

Ensaaios de Alteridade e Desconstrução

Georgia Cristina Amitrano
Magda Guadalupe dos Santos
Marcelo de Mello Rangel
Rafael Haddock-Lobo
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Ensaio de Alteridade e Desconstrução

Ensaaios de Alteridade e Desconstrução

Georgia Cristina Amitrano
Magda Guadalupe dos Santos
Marcelo de Mello Rangel
Rafael Haddock-Lobo
(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Editora Adjunta

Daniela Valentini

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

José Francisco de Assis Dias

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Produção Editorial

Amanda C. Schallenberger Schaurich

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

E59

Ensaaios de alteridade e desconstrução. / organizadores,
Georgia Cristina Amitrano ... [et al.]. 1.ed. (ebook)
Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024.
616 p. il; color. (Coleção Nacional do XIX Encontro
de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>
ISBN: 978-65-5121-052-5
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 193

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Apresentação 15

Tempos de Necropolítica: o lado noturno da democracia a partir de Derrida e Mbembe

Adriano Negris17

O caminho de Zaratustra e a solidão na filosofia nietzschiana

Bárbara Raffaele Carvalho Santos..... 43

Água viva: uma perspectiva contra colonial

Carina Duarte Blacutt..... 55

A linguagem e o vivente: crise da imanência e crise ecológica

Céline Marie Agnès Clément 77

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

Cláudio Henrique Eurípedes de Oliveira & Georgia Cristina Amitrano.. 91

A arte como terceira revolta em Camus

Daniel Alves Rodrigues..... 117

O movimento autoeducativo de Nietzsche

Djalma Lopes da Silva139

O que a política espectral pode nos dizer hoje?

Fernando Brito Moreira.....157

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história	
<i>Gabriel Galbiatti Nunes</i>	165
Diálogos de Dostoiévski: uma perspectiva artística em sua obra <i>Crime e Castigo</i>	
<i>Gabriel Viviani Tagliacozzi</i>	203
Uma filosofia da fome: por entre Carolinas e para fora dos porões do cânone	
<i>Georgia Amitrano</i>	217
Édouard Glissant: alteridade diaspórica	
<i>Gisleide Gonçalves de Almeida</i>	231
Da necessidade de mudança da postura humana frente à constatação da indiferença de um mundo que se imaginava familiar	
<i>Gustavo Henrique Chrisostomo</i>	241
Predação e Antropofagia no Perspectivismo Ameríndio	
<i>Humberto Guido</i>	259
Políticas da inimizade: terror, vigilância e a desconstrução da alteridade	
<i>João Vitor Alcântara Jorge</i>	273
O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero, classe e raça, e a origem da caça às bruxas	
<i>Leticia Rodrigues da Silva Santos</i>	293

Filosofia popular brasileira: reflexões desde a escuta e a fé <i>Lorena Silva Oliveira</i>	333
Soberanias, Territorialidades e Corpos Negros Homoafetivos <i>Luciano Severino de Freitas</i>	359
Derrida e as travessias da memória: O monolinguismo do outro e o que resta da língua materna <i>Magda Guadalupe dos Santos</i>	373
S.O.S árvores: carta às ruas cariocas desde uma filosofia popular brasileira <i>Maísa Melara</i>	405
“Negro amor”: ensaio de desconstrução da colonialidade I <i>Marcelo de Mello Rangel</i>	413
A expropriação hoje: o fantasma do feminino <i>Mariana Di Stella Piazzolla</i>	427
História e busca de sentido: a temporalidade e a experiência do novo em Hannah Arendt <i>Melisse Sana Lucioli Corrêa Simões</i>	439
Nietzsche, filósofo artista: a primeira filosofia nietzschiana pela via de um pensar necessariamente estético <i>Menissa Nayara Nascimento Silva</i>	459
Monstros e Cárcere: um olhar para o cárcere a partir da desconstrução da colonialidade <i>Paula Vargens</i>	479

**Gilles Deleuze, Félix Guattari e Milton Santos:
considerações acerca dos conceitos *Geofilosofia e
Globalização***

Paulo Irineu Barreto Fernandes495

A arte do fracasso

Pedro Menezes..... 511

**Vidas que se contam: a escrita como autoconhecimento em
Nietzsche e Clarice Lispector**

Quésia Oliveira Olanda.....521

**A epistemologia Dos Santos: considerações sobre a *Voz
Filosófica* de Fabiana Cozza**

Rafael Haddock-Lobo 539

Quem ou o quê vem depois do sujeito?

Rafaella Franco Binatto.....551

**Existências suspensivas: a ideia de espectro e espectralidade
entre Jacques Derrida e Jacques Rancière**

Renan Ferreira da Silva.....569

**Uma tempestade na Bastilha ou uma revolução do cor(p)o:
ensaio a partir de *Les Indes Galantes* (2021)**

Renata Noyama & Samon Noyama.....589

Ritmo como Forma

Vincent Barletta 601

Apresentação

O GT Alteridade e Desconstrução foi criado em 2009 e se reuniu pela primeira vez no XV Encontro da ANPOF de 2010, em Águas de Lindóia. Inicialmente, chamava-se GT Desconstrução, linguagem e alteridade e foi coordenado, desde então, por Rafael Haddock-Lobo, Carla Rodrigues, Georgia Amitrano e, atualmente, por Marcelo Rangel com a vice-coordenação de Magda Guadalupe dos Santos.

O GT Alteridade e Desconstrução vem se reunindo com frequência e acolhendo pesquisadoras e pesquisadores de todo o Brasil e também de outros países. O livro que acaba de ser organizado demonstra o crescimento do GT, reunindo 33 textos, e, também, os rumos e direções que nossas pesquisas têm tomado. Além de filósofas e filósofos europeus e problemas mais consolidados em torno da desconstrução, temos uma diversificação significativa de autoras e autores e de temas para além da tradição europeia, e uma preocupação preponderante com o contemporâneo, com a América Latina em geral e o Brasil em particular, com base no que chamamos de filosofia popular brasileira.

Nesse sentido, Derrida e a desconstrução continuam sendo um eixo para nossos trabalhos, no entanto, nossas reuniões, bem como esse livro, revelam uma atividade de pesquisa que, além de se dedicar cuidadosamente aos problemas e noções próprias ao pensamento derridiano, também se esforça no sentido de pensar, em diálogo com a desconstrução, problemas contemporâneos e mais relacionados, por exemplo, ao Brasil, o que diz respeito à desconstrução da colonialidade.

Agradecemos à ANPOF pela oportunidade de publicarmos parte importante e representativa do nosso trabalho nos últimos 15 anos e convidamos todas e todos à leitura!

As/Os Organizadoras/es

Tempos de Necropolítica: o lado noturno da democracia a partir de Derrida e Mbembe

*Adriano Negris*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.01>

À primeira vista, o título deste escrito opera como uma espécie de convite para que venhamos a refletir sobre o estado da democracia em tempos sombrios. No entanto, mais do que isso, esse título deseja endereçar uma espécie de apelo velado, colocando em jogo um imperativo que nos exorta a pensar sobre o tempo presente. Ele é um endereçamento que parece nos convocar a pensar o nosso tempo, desdobrando em termos práticos uma “ontologia do presente” — como diria Michel Foucault.

Entre a ambivalência do “convite-imperativo” também parece transitar algumas perguntas que assumem a forma da suspeita, tais como: será que algum dia vivemos, de forma presente, em uma democracia? Será que em algum momento “perdemos” a democracia e de algum modo temos que reconquistá-la? Ou, ainda, em termos mais simples: temos uma democracia presente? E o que dizer sobre a necropolítica? Será que em nosso tempo histórico vemos surgir uma nova política de morte, uma necropolítica? Ou será que sempre nos articulamos no interior de uma necropolítica, mas que só agora apresentou sua face a partir de contornos mais nítidos?

¹ Professor Adjunto da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Antecipo que não possuo respostas imediatas para essas questões. Sequer penso que há respostas possíveis para essas indagações. Essa impossibilidade, esse horizonte nebuloso, de certo, nos coloca em aporia. Entretanto, para além do efeito paralisante da aporia, procuro refletir, conforme as lições de Jacques Derrida, não contra ou a partir da aporia, mas segundo um outro pensamento da aporia. Isso significa dizer que é na confrontação com a impossibilidade que são abertos caminhos para experiências possíveis. Possível aqui, é bom frisar, não quer dizer a passagem da potência para o ato, a mera atualização de possibilidades previamente dadas como vemos em Aristóteles. Possível, antes de mais nada, representa a abertura para o não-lugar do acontecimento, da imprevisibilidade e da indecidibilidade.

Logo, a impossibilidade não é um mal. A impossibilidade é a experiência que nos permite desconstruir, abalar, deslocar estruturas hegemônicas que comandam e ordenam não só o nosso modo de pensar, mas também as relações de poder que se constroem em nossa sociedade.

Feita essa pequena introdução, encaminho o desenvolvimento deste ensaio segundo duas perspectivas. A primeira: assumo o posicionamento segundo o qual a palavra *democracia* não se esgota necessariamente em uma democracia presente; no entanto, ela aponta muito mais para uma incessante tarefa de perfectibilização da democracia. Tal movimento assume a herança e a responsabilidade de pensar a democracia como uma *democracia por vir*. Como consequência, exponho a segunda perspectiva: assumir a nossa responsabilidade diante de uma democracia por vir exige de nós a compreensão das relações de poder que se entrecruzam na atualidade. Para tanto, buscarei traçar alguns contornos sobre uma forma de política que trouxe a morte (e não vida) para o centro de seus cálculos, política essa que o filósofo camaronês Achille Mbembe denominou de necropolítica.

Então, começo por falar de um mito, o mito da democracia. Digo mito porque, se a ideia de democracia no Ocidente aparece como uma verdade absoluta, convincente, a efetivação dessa ideia ao longo dos séculos a revelou como uma espécie de fábula.

Se admitirmos que a ideia seminal de democracia no Ocidente aparece em solo grego (e que ao longo da história do Ocidente as mais variadas versões da democracia não passaram de uma repetição dessa ideia inicial); então, conseguiremos ver que a democracia nunca deixou de ser assombrada pelo corpo espectral da violência. Com isso, quero dizer que há no próprio gesto de fundação da democracia um ato performativo de violência que condiciona determinados corpos a todo tipo de exclusão, limites, clivagem, expulsões, hierarquizações.

Nesse sentido, não seria um exagero dizer que a ideia de um governo dos homens, exercido por todos os homens e para todos os homens, na realidade, sempre foi um governo de homens para poucos ou alguns homens — e ainda acrescentaria: um governo que somente se sustenta mediante o recurso à violência.

Aqui, é preciso estar atento à escuta das palavras de Achille Mbembe quanto à constituição de uma certa narrativa mítica que visa a escamotear a violência que flui desde as raízes da democracia. O filósofo camaronês é bastante assertivo ao dizer que “a ideia de que a vida em democracia seria fundamentalmente tranquila, policiada e despojada de violência (inclusive sob a forma da guerra e da devastação) não resiste nem por um instante ao escrutínio” (Mbembe, 2020 p. 36).

Assim, vemos que, no horizonte da história política do Ocidente, aparece um duplo vínculo, um estranho co-pertencimento: a democracia e o seu duplo da violência. Toda dinâmica desse estranhamento opera da seguinte maneira: para que o brilho solar da democracia possa resplandecer é preciso que seu corpo noturno seja obliterado, possibilitando, portanto, que venha à tona uma mitologia do brilho.

Nesse jogo de brilho e opacidade, toda escuridão deve permanecer como figura de fundo, relegada ao esquecimento.

Uma leitura retrospectiva da filosofia política do Ocidente poderia ajudar a corroborar, com mais precisão, essas afirmativas que acabo de estabelecer. Por outro lado, estou ciente de que essa tarefa é por demais extensa e se mostra despropositada quanto aos fins deste texto. Contudo, arrisco rapidamente dois exemplos, somente para apontar o longo caminho que essa temática pode tomar.

O primeiro exemplo recolho da obra *Mundo de Atenas* (2015), do historiador italiano Luciano Canfora. Em seu livro, Canfora busca desmistificar a áurea e a glória que envolve a democracia ateniense. Segundo o historiador, de início e na maioria das vezes, as narrativas que giram em torno da democracia ateniense normalmente ocultam o gesto performativo de violência necessário para sua fundação e manutenção. Dessa maneira, a democracia aparece em seu duplo, sendo visitada recorrentemente pelo fantasma da violência. Não é por outro motivo que Platão, em *A República* (557a), vai nos dizer que “a democracia surge quando após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os que restam o governo e as magistraturas” (2001, p. 383).

O outro exemplo retiro do livro do filósofo Charles Mills, *O contrato racial* (2023). Mills observa que, no que concerne ao tema da democracia, embora abordado por filósofos por mais de dois mil anos — desde Platão, Aristóteles, passando por Maquiavel, Stuart Mill, Rawls, entre outros tantos —, não há menção a um sistema político básico que é o da supremacia branca. Para Mills, a teoria do contrato social, discurso que legitima boa parte das sociedades democráticas modernas, encobriria, na verdade, um pacto social de supremacia racial branca. O contrato social, como aponta Mills (2023, p. 35), não é um contrato entre todos (“nós, o povo”), mas sim um pacto realizado somente entre as

pessoas que contam, as pessoas que são realmente ditas pessoas (“nós, os brancos”).

Como explica a filósofa Sueli Carneiro (2023, p. 35), a especificidade do contrato racial mencionado por Mills estaria no fato de ser um contrato restrito aos racialmente homogêneos, no qual a violência racial em relação aos racialmente diferentes é um elemento de sustentação do próprio contrato, deslocando os diferentes para o estado de natureza. A constituição desse contrato racial, conforme Mills, seria verificável historicamente a partir de eventos como o colonialismo e as expedições de conquista do imperialismo europeu.

É na trilha desse último exemplo que gostaria de trazer algumas palavras de Achille Mbembe sobre essa estrutura mitológica da democracia ocidental. Em *Políticas da Inimizade* (2020), Mbembe diz que há uma narrativa oficial que designa as sociedades democráticas como sociedades pacificadas. O monopólio da violência por parte do Estado, a predominância do estatuto legal, das regras jurídicas e da justiça, bem como a força das formas teriam ocupado o lugar da violência, possibilitando a existência de uma vida democrática tranquila. Entretanto, segundo Mbembe, esse discurso de ampla repercussão não resiste a uma investigação mais detalhada, pois a brutalidade das democracias está presente e sempre foi abafada².

² Segundo Mbembe o corpo da democracia sempre suportou, em seu próprio modo de ser, a presença de uma violência multifacetada, que permanece muitas vezes ignorada ou ocultada de modo a fazer prevalecer a força das formas como a força da lei. Sobre o tema, vale a pena citar as palavras de Mbembe escritas em *Políticas da Inimizade* (2020, p. 36-37): “É verdade que a emergência e a consolidação da democracia se fizeram acompanhar por muitas tentativas de controlar a violência individual, de regulá-la, reduzi-la, até mesmo de suprimir suas manifestações mais espetaculares e mais abjetas pela via da reprovação moral ou de sanções jurídicas. Mas a brutalidade das democracias somente foi abafada. Desde sua origem, as democracias modernas sempre deram mostras de tolerância em relação a certa violência política, inclusive ilegal. Elas integram em sua cultura formas de brutalidade praticadas por uma gama de instituições privadas agindo atreladas ao Estado, quer se tratasse de forças voluntárias, de milícias ou de grupos paramilitares ou corporativos”.

É com base nesse entendimento que Mbembe pode pensar na existência de uma democracia escravista, tal como vivenciada nos EUA. Nessa espécie de democracia, instituída sob um regime legal, operava uma verdadeira comunidade de separação. De um lado, a comunidade dos semelhantes (a comunidade de amigos), com direito a ter todos os direitos e, de outro lado, a categoria dos dessemelhantes (ou sem-partes), que não tinham direito a ter direitos. A lei nessa “democracia” servia para estabelecer a igualdade para uns e a desigualdade para os demais, mantendo uma distância quase intransponível entre esses grupos. Eis, portanto, um modelo histórico de democracia norte-americana.

Mas não é só. Conforme disse anteriormente, a democracia no Ocidente precisou ocultar a violência ligada ao seu ato de fundação por meio de uma estrutura narrativa muito similar ao discurso mitológico. Mbembe dá um passo adiante e observa que a democracia moderna, a *plantation* e o regime colonial são parte de uma mesma matriz histórica. Para melhor expressar esse raciocínio, trago aqui as próprias palavras do filósofo camaronês:

O triunfo da democracia moderna no Ocidente coincidiu com o período da sua história durante o qual essa região do mundo esteve implicada em um duplo movimento de consolidação interna e de expansão ultramarina. A história da democracia moderna é, no fundo, uma história de duas faces, ou melhor, de dois corpos: o corpo solar, de um lado, e o *corpo noturno*, de outro. O império colônia e o Estado escravagista — e, mais precisamente, a *plantation* e a colonial penal — constituem os maiores emblemas desse corpo noturno (Mbembe, 2020, p. 46).

Dito de um outro modo, a experiência democrática é incessantemente perturbada, assombrada, visitada pelo espectro da violência. Democracia e violência não são antíteses. Não existe democracia sem seu duplo. E hoje, o que chamamos democracia, nada mais diz do que dessa violência “arquetípica” da democracia.

Dentro desse panorama, gostaria de frisar que o maior perigo às ordens democráticas, aquilo que as ameaça “por dentro”, é o descontrole dessa violência latente agarrada ao seu corpo. O maior medo se consubstancia na possibilidade dessa violência tomar o regime democrático por completo a ponto de destruí-lo.

Não foi esse o mesmo perigo pressentido por Hegel quando confrontado com a revolução do Haiti? Bem, ainda que assim não tenha sido, sobre esse episódio vale atentar para as lições de Susan Buck-Morss.

Segundo a filósofa, Hegel, até então ávido defensor de um “glorioso amanhecer” da Revolução Francesa, após os acontecimentos da revolução haitiana, ele se recolhe por um tempo ao silêncio. Posteriormente a esses fatos, Hegel muda de posicionamento e dá continuidade a uma filosofia da História que ofereceu, por mais de dois séculos, o fundamento para as mais complacentes formas de eurocentrismo (Buck-Morss, 2017, p. 117). Assim, talvez o ressoar dos ecos da Marselhesa em terras distantes tenha causado horror a Hegel... o horror de ser devorado pela violência do “monstro” da Revolução que um dia ajudara a exaltar.

Agora, tendo em vista a compreensão de que a violência do regime democrático não está exclusivamente “fora” dos seus limites, mas que pertence ao seu próprio corpo, podemos entender que muitas vezes a democracia tentará se proteger de uma violência, seja ela vinda de dentro e ou de fora. Contudo, essa tentativa de se autodefender pode causar sua própria ruína.

Para exemplificar esse movimento, podemos citar a ascensão de regimes totalitários na Europa na primeira metade do século passado. Sabemos que os regimes fascista e nazista chegaram ao poder no decurso de processos formalmente legais. A consequência desse movimento está descrita em detalhes na literatura política mundial, mas destaco que ele serve de bom exemplo para entender como, por meios democráticos e

legítimos, pode-se interromper o processo democrático. Nesse sentido, ao que parece, a democracia é o único regime político passível de cometer “suicídio”.

No tempo atual, a racionalidade de governo neoliberal, exercida por boa parte dos Estados democráticos, também ameaça colocar em risco o regime democrático. Existe algo que corrói a democracia “por dentro” e isso precisa ser combatido. É nesse sentido que Wendy Brown diz ser necessário repensar os elementos e efeitos do neoliberalismo e ampliar nossa compreensão dessa racionalidade para contemplar seu ataque multifacetado à democracia. Brown (2021, p. 37) ainda adverte que “para a democracia prevalecer, não se deve permitir que nem os próprios mercados e nem os vencedores em seu âmbito governem; ambos devem ser contidos no interesse da igualdade política, o fundamento da democracia”.

Os exemplos dessa verdadeira atividade autoimune das democracias, como diz o filósofo Jacques Derrida³, são os mais variados possíveis, mas para os nossos propósitos, vamos no deter brevemente no caso do Brasil.

Nos últimos anos, vimos uma série de manobras políticas, muitas vezes amparadas pela lei, tomadas sob o pretexto de resguardar a democracia, mas, os seus efeitos, foram sensivelmente contrários à democracia. Nesse sentido, mesmo antes das eleições que levaram o governo Bolsonaro ao poder, vivenciamos o injusto impeachment da ex-

³ Em *Vadios*, Derrida (2009, p. 106) explica o processo autoimune da seguinte maneira: “aquilo a que eu chamo o auto-imunitário não consiste apenas em prejudicar-se ou em arruinar-se, ou mesmo em destruir as suas próprias proteções, em fazê-lo por si mesmo, em suicidar-se ou em ameaçar fazê-lo, mas, mais gravemente e por isso mesmo, em ameaçar o eu (*moi*) ou o si (*soi*), o ego o *autos*, a própria ipseidade, em abalar a imunidade do próprio *autos*: não apenas auto-comprometer-se (*s’auto-entamer*), mas em comprometer o *autos* — e portanto também a ipseidade. Não apenas em suicidar-se, mas em comprometer a auto-referencialidade, o si do próprio suicida. A auto-imunidade é mais ou menos suicidária, mas é ainda mais grave: a auto-imunidade ameaça sempre privar o próprio suicídio do seu sentido e da sua suposta integridade”.

presidente Dilma Roussef, as condenações ilegais do então ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, a divulgação por parte do Judiciário de uma série de interceptações telefônicas realizadas ao arripio da lei — todos esses atos, somente para citar alguns, foram vistos como necessários à preservação da ordem democrática.

Durante o governo Bolsonaro (2019-2022), a política antidemocrática foi ainda mais acentuada. Medidas de legalidade duvidosa foram empreendidas em desfavor da democracia, mas sempre em nome da democracia: esvaziamento substancial das políticas de educação, precarização dos transportes e da saúde pública, o enfraquecimento de políticas públicas em geral, a precarização dos direitos trabalhistas, o aumento dos discursos de ódio, o ataque frontal à lisura do processo eleitoral, o incentivo a campanhas populares de fechamento do Congresso Nacional e à cassação sumária de Ministros do Supremo Tribunal Federal. Isso sem esquecer da infeliz política de combate à epidemia da COVID-19, que priorizou a higidez da economia em detrimento de vidas humanas.

Diante desses impasses e oscilações quanto à palavra democracia, é preciso se perguntar: o que é de fato a democracia? Qual democracia temos em nosso presente? Há uma democracia presente?

Vejo todas essas perguntas se transformarem em aporias. Vejo a democracia, enfim, como uma grande aporia. Mas como disse antes, isso não é o fim, mas, ao contrário, enxergo nessas aporias toda a chance voltada para uma experiência de travessia que nos impõe a responsabilidade de repensar e realizar a democracia.

Penso que todos nós somos herdeiros desta palavra: democracia. Para fazer jus a essa herança, acredito que devemos começar por admitir, tal como Derrida, que não sabemos exatamente o que significa a palavra democracia. Em uma passagem da obra *Vadios*, Derrida tenta detalhar um pouco mais o teor dessa herança e demarcar que, se por um acaso há

uma democracia, ela está *por vir*. Pontuo, assim, o referido trecho que é expresso em tom confessional pelo filósofo:

No fim de contas, se tentarmos voltar à origem, não sabemos ainda o que terá querido dizer democracia, nem o que é a democracia. Porque a democracia não se apresenta, não se apresentou ainda, mas isso vai vir. Enquanto se espera, não renunciemos a servir-nos de uma palavra cuja herança é inegável, mas cujo sentido está ainda obscurecido, ofuscado, reservado. Nem a palavra nem a coisa “democracia” são ainda apresentáveis. Não sabemos ainda o que herdamos, legatários que somos desta palavra dita grega e daquilo a que ela nos consigna, nos ordena, nos lega ou nos delega (Derrida, 2009, p. 52).

Ao refletir sobre essas palavras de Derrida, volto à questão colocada em nosso título — a democracia e sua face noturna. A democracia, ao carregar a violência como seu duplo espectral, ainda pode portar esse nome? Será preciso tomar, por mais uma vez, aquilo que para nós um dia foi perdido? Entretanto, se é assim, como resgatar algo se jamais soubemos o que um dia se perdeu?

Essa leitura derridiana sobre a democracia pode causar equívocos, o que por muitas vezes levou seu pensamento a ser injustamente taxado de niilista ou sem efetividade política. Não obstante às críticas recorrentemente infundadas e ao contrário do que possa parecer, a incompletude da democracia apontada por Derrida não representa o deserto da *secura*. A *democracia por vir* pensada por Derrida, mais que um regime político, é a abertura para toda a possibilidade de autocrítica e autorregulamentação e, talvez o mais importante, a busca de um fim para o regime democrático que não seja um fim em si mesmo.

Quanto a essa relação de incompletude e à democracia, entendo ser imprescindível trazer algumas lições do filósofo Marcelo Moraes em sua obra *Democracias Espectrais: por uma desconstrução da colonialidade* (2020). Isso porque Moraes nos conduz a entender que a incompletude da democracia a torna uma promessa que nunca se

cumprirá. Contudo, ao mesmo tempo, para que se possa fazer justiça à democracia, é preciso pensar em constantes transformações dessa promessa para re-atualizá-la enquanto uma possibilidade de justiça. O filósofo segue dizendo que toda a tentativa de finalizar, de realizar ou de efetivar a democracia, enquanto um fim ou uma realização de completude, é sinal de que a democracia se corrompe em seu próprio conceito e que algum tipo de violência surge para romper com a própria democracia, em nome de um desejo de justiça, de democracia (Moraes, 2020, p. 243).

A partir dessas observações, e ainda reafirmando o pensamento de Derrida, arrisco a concluir (com a oportunidade para muitos equívocos) o seguinte: nunca possuímos uma democracia presente. Se há uma democracia, ela somente pode estar por vir. Se há uma democracia, ela está para além das regras legais que instituem um “regime democrático”. Nem a palavra nem a coisa “democracia” são ainda apresentáveis (pois escapam a todo modo de presencialidade), como disse Derrida.

Ao assumir que a democracia está inscrita na dinâmica do *por vir*, entendo que ela (democracia) só pode indicar uma promessa hiperbólica que se reenvia para um futuro, sempre marcado pelo tom da imprevisibilidade. Esse reenvio certamente nos lança para um futuro impensável, mas também nos faz legatários e executores da mais importante tarefa: a de realizar uma democracia endereçada sempre à singularidade, à singularidade do outro, não obstante a qualquer pretensão de universalidade que venha a aderir à noção de democracia.

Assim, conforme pensa Marcelo Moraes, a proposta de uma democracia por vir consiste, em primeiro lugar, em reconhecer que nunca vivemos uma democracia perfeita e que nunca conheceremos a democracia em toda sua extensão. Todas as vezes que afirmamos que vivemos em uma democracia, ou que a democracia existe, é certo que é

falso (Moraes, 2020, p. 247). Ela nunca existiu e nunca existirá no presente, ela não é presentável. Por esse motivo, ela é espectral. Dessa maneira, mais que um regime político, a democracia designa um campo de abertura com incessante realização de autocrítica, de contestação de si mesma, possibilitando, assim, o seu aperfeiçoamento indefinido.

Penso que o aspecto mais importante a ser destacado nesse pensamento da democracia por vir seja o apelo que ela suscita para uma incondicional acolhida do *outro*. Com isso, quero sublinhar que a democracia nos reenvia constantemente para a tentativa de realização de uma hospitalidade incondicional⁴. Tal hospitalidade é aquela em que eu devo abrir a minha casa ao *outro*, ao outro absoluto, ao desconhecido, de modo que se ceda o lugar ao outro, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade, nem mesmo seu nome (Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 23).

Democracia por vir talvez seja apenas um outro nome para a convocação de uma acolhida irrestrita do *outro*, como completamente *outro*. Estou ciente de que, ao defender essa “forma” de democracia, na medida em que se recebe o absolutamente outro, também nos colocamos numa infinita exposição ao risco. Uma vez que o *outro* é alteridade irreduzível, “pode bem ser um violador, um assassino, um ladrão, um terrorista... pode, enfim, ser alguém que vem trazer o mal e lançar a desordem no seio do “próprio” (Bernardo, 2001, p. 389). Todavia, é na imprevisibilidade que se dá entre a acolhida e o perigo que toda democracia se torna possível.

⁴ Como explica Derrida, a hospitalidade incondicional seria uma lei acima das leis, logo ilegal, fora-da-lei (nómos a-nómos). Mas ainda que se mantendo acima das leis da hospitalidade, a lei incondicional necessita das leis, ela as requer. A lei não seria efetivamente incondicional se não devesse tornar-se efetiva, concreta. A lei tem necessidades das leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso corrompem ou pervertem-na. E devem sempre fazê-lo (Derrida; Dufourmantelle, 2003, p. 71).

Por isso, é sempre em nome da democracia que é preciso, para torná-la o mais efetiva possível, inventar as melhores políticas e a legislação mais justa para endereçar ao *outro*. Calcular os riscos, sim, mas sem fechar a porta ao incalculável, ou seja, ao por vir e ao *outro*.

A democracia define o lugar instável da estratégia e da decisão, mas também da perfectibilidade como progresso. Não podemos esquecer que é em nome da democracia que se faz necessário tentar determinar as melhores condições para a acolhida do *outro*.

A esse legado que a democracia por vir nos transmite, comparo ao que Thoreau em *Walden* menciona sobre a nossa incansável tarefa de cuidar da nossa existência, colocada de forma ininterrupta a cada vez em jogo. Diz ele:

Os doze trabalhos de Hércules não passavam de brincadeira de criança em comparação aos trabalhos de meus vizinhos; pois os de Hércules eram apenas doze, e chegaram ao fim; mas nunca vi esses homens matarem ou capturarem nenhum monstro ou terminarem trabalho algum. Eles não têm nenhum amigo Iolau que queime com ferro em brasa a raiz da cabeça da Hidra e, quando esmagam uma, logo surgem duas (Thoreau, 2012, p. 18).

A minha tentativa até o momento foi de recriar a cena de uma democracia por vir. Essa cena pede para que façamos uma ponderação sobre a nossa condição atual. Ela demanda, como diria Michel Foucault, uma ontologia do nosso presente. Então, arriscarei daqui em diante algumas linhas sobre a relação entre a democracia (juntamente com sua dimensão espectral mais sombria) e esta época em que vivemos.

Ciente de eventuais discordâncias, entendo que vivemos numa época desgastada, tal como expressada por Derrida em *Espectros de Marx* (1994). Essa época estaria saturada de problemas que aqui elenco resumidamente: a crise na política e na economia mundial; o agravamento da dívida externa; a especulação financeira internacional; a imigração em massa de estrangeiros fugindo da fome, das epidemias e

das guerras civis, religiosas e étnicas em busca de asilo nos países europeus; a xenofobia; a homofobia; os sem-teto; a hegemonia político-econômica do poder dominante que impõe e legitima as terminologias e as leis que lhe convêm; a euforia dos discursos neoliberais que buscam tranquilizar e mascarar as violências dessas opressões e exclusões; tudo isso forma um quadro sombrio e desgastado da contemporaneidade.

É na tentativa de atender ao chamado de uma democracia por vir numa época desgastada que considero de extrema importância esboçar algumas considerações sobre o conceito de necropolítica de Achille Mbembe. Sob meu ponto de vista, tal conceito do filósofo camaronês pode ser de grande valia para nos ajudar a compreender as dinâmicas das relações de poder que se expressam, principalmente, na periferia do sistema neoliberal.

Antes de tudo, gostaria de tecer algumas considerações preliminares. Em uma nota de rodapé do opúsculo *Necropolítica* (2018), Mbembe declara expressamente sua aproximação à crítica de Michel Foucault à noção de soberania e biopolítica. Ressalto que por biopolítica Foucault entende: aquilo que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida, de modo que a própria espécie humana passa a estar em jogo nas relações de poder.

Parece que Mbembe deseja se perguntar se a biopolítica de Foucault ainda é capaz de responder às demandas da contemporaneidade. Desse modo, a pergunta seria: a biopolítica ainda é uma grade interpretativa eficaz para interpretarmos nosso mundo atual? Para Mbembe (2018, p. 71), a resposta negativa se impõe, pois ele diz: a noção de biopolítica é insuficiente como resposta às formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte.

Como categoria conceitual, a biopolítica⁵ não atende aos anseios epistemológicos que buscam promover uma leitura das relações de poder numa sociedade da inimizade. Ou seja, numa sociedade em que o Outro é sempre percebido como um perigo, não apenas à segurança, mas à própria vida. Na sociedade da inimizade, a eliminação física do *Outro*, a sua exposição ao sofrimento e à morte, tornam-se a abordagem necessária para tal ameaça percebida.

Então, por exemplo, o mecanismo de racismo de Estado⁶ traçado por Foucault representa exatamente uma necropolítica, tal como pensada por Achille Mbembe? Podemos simplesmente aproximar os conceitos e dizer que esses pensadores estão em sintonia quando se fala sobre um direito de morte? Obviamente, algumas aproximações podem ser feitas, acredito que sejam até inevitáveis; porém, enxergar uma harmonia entre o racismo de Foucault e a necropolítica de Mbembe é

⁵ Durante o século XVIII Foucault vê surgir uma tecnologia de poder que não exclui a técnica disciplinar, porém, passa a integrá-la, modificando-a parcialmente. Como Foucault (2010, p. 204) observa, essa “nova técnica não suprime a técnica disciplinar simplesmente porque é de outro nível, está noutra escala, tem outra superfície e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes”. Essa tecnologia posterior à disciplina tem como objeto não o processo de individualização dos seres humanos, mas, ao contrário, ela procura tratar a multiplicidade dos homens como uma massa global, “afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como nascimento, a morte, a produção, a doença, etc.” (Foucault, 2010, p. 204). Esse poder é o que Foucault denomina de biopolítica da espécie humana, um poder que opera, sobretudo, por meio da massificação e toma como objeto de suas técnicas o homem considerado como espécie (homem-espécie) e seu meio de existência.

⁶ Na sociedade de normalização (onde os cálculos do poder incidem sobre os aspectos da vida humana enquanto espécie), a morte só pode ser aceita à luz do racismo. Para a morte ingressar nessa economia de poder, ela tem que estar inscrita sob a insígnia do racismo. O Estado não mais detém o direito de gládio à maneira do antigo direito do soberano. O direito de matar reingressa aos cálculos do poder por meio do racismo, que se comporta como uma espécie de ofensiva contra os perigos que ameaçam uma raça. Nesse sentido, o racismo se torna a condição de possibilidade para o direito de matar. O grande traço peculiar do racismo de Estado reside no fato de que ele está vinculado aos mecanismos tecnológicos de poder. O que caracteriza o racismo moderno não é seu caráter ideológico. O racismo na sociedade do biopoder se revela como uma tecnológica à serviço da biopolítica. Nesse sentido, o racismo se caracteriza como a única condição de possibilidade de eliminar a vida em uma sociedade de normalização. O racismo, diz Foucault (2010, p. 217), “é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano”.

optar pelo apagamento ou rasura da história de colonização e terror sofrida por uma cultura de matriz não-europeia.

Ao tomar em consideração essas ressalvas, deixo de lado a articulação que é possível ser realizada com o conceito de biopolítica de Foucault, para, daqui em diante, dedicar-me à exposição do conceito de necropolítica de Mbembe.

A necropolítica trata de um mecanismo de poder peculiar que emerge do processo histórico de colonização dos povos da África e das Américas, servindo de base para constituição do modelo de Modernidade europeia. Esse modelo de dominação se repete até os dias de hoje por meio da globalização e do neoliberalismo.

Mbembe mobiliza suas argumentações com base em três conceitos: a noção de biopoder foucaultiana, os conceitos de soberania e estado de exceção. Essas categorias são destinadas a pensar não a ideia de soberania como autonomia e autodeterminação dos povos, mas como uma espécie de tecnologia de poder que transforma determinados espaços políticos em campos de morte, produzindo a “instrumentalização da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (Mbembe, 2018, p. 10-11).

Para Mbembe, a soberania se trata de uma relação de poder que se constrói segundo a articulação do estado de exceção e ideia de inimigo para, assim, consolidar o direito de matar. Trata-se, enfim, de uma tecnologia política voltada para o massacre populacional, a destruição de corpos e a reificação do humano (devir-objeto do ser humano).

A necropolítica como um dispositivo⁷ voltado para o trabalho de morte (centrada no direito de morte do soberano), como é colocada por

⁷ Ressalte-se que utilizo a palavra “dispositivo” no sentido empregado por Foucault (2007, p. 244), que a define nos seguintes termos: “Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não

Mbembe, não designa uma tecnologia anterior ou posterior a biopolítica. Ela é uma tecnologia política que atravessa o próprio processo histórico da Modernidade, permanecendo, muitas das vezes ocultada, mas sempre em constante tensionamento com as formas biopolíticas. Por esse motivo, Mbembe (2018, p. 27) diz que “qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica”.

Em suma, no contexto da tecnologia necropolítica, o direito do soberano, substancializado na forma de morte, consiste basicamente em decidir quem importa ou quem não importa viver. Assim, na dimensão desse poder que tem a morte no seu âmago, há vidas que merecem ser vividas e existem vidas que não são dignas de viver. A soberania é justamente esse poder de decisão sobre a morte. Ela é uma decisão sobre a dignidade ou não de vida.

No cenário político contemporâneo, Mbembe comenta que o direito soberano de matar já não é mais monopólio do Estado. Mbembe destaca que a mudança econômica na África, no último quarto do século XX, levou muitos Estados africanos a perderem o monopólio da violência dentro dos seus territórios.

O poderio bélico, antes pertencente ao Estado, tornou-se um verdadeiro mercado, que oferece armas e mão de obra militar para o comércio. Como resultado disso, houve a formação de exércitos privados, grupos de segurança privada, milícias, grupos paramilitares, todos reivindicando o direito de exercer a violência ou o direito de morte.

Cabe ressaltar aqui que, de modo similar, enfrentamos esses problemas no Estado do Rio de Janeiro, com as facções criminosas responsáveis pelo tráfico de drogas em determinadas localidades, bem

dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos”.

como o crescente domínio territorial de milícias. São exemplos de grupos constituídos à margem do Estado e que proclamam o direito de governar sobre seus domínios territoriais, exercendo o direito de violência e morte.

Essas organizações, diz Mbembe, operam como “máquinas de guerra”, ou seja, grupos segmentados, constituídos por homens armados, que se dividem e se mesclam em suas atuações, formando corpos difusos e polimorfos. Essas máquinas são organismos predatórios que “taxam territórios e as populações que os ocupam e se baseiam numa variedade de redes transnacionais e diásporas que os proveem com apoio material e financeiro” (Mbembe, 2018, p. 58).

A necropolítica é, ainda, um dispositivo de poder que está presente na era da governamentalidade neoliberal. Obviamente, ela se manifesta com mais intensidade nas zonas periféricas do neoliberalismo, fora do circuito das grandes potências econômicas do planeta. Nessas zonas periféricas, a necropolítica, em tensionamento com outras técnicas de poder, se traduz no crescente aumento das práticas discriminatórias, no vertiginoso aumento dos discursos de ódio, nos grandes extermínios étnicos ocorridos em várias partes do mundo, nos expurgos em massa de determinadas populações do globo, no aumento do número de assentamentos de refugiados. Nesses verdadeiros espaços de morte, “as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte” (Mbembe, 2018, p. 71).

Desse modo, ao colher os proveitos das pesquisas de Mbembe, defendo o argumento de que em regiões do planeta como a África e a América do Sul é possível vislumbrar a existência de localidades, territórios ou espaços nos quais a regulação da vida é feita pela morte. Ao menos no Brasil, verifica-se o abandono sistemático de políticas públicas ligadas à saúde, à higiene, ao saneamento básico e à formação de capital humano.

Em determinadas localidades do nosso país, tal como as favelas do Estado do Rio de Janeiro, a regulamentação da vida se faz por meio de máquinas de guerra (nos moldes citados por Mbembe), que atuam segundo o imaginário do inimigo e preconizam um verdadeiro mundo de morte. As subjetividades produzidas nesses espaços ficam sujeitas à morte sob um duplo aspecto: o real, devido aos conflitos armados, à pobreza extrema e à submissão a todo tipo de doença e, ainda, à morte simbólica, pois são subjetividades consideradas invisíveis no sentido político e social.

Vemos, então, que o conceito de necropolítica detém uma historicidade própria, cunhado a partir da experiência política e cultural de um povo específico. Não levar essas especificidades para fins de análise significa desconsiderar a alteridade e a diferença, promovendo uma violência, que é exatamente o apagamento, a rasura do *Outro*.

Para o propósito desta exposição, falarei um pouco de uma necropolítica que assombra a atual situação carcerária brasileira. Porém, respeitando as especificidades locais, poderíamos identificar esse modo de exercício de poder operando em diversos sistemas carcerários pela América Latina.

De acordo com as estatísticas oferecidas pelo próprio governo brasileiro através do 14º Anuário Brasileiro de Segurança Pública⁸, a população prisional do país é composta majoritariamente pela juventude negra, pobre e periférica. Em 2019, os negros representaram 66,7% da população carcerária, enquanto a população não negra (considerados brancos, amarelos e indígenas, segundo a classificação adotada pelo IBGE) representou 33,3%. Como indica o mencionado anuário, os números representados pela pesquisa indicam que para cada não negro preso no Brasil em 2019, dois negros foram presos.

⁸ Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/02/anuario-2020-final-100221.pdf>

Outro dado relevante (e ao mesmo tempo espantoso) é a superpopulação carcerária. As pessoas confinadas no cárcere são obrigadas a viver em condições extremamente precárias, sem qualquer estrutura sanitária, sem assistência hospitalar adequada e uma alimentação completamente deficitária em termos nutricionais. Desse modo, como em outros países da América Latina, a superlotação associada à estrutura precária das unidades prisionais condena a população privada de liberdade a penas efetivamente cruéis⁹.

Esse cenário do sistema carcerário brasileiro transforma o espaço da prisão num lugar assombrado pela morte. O espectro da necropolítica que ronda por esses espaços transforma radicalmente a tecnologia disciplinar. Se, como disse Foucault, a prisão como penalidade visa capturar o tempo do preso e readequá-lo ao convívio em sociedade, nas diversas prisões da América Latina, essa função disciplinar se perdeu há muito tempo. Nesses espaços, captura-se para matar.

Nas prisões brasileiras, o poder disciplinar se transmutou em necropoder. Esse poder é exercido mediante a produção sistemática de violência, terror, insalubridade e incapacitação. Nesse sistema, a condição de preso determina não só a suspensão de diversos direitos, mas também a transformação de corpos em simples objetos, daí dizermos que a necropolítica é uma máquina “coisificadora” de corpos. Então, se a experiência europeia permite ver na prisão a imagem de um quartel um pouco estrito ou uma escola sem indulgência, a necropolítica demonstra que na América Latina as prisões se assemelham à imagem do inferno dantesco.

Boa parte das estratégias punitivas do Estado são direcionadas à eliminação do criminoso, que nada mais é do que o inimigo que representa ameaça e coloca em risco a sociedade. No contexto da

⁹ Disponível em: www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2023/05/5ajp-letalidade-prisonal-11-05-23-relatorio-v2.pdf

necropolítica, a chamada “classe perigosa”, é formada por determinados grupos que foram aliados do processo de produção vigente em nossa sociedade neoliberal.

No Brasil, esses grupos são formados, principalmente, pela parcela economicamente mais pobre da sociedade que, em sua grande maioria, é composta por pessoas negras. No caso brasileiro, essa grande parcela de excluídos é reflexo da herança de um processo abolicionista que nunca prestigiou a verdadeira integração daqueles que ocupavam a condição de escravizados. Nessa conjuntura histórica, a presença de um “medo negro” e a ideia do embranquecimento social atuaram como espectros que assombravam o imaginário popular, justificando, de alguma maneira, as raízes do autoritarismo policial brasileiro e uma política criminal voltada para o “grande encarceramento”. Esse cenário constitui uma persistência histórica que, para ser verificada, basta olhar para os espaços mais pobres de nossa sociedade e perceber como eles se assemelham muitas vezes a campos assombrados pelo espectro da morte, medo e desolação.

Nessa tecnologia de morte, constituir a imagem do inimigo é essencial. O conceito de inimigo tem raízes políticas e é usualmente referido a partir da elaboração formulada pelo jurista alemão Carl Schmitt. Para Schmitt (2015, p. 52), inimigo é o outro, o estrangeiro, a partir do qual pode haver conflitos que não devem ser decididos nem por “uma normatização geral, que possa ser encontrada previamente, nem pela sentença de um terceiro “não participante” e, portanto, “apartidário”. A modulação desse conceito trazido por Schmitt espelha o estrangeiro (*hostis*) como uma figura que concentra todos aqueles indivíduos que incomodam o poder; ela congrega os indisciplinados e desconhecidos que, como tal, inspiram desconfiança e, por isso, são potencialmente perigosos. No Estado de direito, o sistema penal pode criar um espaço de exceção para o inimigo, retirando-o garantias legais que normalmente o sistema oferece a todo cidadão. O inimigo passa a ser punido com mais

severidade somente pela sua condição de ente perigoso ou daninho para a sociedade.

No caso do Brasil, a necropolítica se inscreve no aparelho legal do Estado, no sistema penal-punitivo, dando relevo à figura do inimigo. Obviamente, não há uma declaração legal expressa no sentido de que colocamos em prática um “direito penal do inimigo”, mas algumas práticas discursivas judiciais e punitivas do Estado deixam transparecer a ideia de um inimigo e a necessidade de um recrudescimento do sistema penal-punitivo para essa figura. Esses aparelhos estatais dinamizam suas forças para neutralizar a figura do inimigo, o que transforma a atuação estatal em uma estratégia de combate. O inimigo é representado pelo traficante, assaltante, os criminosos em geral. Em regra, eles habitam os territórios mais marginalizados da cidade. A condição de inimigo combinado à segregação de espaços territoriais e regimes de exceção são as condições ideais para as práticas de necropolítica.

Essas práticas são reforçadas por discursos que circulam na sociedade e que são direcionados à eliminação do inimigo, o que acaba ratificando as práticas estatais de necropoder. Um dos principais jargões que expressam a aprovação das práticas necropolíticas é bem conhecido de todos: “bandido bom é bandido morto”.

Conforme se vê, no interior dessa sociedade excludente, há um incessante trabalho de uma política criminal seletiva, que elege as prisões como a “solução final” para os ditos “inimigos da sociedade”, e que aterrorizam todo “cidadão de bem”. Dessa maneira, são fomentadas as ideias de medo, vingança e desejo de morte para o criminoso.

Nessa dimensão necropolítica, o lugar “natural” para o criminoso não é outro senão o cárcere. Contudo, esse lugar de confinamento torna-se um dispositivo que opera a destituição da autonomia dos corpos, anula a subjetividade e todos os vínculos sociais, transformando, enfim, esses corpos em objetos de manipulação. É no espaço prisional que esses

corpos são submetidos à fome, a condições precárias de convivência, a todos os tipos de perigo e doenças. Assim o cárcere é transfigurado numa tumba, um lugar escuro, solitário, segregado por muros e privado da vida social. É nesse espaço que as prisões são transformadas em um mundo de morte.

Diante do que foi exposto, segundo a nossa perspectiva, em determinadas regiões do planeta, a biopolítica se encontra não simplesmente em paradoxo com o direito de morte do soberano na forma do racismo de Estado, tal como pensou Foucault. Nesse sentido, o conceito de necropolítica de Mbembe, guardada as devidas peculiaridades, pode ser uma ferramenta epistêmica bastante útil para analisarmos a condição política e social de nosso país.

Em função disso, sustento que uma análise contemporânea das relações de poder exige o que chamo de filtragem geopolítica. Dessa maneira, veremos que, em alguns lugares do planeta (Brasil, por exemplo), existe a ação de um poder que regula a vida pela morte. Não é apenas uma clivagem dentro do contínuo biológico. Estamos falando do extermínio sistemático da vida por meio da morte, em que determinadas populações ou grupo de pessoas são sitiadas em regiões onde prevalece um estado de exceção, onde as pessoas são destituídas do *status* de cidadão e proteção política, expondo-as, assim, à simples condição de vida biológica e erigidas à condição de inimigo.

Tais condições e estratégias não são mecanismos para “tornar uma raça mais sadia”, mas sim para ditar quem deve viver e quem deve morrer. Trata-se de um poder que controla a mortalidade e define quem é digno de vida ou não. Isso é o que entendo por necropolítica.

Como tinha alertado no início deste texto, intencionava tão somente arriscar algumas proposições sobre a relação entre a democracia e o seu lado noturno, ora consubstanciado pelo conceito de necropolítica, articulando algumas contribuições extraídas do

pensamento de Jacques Derrida e Achille Mbembe. Encerro, contudo, com a esperança de ter realizado algumas provocações sobre o tema aqui tratado. Se isso não foi possível, que fique apenas uma última tentativa em forma de pergunta: se hoje, de fato, vivemos em uma escalada crescente da necropolítica, como podemos pensar um mundo por vir?

Referências

BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 20, 2001.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em Tempo de Terror*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Politeia, 2019.

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2017.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*. Trad. Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DERRIDA, Jacques. *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage editores, 2009.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Da Hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 23. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

Tempos de Necropolítica: o lado noturno da
democracia a partir de Derrida e Mbembe

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2007b.

LETALIDADE prisional: uma questão de justiça e de saúde pública. In: Conselho Nacional de Justiça; Instituto de Ensino e Pesquisa Insper; Colaboração Fundação Getúlio Vargas. – Brasília: CNJ, 2023. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2023/05/5ajp-letalidade-prisional-11-05-23-relatorio-v2.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2023.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MORAES, Marcelo José Derzi. *Democracias Espectrais*: por uma desconstrução da colonialidade. Rio de Janeiro: Nau, 2020.

PIMENTAL, Amanda e BARROS, Betina Warmling. As prisões no Brasil: espaços cada vez mais destinados à população negra do país. In: *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*, 2020. Disponível em: forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/02/anuario-2020-final-100221.pdf. Acesso em: 26 dez. 2023.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 13. ed. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Alexandre Franco Sá. Lisboa: Edições 70, 2015.

THOREAU, Henry David. *Walden*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *O inimigo no direito penal*. Trad. Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

O caminho de Zaratustra e a solidão na filosofia nietzschiana

*Bárbara Raffaele Carvalho Santos*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.02>

1 Introdução

A solidão é algo que se repete nas quatro partes de: *Assim falou Zaratustra* de Friedrich Nietzsche. O tema de se afastar dos ruídos das multidões é de interesse do autor, que faz uma crítica à cultura de sua época. Uma das principais problemáticas discutidas na filosofia nietzschiana, é a construção da moral moderna e o ressentimento existente na separação entre bem e mal. Através dos caminhos tomados por Zaratustra podemos perceber o quanto a solidão tem uma função na derrocada dos ídolos, porém, somente o isolamento não é suficiente para que os sintomas de uma moral de rebanho seja destruída, pois, dentro dos sujeitos que buscam a Si-mesmos ainda ressoa a culpa introduzida por meio de cisões como bem e mal, verdadeiro e falso, belo e feio.

Desta maneira, pretendo analisar os caminhos de Zaratustra e suas interações com o equilibrista, o palhaço (espírito de gravidade), a multidão e o jovem da montanha para entender como a solidão pode ser um passo inicial para a transvaloração dos valores, isto é, a criação de uma cultura com hábitos ativos, autêntica, que não canse de criar valores que não se estabeleçam como regra única, porque, assim como a vida, eles são múltiplos. Nessa perspectiva, não há solidão ativa sem alteridade, pois

¹ Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

as crenças de imutabilidade se fazem por meio de certezas, e a conexão com outrem, mesmo quando há ressentimento nessa relação, é necessária para desestabilizar a rigidez das crenças e criar questionamentos.

2 Solidão, força ativa ou reativa?

É interessante observar que a interação do personagem Zaratustra não é somente com figuras humanas, ele estabelece um contato com a natureza, o sol, a árvore da montanha, sua serpente e sua águia. Entretanto, podemos perceber que o pensamento de retorno e a moral, não trazem angústia a esses seres, pois, tomam a existência e a volta de tudo que desejamos e repelimos como comuns, porque, não as conceituam. Diferente dos seres humanos, a natureza a sua volta não luta contra o destino. Porém, mesmo havendo essa distinção o ser humano é também natureza, visto que, Zaratustra deseja levar luz como o sol, conhecer as profundezas dos solos e os perigos das alturas como seus animais, logo, Nietzsche faz uma reconciliação do ser humano com a natureza ao buscar a liberdade, o sim e o não, da aceitação do eterno retorno do mesmo.

O primeiro diálogo de Zaratustra é com o sol, ele se despede e diz querer levar a luz aos homens, então, ele está disposto a sair de sua solidão depois de longos dez anos, pois, cansou-se de encher-se de luz. Há uma inversão nesse diálogo, porque, Zaratustra mostra que o sol precisa ter àqueles a quem iluminar, ao invés do ser humano precisar da luz solar. Essa inversão questiona a hierarquia, pois, o que seria de um conhecedor sem poder compartilhar seus saberes? Ao longo de seus escritos, desde sua terceira extemporânea, *Schopenhauer como educador*, Nietzsche demonstra como é importante não somente repassar o conhecimento, mas que o posicionamento de um professor seria ter educandos ativos, que ultrapassem aquilo que é ensinado. Assim, o

educador, não ensina apenas conteúdos, mas a autonomia da busca, a potência no presente de criar saberes próprios, cada qual com sua solidão e inquietações. Portanto, o sol precisa daqueles que recebem sua luz e Zaratustra transbordou de luz, pode enfim, tornar-se ele próprio um astro que ilumina.

Descendo as montanhas, nos bosques, Zaratustra encontra-se com um homem velho, que o questiona sobre sua vontade de levar suas dádivas aos homens na cidade. O velho o repreende, dizendo que não leve fogo para os vales, isto é, as cidades são ingratas para os saberes de Zaratustra, o desejo da cidade está nas multidões, nos espetáculos, enquanto, o conhecimento de Zaratustra causaria estranhamento. O velho e santo aconselha que Zaratustra fique na floresta e cante e dance com animais, como ursos e pássaros, pois seria mais eficaz que os homens da cidade. Entretanto, Zaratustra não segue tal conselho e segue para a cidade para levar o entendimento sobre o super-homem.

Apesar das discrepâncias entre o que o santo e Zaratustra dizem, o velho estava correto em dizer que ninguém o ouviria na cidade. Ao levar o significado do super-homem, as pessoas na cidade não o ouvem, não querem a superação de bem e mal, desejam contrariamente, o último-homem. Essa analogia do super-homem e do último-homem, exemplifica o desejo de permanência existente na cultura desde a época da dialética socrática, o último-homem seria uma estagnação, o alívio de obter uma finalidade em comum. Assim, o último-homem, é uma leitura retilínea do ser humano, a vontade encontrada em todo o Humanismo, tornar o ser humano um modelo único a ser seguido, uma trajetória de causa e efeito com uma meta utilitária de início, meio e fim. A cultura moderna está cansada, por isso, o conforto está nessa conquista da perfeição, da finalização, da felicidade em pequenas doses, de não ter que atravessar mais nenhum abismo.

Na cidade, avista-se um equilibrista que atravessa uma corda sobre uma grande altura, faz do perigo seu labor. Nesse homem, Zaratustra enxerga a possibilidade de um super-homem, aquele que quer superar e atravessar o abismo, que deseja deixar atrás de si velhos valores rumo a novas criações. Entretanto, surge um palhaço, seu espírito de gravidade, que com risos malignos, derruba o funâmbulo para a morte. Pela admiração ao intuito de superação do equilibrista, Zaratustra promete enterrá-lo com as próprias mãos e arrasta seu corpo para sepultá-lo devidamente.

A morte do funâmbulo é bastante simbólica, isto porque, representa uma veneração que é ceifada pela queda, um mero palhaço pode desestabilizar alguém que tem muita capacidade para a transvaloração. Nietzsche repete inúmeras vezes, em diferentes épocas de sua vida, sobre a ameaça do pessimismo, qualquer impulso reativo, pode desfazer a construção de forças ativas e gerar ressentimento generalizado.

Comparando a trajetória de Zaratustra à obra inaugural de Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, interpreto o palhaço como o desejo da civilização grega do período socrático por destruir através de conceitos os impulsos desmedidos de Dioniso, que destroem simultaneamente a beleza de Apolo. Enquanto, o equilibrista seria a tragédia que morre com o racionalismo, o palhaço seria a vontade de conceituar socrático. Apesar de inicialmente a filosofia nietzschiana ver na arte trágica a perfeição artística, por ser a união perfeita dos impulsos apolíneo e dionisíaco na metafísica de artista, ela é derrotada pelas cisões feitas pela cultura racionalista que fundamentou a filosofia ocidental e moldou a cultura moderna.

Apesar da convicção por ter feito a promessa de sepultar o funâmbulo, ao sentir fome, se depara com uma casa onde bate na porta e encontra alimento e vinho, que um eremita oferece. Mas somente

Zaratustra, que está vivo, pode alimentar-se e o morto nada pode fazer, apesar de o eremita insistir que todos deveriam receber aquilo que ele oferece, não importando se é um cadáver ou não. Após esse acontecimento, Zaratustra adormece, e o diálogo com o eremita, o fizera entender que os mortos, assim como os rebanhos das multidões são rígidos e impotentes. A partir disso, o personagem decide abandonar o cadáver e as multidões, em busca de companheiros desgarrados dos rebanhos, que tem potência criadora.

Todas essas figuras, a fome, a casa, o eremita podem ser interpretados de diversas formas, essas metáforas são criativas, na medida em que, em cada leitura podem ser perspectivadas de pontos de vista diferentes. Uma possibilidade de interpretação é de que a fome é o desejo incessante, a vontade que move Zaratustra, o eremita é um solitário criador, que oferece alimento, isto é, a inquietação em Zaratustra sobre ele manipular um cadáver. Mortos não possuem fome, não são ativos para transvalorar os valores, portanto, o desejo inicial da filosofia nietzschiana, a metafísica de artista é ainda uma forma de mortificação e rebanho. Ressuscitar a tragédia seria um saudosismo de ídolos, portanto, Zaratustra ao questionar-se abandona a ideia inicial de sepultar devidamente o equilibrista, deixa de arrastar ídolos para um lado e outro, deixa de enxergar na tragédia antiga a solução para a decadência da cultura, vai em busca de novas criações a quem chama de companheiros vivos ou espíritos livres.

Apesar do abandono à metafísica ao longo de seu caminho, como em sua *Tentativa de autocrítica* (1886) — escrito inserido posteriormente no início de *O nascimento da tragédia* (1872) — persistem os impulsos, principalmente o dionisíaco, nas obras nietzschianas finais. Porém, essa continuidade não é com o intuito de fazer ressurgir a perfeição estética, mas pelo poder de multiplicidade encontrado no dionisíaco por Nietzsche, a música, a dança, o corpo, são tão fluidos quanto a vida, e

distinguem-se assim das conceituações que buscam pensamento unívoco de permanência e solidez.

Para desvencilhar-se das conceituações fixas, Nietzsche nos ensina que é necessário afastar-nos, perto das praças, dos atores, dos mercados, de sacerdotes, ou mesmo de conhecedores, somos apenas espectadores passivos de um espetáculo de conceitos morais. Em meio ao rebanho, o bem e mal, justo e injusto, belo e feio, sempre se repete como discurso acabado. Assim, a primeira ação para transvalorar seria o desejo pela solidão, afastar-se para entender a Si-mesmo e destruir a moralidade vigente. Entretanto, o desgarrar-se não é fácil, existem inúmeros obstáculos para ultrapassar, um deles é a voz do rebanho que ressoa internamente. Podemos notar a culpa da modernidade no diálogo que Zaratustra realiza com um jovem que se aventura na seção *Do caminho criador*, que se assemelha em muitos aspectos com a seção *Da árvore na montanha*:

Queres ir para a solidão, meu irmão? Queres buscar o caminho para ti mesmo? Detém-te um pouco mais e me escuta. 'Quem busca facilmente se perde. Todo isolamento é culpa': assim fala o rebanho. E durante muito tempo pertenceste ao rebanho. A voz do rebanho ainda ressoará dentro de ti. E, quando disseres 'Já não tenho a mesma consciência que vós', isso será um lamento e uma dor (Nietzsche, 2018, p. 59).

Na seção *Da árvore na montanha*, o jovem envergonha-se de seu desejo de subir a montanha, Zaratustra mostra-lhe que ele ainda tem que se fortalecer, como a árvore que cresceu na montanha, ela tem raízes profundas, por isso, o vento não a derruba. Dessa maneira, o jovem ainda não se aprofundou no Si-mesmo, almeja a liberdade, mas ainda não é livre. De modo semelhante, na seção *Do caminho criador*, Zaratustra destaca que a culpa ainda habita o jovem, há cães interiores, seus próprios demônios, que ele precisa combater para afrontar sua culpa interior. Assim, não basta o desejo de ser um criador e companheiro, é

preciso forças para não recair no rebanho, estar só pode ser uma libertação, ou apenas um martírio para reproduzir os ídolos do passado.

2.1 A solidão de rebanho

A filosofia nietzschiana se apresenta muito consciente de suas contradições, pois, o filósofo propõe justamente, que a vida é repleta de vontades contrárias ou opostas, que são motrizes das mudanças cotidianas. Em vista disso, ao tecer um elogio à solidão, Nietzsche não desconhece as solidões de rebanho, isto é, ele reconhece ao longo da história figuras solitárias que se fizeram moralizantes. Os santos, as freiras, os filósofos pessimistas, os pudicos, são para ele, desertos, quando o afastamento é reativo e ressentido, contribui apenas para definir cisões e validar que existem dois lados bem estabelecidos, impossíveis de ultrapassar. Esse perigo é experienciado pelo jovem em *Da árvore na montanha*, onde percebe que seu desejo em se transformar em espírito livre leva-o à incomunicabilidade, mesmo que ele tente explicar seu desejo pelas alturas, sua solidão gera medos:

Estando lá em cima, sempre me vejo só. Ninguém fala comigo, o gelo da solidão me faz tremer. Que quero eu nas alturas, afinal? [...] Como me envergonho do meu subir e tropeçar! Como escarneço do meu forte arquejar! Como odeio aquele que voa! Como estou cansado nas alturas! [...] Zaratustra se pôs a falar assim: Isso me parte o coração. Mais do que tuas palavras, teus olhos me falam do teu perigo. Ainda não és livre, ainda *procuras* a liberdade. Tua procura te deixou tresnoitado e insone (Nietzsche, 2018, p. 41).

No estremecimento do jovem, em sua solidão, percebemos que seu tropeçar, sua vergonha, seu ódio por aqueles que voam, são todas representações de suas forças reativas, há nele um desejo pelo conforto dos conceitos imóveis. Entender que tudo é mutável desencadeia um medo, pois, não existe segurança, o que vemos no agora já transmutou-se rapidamente. No entendimento das mudanças, há uma angústia, também chamada de nojo ou náusea nos escritos nietzschianos, que

podem nos tornar pessimistas, pois vemos que cada pequeno e grande feito é efêmero, ou pode ainda ser superador, porque possibilita que sejamos artistas continuamente, destruidores e construtores da moral. No excerto, pode-se interpretar que o ressentimento pela altura e a falta de sentido em seu desejo pela subida, é o início desse nojo que há em libertar-se, o jovem encontra-se insone, por perturbar-se com o vazio de significações. Dantes, o jovem era do rebanho, onde cada realização é vista dentro de um planejamento causal para uma finalidade maior, é assustador abandonar convicções construídas durante toda uma existência, destruir as divindades e se tornar um deus, um criador de si, longe e próximo aos outros.

2.2 *A solidão criativa e a alteridade*

Apesar de aconselhar a solidão libertadora ao longo de *Assim falou Zaratustra*, a complexidade da filosofia de Nietzsche é muito enorme, pois, é na sua relação com o outro que Zaratustra modifica-se em seu coração, surgem novas inquietações. Desde o prólogo dessa leitura, a solidão é potente enquanto movimento, isto é, uma solidão que se transmuta entre solidão-companhia-solidão continuamente. A criação é impossibilitada por convicções, quem se declara assertivo e certo não está aberto a modifica-se. Por conseguinte, o convívio com a discordância é o que move as diversas conceituações.

Se Zaratustra estivesse convicto de pregar às multidões, teria insistido em explicar o super-homem aos rebanhos, se o personagem decidisse definitivamente por sepultar o morto, passaria sua vida com alguém impotente em nome de sua promessa, se Zaratustra mantivesse seus companheiros categoricamente como aprendizes se transformaria em pastor. O grande diferencial em Zaratustra é seu movimento, ele não define valores intocáveis, ele potencializa que: se no agora algo é correto para o Si-mesmo e para os corpos, no futuro pode não ser a melhor opção para a vida. Seu intuito em ter companheiros, foi a possibilidade de que

estes o superassem, visto que, a superação é importante para o amor à vida, válido não somente para ele enquanto criador, mas para cada solitário que cria de diferentes formas:

Agora prossigo só, meus discípulos! Ide vós também agora, sozinhos! Assim desejo eu. Em verdade, eu vos aconselho: afastai-vos de mim e defendei-vos de Zaratustra! Mais ainda: envergonhai-vos dele! Talvez vos tenha enganado. O homem do conhecimento deve não apenas poder amar seus inimigos, mas também odiar seus amigos. Retribuímos mal a um professor, se continuamos apenas alunos. E por que não quereis arrancar os louros da minha coroa? [...] Agora vos digo para me perder e vos achar; e somente quando todos vós tiverdes negado eu retornarei a vós (Nietzsche, 2018, p. 74).

No excerto acima, quando Zaratustra traz novamente a vergonha, ele se posiciona entre os ídolos, não são suas falas e argumentações que devem gerir a vida de outrem, mas cada um deve libertar-se e seguir o próprio Si-mesmo, ou seja, ouvir seu corpo que é singular. Ao interpretar seus seguidores como possíveis superadores de suas palavras, Zaratustra deseja ser educador, tal como Nietzsche declara que Schopenhauer foi para ele, um potencializador, uma força para criar. Seria um desejo de angariar rebanhos, caso Zaratustra mantivesse seus companheiros na subserviência de suas doutrinas, como a religião, seria uma cisão. Ao estabelecer que devemos abandonar e permitir odiar até mesmo nossos amigos, Nietzsche revela que a vontade de destruir as discrepâncias em nossas relações com o outro é também uma maneira de definir bem e mal como uno, imutável, intocável e infinito. Uma filosofia do combate é propor-se como alguém errante, que pode ser ultrapassado a qualquer momento.

3 Considerações finais

Concluo que uma filosofia da alteridade não está na condescendência com o outro, mas no reconhecimento das forças ativas

da diversidade, em cada um que se propõe caminhar em busca de suas potencialidades. Assim, não podemos definir o fraco ou forte de maneira imutável, pois, ambos se encontram no interior de cada um, todo superador, pode tropeçar e cair por seus palhaços (espíritos de gravidade) internos.

O combate travado contra a moral não visa estabelecer valores que se tornem universais, e sim, perceber que não há significação uma para bem e mal, os conceitos não possuem um núcleo imutável. Superar a angústia desse abismo de falta de sentido, criando nossas próprias motivações mutáveis são as metas dos superadores (super-homem). Essa mutabilidade é possível somente no contato com o outro, na alteridade, pois, somos retirados das convicções internas, até mesmo, quando criadas por nós.

Assim, a alteridade, nos induz a sempre questionar nosso sim e não, desviando-nos da hegemonia, a comunicação de nossa incomunicabilidade, sendo controversas, faz com que estejamos sempre em multiplicidade. Essa alteridade traduz o movimento circular da superação, ao pensar que finalizamos algo, somos criticados e recomeçamos com outras criações de questões, como um giro numa dança com a vida.

Referências

APOLINÁRIO, José. *Ethos da criação: uma investigação a partir de Nietzsche*. Recife: Tempore, 2018.

BRUSSOTI, Marco. Ressentimento e vontade de nada. Trad. Ernani Chaves. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 8, 2000.

CAVALCANTI, Anna. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: FAPESP, 2006.

O caminho de Zaratustra e a solidão na filosofia nietzschiana

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FRANCO FERRAZ, Maria. *O bufão dos deuses*. São Paulo: N-1 edições, 2017.
- GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- KOFMAN, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 1972.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- MARTON, S. Silêncio, solidão. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 9, 2000.
- MEIRELES, Ildenilson. O Übermensch como promessa de uma nova moral. In: *Estudos Nietzsche*, v. 2, n. 2, 2011.
- MINOIS, Georges. *História da solidão e dos solitários*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Unesp, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de bolso, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2018.

Ensaio de Alteridade e Desconstrução

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador: Considerações extemporâneas III*. Trad. Claudemir Luís Araldi. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

Água viva: uma perspectiva contra colonial

Carina Duarte Blacutt¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.03>

1 Introdução

Na tradição filosófica do Brasil, os estudos a respeito da obra de Clarice Lispector comumente buscam um paralelo dos pensamentos contidos na obra da autora com filosofias europeias. Como Benedito Nunes², que traça paralelos do pensamento clariceano³, por assim dizer, com o pensamento de Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty.

A análise que apresentamos aqui é fruto de estudos realizados há alguns anos, iniciados no mestrado em filosofia na UFRJ e agora em reconstrução no doutorado da UERJ. A princípio, a ideia da dissertação nasceu de uma perspectiva de desdobramento do legado de Benedito, e oportunamente continuar o interesse em filosofia existencialista, que nos foi apresentada na graduação de filosofia da UFRJ.

Todavia, não foi esse o caminho seguido até o resultado. A pesquisa tomou forma própria e abandonou a filosofia comparada⁴ de Benedito. Os estudos da dissertação resultaram no reflexo do fascínio

¹ Doutoranda em Filosofia (UERJ).

² Nos estudos brasileiros de Clarice Lispector, *O Drama da Linguagem* se destaca nos estudos filosóficos clariceanos por desenvolver uma espécie de literatura/filosofia comparada, traçando paralelos e contrastes entre passagens na obra da autora com a filosofia existencialista europeia.

³ A ideia de um pensamento clariceano também está contida no *O Drama da Linguagem*, onde Benedito Nunes apresenta as diferenças filosóficas dos pensamentos de Clarice Lispector e dos autores existencialistas, fundamentando assim a perspectiva filosófica da Clarice Lispector.

⁴ Utilizarei então o termo filosofia comparada para compreender a especificidade da análise feita por Benedito, e todas as teorias filosóficas que bebem dessa fonte, que utilizam esse método comparativo para desenvolver pesquisas sobre as ideias filosóficas da Clarice.

pelo pensamento da desconstrução do filósofo Derrida, e suas influências nos estudos filosóficos do pensamento clariceano.

A dissertação teve como premissa um argumento principal: as personagens Lóri e Macabéa, de *Uma aprendizagem ou livro dos prazeres* e *A hora da estrela*⁵, respectivamente, são filósofas. Partindo dessa premissa, deixamos transbordar a filosofia feminina ética de Lóri e política de Macabéa. Para entender esse ponto é preciso a compreensão da possibilidade de uma filosofia da desconstrução, desenvolvida por Derrida, que pretende inverter os valores estabelecidos para fazer aparecer as filosofias que foram silenciadas.

Para o pensamento tradicional europeu, a Filosofia⁶ é a busca pela verdade a partir de uma consciência racional, o cogito cartesiano. Os enunciados verbais são classificados como verdadeiros ou falsos, analisando a função de descreverem o mundo corretamente ou não, a ideia de que o pensamento é equivalente à sua representação em palavras, a filosofia tradicional visa identificar o que é realidade e o que é discurso, separá-los e classificá-los. Esse pensamento afirma uma identidade estrutural entre refletir e dizer. Afasta o eu pensante do mundo, na medida em que o eu racional pensa o mundo, que é algo alheio ao sujeito.

A dissertação foi guiada pelo pressuposto da desconstrução dessa pretensão à verdade, que significa o sujeito pensante separado do mundo. A partir de uma reflexão, enquanto exercício de questionamento, pretendeu-se desconstruir as ideias de pensamento e de Filosofia sustentadas tradicionalmente pela corrente racionalista europeia, para dar lugar a uma filosofia que não busca estruturas imóveis para o

⁵ Ambos romances de Clarice Lispector.

⁶ Quando usado a letra maiúscula, Filosofia tem aqui o significado dos conjuntos das filosofias, ou seja, sua forma na totalidade, com todas as suas correntes filosóficas. Quando usado com letra minúscula, filosofia significa uma filosofia, uma corrente de pensamento. Assim, todos os conceitos começados com letra maiúscula têm essa noção plural, de conjunto. Ao contrário da ideia tradicional, a ideia de Filosofia aqui parte da afirmação da totalidade da diferença, e não da ideia hegemônica europeia de normatizar o que é Filosofia.

pensamento, mas sim subverte para avançar em direção à alteridade e à diferença.

A reflexão nada mais é que uma disseminação que não se deixa reduzir a uma multiplicidade de sentidos de uma palavra. Ela é uma expansão das possibilidades semânticas através dessa disseminação linguística, de infinitos efeitos semânticos, que não podem ser reduzidos a significados fechados.

A partir da inversão, processo do método da desconstrução, da ideia de filósofo enquanto ser humano pensante (*Penso, logo existo*), a pesquisa apresentou a ideia de que a filosofia pode surgir de uma personagem fictícia de um romance literário. Iniciamos na dissertação uma proposta de novo caminho, uma outra perspectiva filosófica à eurocêntrica, como de costume é filosoficamente comparada a escrita da Clarice Lispector.

O presente artigo resulta de um aprofundamento das análises do primeiro capítulo da dissertação, onde desenvolvi a respeito das ideias de desconstrução, anarquitectura, quase-conceito e personagem filósofa. E como um rio que deságua no mar revolto, esse artigo apresenta uma radicalidade necessária para pensar a filosofia no Brasil atualmente.

Por anarquitectura entende-se essa constatação da herança dos valores dominantes, seguida da inversão dessa estrutura, ou melhor, dessa arquitetura conceitual puramente racional. A anarquitectura desconstrói o purismo filosófico, admitindo que a perspectiva do sujeito parte do princípio do que é indefinível. É por ela que fundamentamos o princípio da ideia de personagens quase-conceituais, ou personagens filósofas.

Invertendo, então, a ideia de sujeito como homem ocidental, delimitado pelo seu corpo branco, totalmente separado e incorruptível pelo mundo exterior, essa pesquisa apresenta a ideia do filósofo não como homem corpóreo, mas como sujeito que expressa um pensamento

anarquitetônico. A filósofa não é a autora enquanto sujeito, eu, ser humano, mas também pode ser uma identidade que apresenta pensamento reflexivo.

Este texto que te dou não é para ser visto de perto: ganha sua secreta redondez antes invisível quando é visto de um avião em alto voo. Então adivinha-se o jogo das ilhas e veem-se canais e mares. Entende-me: escrevo-te uma onomatopeia, convulsão da linguagem. Transmito-te não uma história mas apenas palavras que vivem do som (Lispector, 2019, p. 34).

Água viva, que foi publicado em 1973, é pertencente à terceira geração modernista. Escrito por longos meses em anotações soltas como boletos para pagar, caixa de pó compacto, folhas soltas, Clarice também incluiu pensamentos do seu romance *Uma aprendizagem ou Livro dos prazeres*, e de crônicas que escreveu no *Jornal do Brasil*, para construir a personagem pintora de *Água viva*, que se expressa em um poema em prosa, caracterizado pela sua marcante fragmentação e fluidez.

A *Água viva: edição com manuscritos e ensaios inéditos*, da editora Rocco, lançada em 2019 reúne no mesmo volume os manuscritos originais de *Objeto gritante*, nome original da obra, e a versão final de *Água Viva*, revisada pela autora após longas conversas com José Américo Motta⁷. Ele relata os impasses da autora quanto às reticências de expor-se excessivamente, e as reações que poderiam acarretar dessa exposição.

Essa reunião de manuscritos é de extrema relevância para os estudiosos de Clarice Lispector. Poder conjecturar o contexto do nascimento do romance, satisfaz à perspectiva autobiográfica bastante comum nos estudiosos de Clarice. É tradicional a ideia de que o texto é resultante do autor, que corresponde a um eu pensante, fechado em uma

⁷ José Américo Motta era professor de filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. A edição com os manuscritos também contém a correspondência pessoal do professor com a autora, onde reitera as ponderações quanto ao *Objeto Gritante*. Sua intervenção foi determinante na transformação da obra até a *Água Viva*, evidente na carta de sua autoria contida na edição citada.

ideia de sujeito, de cogito. Penso, existo e logo escrevo. Ou seja, de que o pensamento contido nas obras de Clarice é correspondente ao pensamento da autora.

A ideia de que o pensamento presente nos romances é autobiográfico, refere-se diretamente ao entendimento da autora Clarice Lispector, como supostamente confessional, pode ser facilmente sustentado pelo fato de *Água Viva* conter trechos das suas colunas de jornal e outros romances, como *Uma aprendizagem*. Na carta de José Américo Motta à Clarice, presente na edição de 2019, disse o mesmo para a própria Clarice.

Tentei situar o livro: anotações? pensamentos? trechos autobiográficos? uma espécie de diário (retrato de uma escritora em seu cotidiano)? No final achei que é tudo isso ao mesmo tempo. De início, supus que o livro se situasse em uma espécie de linha como *A paixão de G. H.* (sic). Depois achei que não: estava mais perto de *Fundo de gaveta* [e] de *A legião estrangeira*. Tive a impressão de que você quis escrever espontaneamente, ludicamente, a-literariamente. Verdade? Parece que, depois de recusar os artificios e as artimanhas da razão (melhor talvez — das racionalizações), você parece querer rejeitar os artificios da arte. E despojar-se, ser você mesma, menos indisfarçada aos próprios olhos e aos olhos do leitor. Daí o despudor com que se mostra em seu cotidiano (mental e de circunstâncias), não se incomodando em justapor trechos de diversos níveis e sem temer o trivial. Falar de Deus e de qualquer coisa, sem selecionar tema, sem rebuscar forma. Sem ser “escritora”. Ser apenas mulher-que-escreve-o-que-(pré) pensa-ou-pensa-sentindo? (Lispector, 2019, p. 117-118).

Contudo, já na dissertação essa perspectiva foi rejeitada. A desconstrução pressupõe uma desvalorização dos valores dominantes na filosofia, para que um aparecimento dos valores subordinados ocorra. E isso é apenas um de seus aspectos. Trata-se de destruir este lugar que foi instituído pela moral vigente para tirar a moralidade do lugar de valores supremos, a partir do qual dominam e dão sentido a todos os valores existentes.

Isso implica necessariamente em transformar o elemento de onde nascem os valores, o princípio de avaliação e a própria maneira de ser o avaliador. Implica também na desconformidade da ideia hegemônica de autor como causa consciente de sua obra.

O que está em questão é a noção de sujeito racional consciente. Que se caracteriza pelo conjunto ou fluxo de pensamento. Por isso, não entendemos a literatura de *Água viva* como um fluxo de consciência, porque já desconstruímos a consciência como conceito, e a estamos agora repudiando.

Acontece que o pensamento primário — enquanto ato de pensamento — já tem forma e é mais facilmente transmissível a si mesmo, ou melhor, à própria pessoa que o está pensando; e tem por isso — por ter forma — um alcance limitado. Enquanto o pensamento dito “liberdade” é livre como ato de pensamento. É livre a um ponto que ao próprio pensador esse pensamento parece sem autor. O verdadeiro pensamento parece sem autor (Lispector, 2019, p. 78).

Não há qualquer interesse em comparar ou definir como alterego de Clarice a personagem da obra. Encerrar o conceito de personagem com a biografia da autora apenas aprisiona toda imensidão de maneiras e direções que o *Água Viva* propõe de possibilidades de leitura. É preciso salvar a obra do artista, do perigo do aprisionamento de seu próprio autor, para preservar a multiplicidade de entendimentos que a arte proporciona.

Na dissertação ainda não era defendida a negação absoluta da filosofia que nos antecede, porque não queríamos descartar o cogito. Tratava-se de, através da desconstrução desses valores estabelecidos, ver emergir uma filosofia antes invisibilizada por esse pensamento que domina a ideologia ao longo do processo histórico ocidental. A desconstrução da ideia tradicional predominante de autor e escritura.

Este é o trabalho e o amor de Derrida: desconstruir. “Só se desconstrói o que se ama”, diz ele. Este é seu desejo: o desejo de *fazer justiça* à

alteridade mesma, a este outro que sempre escapa, mas que a tradição filosófica sempre procurou apreender, compreender, prender. Não obstante é assim, somente assim e neste movimento duplo, de inversão e de deslocamento, no interior e do exterior, que se produz por meio dessa circulação, ao mesmo tempo fiel e violenta entre o dentro e o fora da filosofia, certo trabalho textual que proporciona um grande prazer (Haddock, 2008, p. 23).

No entanto, o ponto reflexivo que essa pesquisa se encontra está na radicalização da inversão, de forma que o método da desconstrução adotado é simultaneamente afirmado e abandonado. Afirmado por partir da inversão, fazendo jus à alteridade e ao enfrentamento do silenciamento dos pensamentos; e abandonado por chegar à conclusão da necessidade do abandono completo do método comparativo com a filosofia eurocêntrica e sua noção de sujeito racional.

Porque desconstruir é partir de do objeto a ser desconstruído. Desconstruir a filosofia europeia significa partir dela, do seu princípio como referência para desconstrução. Para a inversão se realizar de sua forma mais radical é preciso abandonar completamente a filosofia europeia, e deixar de fato falar os pensamentos silenciados. Inverter a partida do ponto de partida e iniciar então de outro pensamento para filosofar. “E eu caminho em corda bamba até o limite de meu sonho. As vísceras torturadas pela voluptuosidade me guiam, fúria dos impulsos. Antes de me organizar, tenho que me desorganizar internamente” (Lispector, 2019, p. 24).

Derrida, efetivamente, ensina um método de extrema importância para a Filosofia. Mas é preciso inverter o amor ao que se desconstrói. Ver o ódio e a fúria como possibilidade de destruição do pensamento normativo racionalista e construção de uma filosofia do futuro. Refletir profundamente a respeito da noção de sujeito, de escritura, de literatura, de filosofia, de interação com a natureza e de deus.

O caminho que tomo agora caracteriza-se por um viés mais que desconstrutivo do pensamento tradicional, parte de outro princípio filosófico, o princípio da filosofia dos povos originários. Esse conhecimento profundo a respeito da natureza, da linguagem, da fúria como forma de resistência e da sacralidade da relação com os outros animais.

- Não era um cão! Quantas vezes tenho de lhe dizer isso? É o único jeito de compreendê-lo. O único jeito! Foi “ele” que brincou com você.
- Você sabia que tudo isso estava acontecendo antes de eu lhe contar? Vacilou um momento antes de responder.
- Não, depois que você me contou eu me lembrei de como você estava estranho. Eu desconfiava de que você estava bem porque você não parecia assustado.
- O cão brincou mesmo comigo como eles dizem?
- Que diabo! Não era um cão! (Castañeda, 2000, p. 570-571).

Retornamos, então, às ideias xamânicas, apresentadas a mim por colegas na época da graduação, quando fui presenteada com os livros de Carlos Castañeda⁸ e a sua filosofia. A sapiência de se despir completamente da superioridade racional branca e ter igualdade com os animais. Esse conhecimento que é possível beber em *Água viva*.

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir de nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficaram gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte (Kopenawa, 2010, p. 75)

⁸ *A erva do diabo*, de Carlos Castañeda, foi um livro determinante para os caminhos dos conhecimentos filosóficos xamânicos dos povos originários. A obra é escrita a partir da dissertação de mestrado do autor na Universidade da Califórnia, Castañeda descreve a utilização da planta *Datura innoxia* (popularmente conhecida como “erva-do-diabo”) em rituais mágicos de origem ameríndia. Rememorar esse contato filosófico da juventude também faz parte de um movimento de resgate de um pensamento que por anos passou à margem dos muros da academia. Sendo passados quase que clandestinamente em bares e becos pelos estudantes de filosofia da UFRJ.

Pretendemos aqui colocar em questão a delimitação rígida, tradicional, entre filosofia e literatura. Problematizar todo desencarrilhar desse trem conceitual racional, que aprisionou o conceito em palavras, com a finalidade de separá-las clara e distintamente. Que encerrou a pessoa na ideia de sujeito pensante, fechado e distinto do mundo que o cerca. Deixar transbordar os encontros das águas dos povos oprimidos com as de *Água viva*, e ver o desaguar de uma outra filosofia, que nos abre outros caminhos.

Partir das filosofias dos povos originários, por séculos exterminadas pelos europeus. Consolidar um pensamento ativamente colaborativo na construção de um novo mundo pós-pandêmico, onde a natureza não seja vista como mero objeto de racionalização, manipulação e consumo, mas um ser vivo ativo e senciente. Um encontro das águas de *Água Viva* com Kopenawa, Nego Bispo e pensamento andino. Estruturar uma outra filosofia nas academias no Brasil, resgatando os pensamentos dos povos ameríndios pré-coloniais. O futuro é ancestral⁹.

2 Filosofia e/ou literatura, um novo método contra colonial

Meu último nome, Kopenawa, veio a mim muito mais tarde, quando me tornei mesmo um homem. Esse é um verdadeiro nome yanomami. Não é nem nome de criança nem um apelido que outros me deram. É um nome que ganhei por conta própria. Na época, os garimpeiros tinham começado a invadir nossa floresta. Tinham acabado de matar quatro grandes homens yanomami, lá onde começam as terras altas, a montante do rio Hero u. A Funai me enviou para lá para encontrar seus

⁹ RIBEIRO, Katiúscia. *O futuro é ancestral*. 2020. Disponível em <https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/o-futuro-e-ancestral>.

Katiúscia Ribeiro, mestra e doutora em Filosofia Africana pela UFRJ. Nesse artigo ela apresenta a ideia da ancestralidade como categoria de reconhecimento no modo de assentir a ontologia do sujeito negro. Foram em nossas conversas filosóficas, nas encruzilhadas da vida, que ela me presenteou com a referência filosófica de Nego Bispo, na qual me aproprio aqui para interlocução e construção de um pensamento contra colonial em *Água Viva*.

corpos na mata, no meio de todos aqueles garimpeiros, que bem teriam gostado de me matar também. Não havia ninguém para me ajudar. Tive medo, mas minha raiva foi mais forte. Foi a partir de então que passei a ter esse novo nome.

Só os espíritos xapiri estavam do meu lado naquele momento. Foram eles que quiseram me nomear. Deram-me esse nome, Kopenawa, em razão da fúria que havia em mim para enfrentar os brancos. O pai de minha esposa, o grande homem de nossa casa de Watoriki, ao pé da montanha do vento, tinha me feito beber o pó que os xamãs tiram da árvore yãkoana hi.

Sob efeito do seu poder vi descer em mim os espíritos das vespas kopena. Disseram-me: “Estamos com você e iremos protegê-lo. Por isso você passará a ter esse nome: Kopenawa!”. Esse nome vem dos espíritos vespa que beberam o sangue derramado por Arowë, um grande guerreiro do primeiro tempo. Meu sogro fez suas imagens descerem e as deu a mim com seu sopro de vida. Foi então que eu pude ver esses espíritos vespa dançarem pela primeira vez. E quando contemplei também a imagem de Arowë, de quem só tinha ouvido o nome até então, disse a mim mesmo: “Haixopë! Então foi esse antepassado que pôs em nós a coragem guerreira! Esse é o verdadeiro rastro daquele que nos ensinou a bravura!” (Kopenawa, 2010, p. 73).

Pensamos que é responsabilidade das pesquisas filosóficas colocar em questão as consequências do pensamento de separação do eu e do mundo, que gera a objetificação da natureza e todas as suas implicações para atender o pensamento desenvolvimentista, resultante da filosofia racional europeia.

Vejo a fúria dos impulsos viscerais: vísceras torturadas me guiam. Não gosto do que acabo de escrever — mas sou obrigada a aceitar o trecho todo porque ele me aconteceu. E respeito muito o que eu me aconteço. Minha essência é inconsciente de si própria e é por isso que cegamente me obedeco (Lispector, 2019, p. 35).

Com a fúria de quem adentra a mata em busca de seus mortos, pretendemos adentrar os muros das academias filosóficas e enfrentar a hegemonia que torturou e exterminou outros pensamentos, proporcionando um violento epistemicídio.

Minhas desequilibradas palavras são luxo de meu silêncio. Escrevo por acrobáticas e aéreas piruetas — escrevo por profundamente querer falar. Embora escrever só esteja me dando a grande medida do silêncio. E se eu digo “eu” é porque não ousou dizer “tu” ou “nós” ou “uma pessoa”, sou obrigada à humildade de me personalizar me apequenando mas sou o és-tu.

Sim, quero a palavra última que também é tão primeira que já se confunde com parte intangível do real. Ainda tenho medo de me afastar da lógica porque caio no instintivo e no direto, e no futuro: a invenção do hoje é meu único meio de instaurar o futuro. Desde já é futuro, e qualquer hora é hora marcada. Que mal tem eu me afastar da lógica? Estou lidando com a matéria-prima. Estou atrás daquilo que fica atrás do pensamento (Lispector, 2019, p. 24).

E se escrevo pensamos, na primeira pessoa do plural, é justamente pelo motivo que desenvolveremos nesse artigo e futuramente na tese de doutorado. O que se arrisca aqui como teoria e modo de escrita é a rejeição completa ao eu, não se apequenar mais e sim, com fúria, se afastar da lógica cartesiana.

A partir da perspectiva filosófica de Lóri como filósofa também de *Água viva*, é possível desenvolver um aprofundamento e fundamentação da crítica da filósofa de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. O cavalo selvagem interior de Lóri¹⁰, em *Água viva*, é deixado livre e corre fogo.

Sim, esta é a vida vista pela vida. Mas de repente esqueço o como captar o que acontece, não sei captar o que existe senão vivendo aqui cada coisa que surgir e não importa o quê: estou quase livre de meus erros. Deixo o cavalo livre correr fogo. Eu, que troto nervosa e só a realidade me delimita (Lispector, 2019, p. 28).

¹⁰ Existe um ser que mora dentro de mim como se fosse casa dele, e é. Trata-se de um cavalo preto e lustroso que apesar de inteiramente selvagem — pois nunca morou antes em ninguém nem jamais lhe puseram rédeas nem sela — apesar de inteiramente selvagem tem por isso mesmo uma doçura primeira de quem não tem medo: come às vezes na minha mão (Lispector, 1998, p. 28).

O cavalo de Lóri em *Água viva* ultrapassa os limites das palavras, do aprisionamento da realidade pelo conceito. A filósofa aprofunda a noção de necessidade de contato físico com os animais para entender que não é possível substituir uma coisa por um conceito. A busca pelo “it” das coisas é a busca pelo entendimento do que é chamado pré-pensamento, ou aquilo que resiste à conceitualização racional.

Aproximar-se dos animais, da natureza, uma atividade pensada como possibilidade de percepção dos instintos animais dos seres humanos, negados pela visão da superioridade humana respaldada em sua racionalidade. Se despir da vaidade da racionalidade e toda sua herança não é tarefa fácil.

Preciso sentir de novo o it dos animais. Há muito tempo não entro em contato com a vida primitiva animálica. Estou precisando estudar bichos. Quero captar o it para poder pintar não uma águia e um cavalo, mas um cavalo com asas abertas de grande águia. Arrepio-me toda ao entrar em contato físico com bichos ou com a simples visão deles. Os bichos me fantasmizam. Eles são o tempo que não se conta. Pareço ter certo horror daquela criatura viva que não é humana e que tem meus próprios instintos embora livres e indomáveis. Animal nunca substitui uma coisa por outra (Lispector, 2019. p. 48).

A filosofia contida em *Água viva* nos ajuda a pensar um novo entendimento, que nos auxilia a refletir a situação existencial do Brasil de hoje, de desigualdades sociais, desastres ambientais, pandemias e isolamento social, incluindo com ênfase o aumento da miséria.

Para se abrir a possibilidade da existência de futuro mais justo é preciso perceber que o resultado da separação do eu racional daquilo que ele pensa, e, por consequência, escreve, foi um equívoco e precisa ser bravamente combatido. Utilizar-se da fúria de Kopenawa, por exemplo, para combater o pensamento eurocentrado e deixar transbordar um outro pensamento, da coragem guerreira de quem enterra seus mortos e luta contra a colonização e o epistemicídio.

Foi nessa época que vi os espíritos pela primeira vez. Era noite, e o calor do fogo me adormecia aos poucos na rede de minha mãe. Passado algum tempo, as imagens dos *xapiri* começaram a descer em minha direção. Faziam com que eu me tornasse um fantasma e me enviavam o sonho. Um caminho de luz se estendia então diante de meus olhos, e seres desconhecidos vinham ao meu encontro. Parecia surgir de muito longe, mas eu conseguia enxergá-los. Pareciam humanos minúsculos, com os cabelos cobertos de penugem branca e uma faixa de rabo de macaco cuiú-negro amarrada ao redor da testa.

Aproximam-se bem devagar, mergulhadores numa luz ofuscante, agitando folhas de palmeira *hoko si* amarelas. Com enfeites de caudas de arara-vermelha e uma profusão de buquês de penas *paixi* brilhantes e coloridas nos braços, cobertos de urucum, lançavam gritos ensurdecedores, como um grupo de convidados chegando a uma festa *reahu*¹¹ (Kopenawa, 2010, p. 89).

Kopenawa analisa a diferença de perspectiva dos brancos, e sua prática de dar nomes, e a perspectiva dos Yanomamis com relação aos nomes e as palavras escritas. Abrir espaço para pensar uma perspectiva Yanomami é conversar com gritos ensurdecedores do coletivo.

Antes de os brancos aparecerem na floresta, distribuindo seus nomes a esmo, tínhamos os apelidos que nos davam nossos familiares. Porém, entre nós, não são nem as mães nem os pais que dão nome às crianças. Estes só se dirigem a seus filhos pequenos com o termo “õse!” [filho/filha], os quais chamam ambos de “napa!” [mãe]. Mais tarde, quando crescerem, chamaram ao pai de outro modo: “h^wapa!” [pai!]. São os membros da família, tios, tias ou avós, que atribui o apelido a criança. Em seguida, as outras pessoas da casa que o escutaram começam a usá-lo. Depois, a criança cresce com esse apelido e aos poucos ele se espalha de casa em casa. Quando se torna adulta, o nome acaba ficando associado a ela. Assim, chamaram a um dos irmãos da minha mulher de Wari, porque quando era pequeno resolveu plantar de brincadeira uma árvore wari mahi atrás de sua casa. Minha mulher foi apelidada Rããsi, “Doentia”, pois ficava enferma a maior parte do tempo. Outros de nós se chamam Mioti, “Dorminhoco”, Mamoki orei, “Olhos grandes”, ou Nakitao, “Fala alto”.

¹¹ Reahu, festa fúnebre que acontece no máximo uma vez por ano, na ocorrência de uma morte considerada não-usual, resultado de um tipo de acidente místico. Rica de simbolismos, a festa expõe, à luz de nossos dias, a relação com os brancos.

Contudo, na idade adulta, gente de longe, por maldade, às vezes acrescenta outros apelidos aos da infância. Mas essas são palavras muito feias. Fazem isso só para maltratar as pessoas que designam, pois entre nós é um insulto pronunciar o nome de alguém em sua presença ou diante dos seus. Assim é. Não gostamos de ouvir nosso nome, nem mesmo nosso apelido de criança. Isso nos deixa furiosos de verdade. Ese alguém o pronunciar em voz alta, vingamo-nos em seguida, fazendo o mesmo. É assim que trocamos insultos, expondo nossos nomes aos ouvidos de todos. De modo que, aceitamos ter nomes, contanto que fiquem longe de nós. São os outros que os usam, sem que saibamos. Mas acontece às vezes de apelidos de infância serem pronunciados na presença das crianças. Porém, assim que elas começam a crescer, isso deve acabar. Na adolescência, ninguém quer mais ouvir esses apelidos. A pessoa fica furiosa de ouvir seu nome ser pronunciado; tem vontade de se vingar e fica muito brava (Kopenawa, 2010, p. 70-71).

O contraste com a cultura ocidental europeia é notável. Toda uma tradição branca de valorização de nome e sobrenome, como pressuposto de relações familiares e valorização. Se pensarmos também toda cultura brasileira, que herda essa importância na razão de dar nomes, e escolhe o nome da criança mesmo antes dela nascer. Para isso são realizados exames de ultrassom para saber o sexo da criança. Toda uma ciência tecnológica voltada para o sustento da classificação de nome, e claro, de gênero.

Con los cuerpos marcados por el colonialismo, las mujeres hemos recorrido la historia, relacionándonos unas con otras y relacionándonos como mujeres con los varones, también. Estas relaciones, que se han dado en el contexto de un colonialismo interno, tienen por resultado un comportamiento colonial en el erotismo, el deseo, la sexualidad, el placer y el amor, por supuesto (Paredes, 2010, p. 54).

Podemos nos perguntar, seria consequência da valorização exacerbada do eu, essa que dá nome e consome, que utiliza a natureza para produzir uma cultura de descarte, a pandemia? É importante cogitar que sim. Pensar no isolamento social em paralelo com o afastamento racionalista do eu e o mundo.

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazer os escutar a voz dos *xapiris*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e as filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância (Kopenawa, 2010, p. 70-71).

Perceber que a natureza é um organismo vivo, para entender que ela também exerce seu amor e sua fúria. Afinal, até quando nós, seres humanos, continuaríamos a destruir sem realmente pensar em consequências? Criamos muletas ideais para as políticas públicas como o conceito de desenvolvimento sustentável, mas continuamos insistindo na instrumentalização da natureza para desenvolver na verdade mais acúmulo de capital. Toda a herança do desenvolvimento racional, pai do capitalismo, ainda não foi de fato abandonada.

O princípio de desenvolvimento é sustentado filosoficamente pelo pilar da ideia de sujeito que vive na natureza, e não com ela. É um pensamento de separação e não de integração, onde o indivíduo está desconectado do planeta e o vê apenas como um meio ambiente alheio ao seu corpo, ou constituição de si.

O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta. Só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguir em seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles, por isso os brancos as desconhecem desde sempre (Kopenawa, 2010, p. 75-76).

Segue a necessidade do sistema capitalista de fundamentação da ideia de desenvolvimento sustentável, para utilizar a natureza com a

finalidade de continuar o desenvolvimento científico proporcionado pela consolidação do sistema de produção e consumo.

A lógica da instrumentalização da natureza para a produção científica se dá também no campo da linguagem. Assim, como o ser humano utiliza o minério para fabricação de armas, cria palavras para matar ideias. O epistemicídio é uma realidade das filosofias dos povos originários. O que pretendemos aqui é dar voz a um pensamento à prova de bala das armas de fogo do branco.

Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designar-la (Cusicanqui, 2010. p. 19).

3 Contra colonialismo

Mas há também o mistério do impessoal que é o “it”: eu tenho o impessoal dentro de mim e não é corrupto e apodrecível pelo pessoal que às vezes me encharca: mas seco-me ao sol e sou um impessoal de caroço seco e germinativo. Meu pessoal é húmus na terra e vive do apodrecimento. Meu “it” é duro como uma pedra-seixo.

A transcendência em mim é o “it” vivo e mole e tem o pensamento que uma ostra tem. Será que a ostra quando arrancada de sua raiz sente ansiedade? Fica inquieta na sua vida sem olhos. Eu costumava pingar limão em cima da ostra viva e via com horror e fascínio ela contorcer-se toda. E eu estava comendo o it vivo. O it vivo é o Deus.

Vou parar um pouco porque sei que o Deus é o mundo. É o que existe. Eu rezo para o que existe? Não é perigoso aproximar-se do que existe (Lispector, 2019, p. 36).

O pensamento contra colonial é um enfrentamento ao pensamento eurocêntrico hegemônico. Porque é preciso enfrentar o status quo para modificar a realidade, e agir efetivamente contra o

presente momento de opressão e extermínio das classes menos favorecidas, por questões de raça, gênero ou econômica.

O “it”, esse deus vivo que é o mundo, em *Água viva* traz a ideia de um impessoal imanente, oposto ao pessoal hegemônico. A transcendência não está na ideia de ostra, mas na aproximação real do que existe, da experiência do horror e do fascínio do it, que é a ostra, o cavalo, a natureza, deus. Esse caroço duro e germinativo que brota em *Água viva* também brota em Nego Bispo.

O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais. Como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos (Santos, 2015, p. 38-39)

Antônio Bispo dos Santos, Nego Bispo, traz a visão dos quilombolas sobre a colonização, a resistência contra o racismo e a luta por uma vida de equilíbrio com a diversidade de formas de existir, se organizar e entender o mundo, o que ele chama de biointeratividade.

Em *Colonização, quilombos: modos e significações*, compreende por colonização os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, dominação e até de substituição de uma cultura pela outra, sem ter em conta o território físico-geográfico em que essa cultura se apresenta.

Por outro lado, contra colonização se aplica a todos os processos de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as semânticas e os modos de vida praticados nesses territórios. “Aliás não quero morrer. Recuso-me contra “Deus”. Vamos não morrer

como desafio?” (Lispector, 2019, p. 79). Resistência à colonização das ideias de “Deus”, linguagem e interação com a existência.

E tudo isso não implica necessariamente no problema da existência ou não existência de um Deus. Estou falando é que o pensamento do homem e o modo como esse pensar-sentir pode chegar a um grau extremo de incomunicabilidade — que, sem sofisma ou paradoxo, é ao mesmo tempo, para esse homem, o ponto de comunicabilidade maior. Ele se comunica com ele mesmo” (Lispector, 2019, p. 76).

O ataque às identidades individuais e coletivas, aos valores socioculturais dos povos originários durante o processo de escravização no Brasil começa pela tentativa de substituição do paganismo politeísta pelo cristianismo monoteísta. As visões da natureza como deidade e a bio interação eram postas como inferiores intelectualmente, esteticamente como feias, religiosamente tidas como sem espírito, sexualmente criminalizada ou fetichizada, culturalmente como selvagens.

Em uma conversa entre a filósofa de *Água viva* e os pensamentos dos povos originários, talvez chegassem à conclusão de que esse pensar-sentir, que não se encerra em palavras como Deus ou autor, que não obedece a normas de escritas estáticas, que afirma a força vital que há na natureza, foi perseguido por ser contra colonial.

Um horizonte que também pareceu bastante oportuno, por conta da ideia de inversão e a possibilidade de pensá-la na questão de gênero, é Pachamama, a deidade dos povos andinos. Pensar a natureza como divindade sem gênero, o “it” em *Água Viva*, pode abrir novos caminhos para a perspectiva filosófica no Brasil.

De acordo com a Consciência Pachamama, a vida humana contém em si mesma, relações com outros seres vivos. A vida humana somente se realiza e perdura coletivamente, se, e somente se, em simbiose com outros seres vivos, humanos e não humanos.

Nos Andes, a Consciência Pachamama se realiza com as vivências conjugadas de ayllu e de ayni, integradas como Viver em Plenitude, ou, dito de outra forma, como Harmonia com a Natureza (Moraes, 2018).

No quéchua, *ayni* refere-se ao conceito de reciprocidade ou mutualismo entre as pessoas das comunidades das montanhas andinas ou à prática deste conceito. O nome *Ayllu* representa a forma de organização social inca, especialmente nas regiões da Bolívia e Peru. Cabia ao chefe do *ayllu*, conhecido como *kuraka*, fazer uma divisão igualitária dos alimentos produzidos e auxiliar os membros de seu *ayllu* que enfrentassem dificuldades.

Não há qualquer idealização de bom selvagem na filosofia aqui exposta. Afinal, o império Inca, como a própria designação de império carrega, também é fruto da relação com a colonização espanhola. A conquista espanhola interferiu diretamente nos conflitos dos povos originários, promovendo uma perseguição aos povos *Aymara*.

Assim como colaboraram para a estruturação do império, oitenta anos depois, os espanhóis colocaram fim a essa experiência. O desmantelamento precoce desse Estado Inca dificulta a análise exata dessa sociedade, mas é sabido que tinha uma organização autoritária, baseadas nos princípios de igualdade e justiça, proibindo a propriedade privada.

O que Moraes chama de *Consciência*¹² *Pachamama*, onde todos os seres estão em simbiose e harmonia com a natureza, *Água viva* e *Nego Bispo* chamam de *bio interação*. Pensar uma deidade natural resulta na interação horizontalizada e de respeito com a natureza.

El paradigma que encarnan los indígenas en resistencia no sólo exige un gesto externo de respeto por la diversidad cultural. No bastan las palabras, mucho menos aquellas que disfrazan y encubren, para adornar los discursos del poder. Es hora de empezar a descubrir a la india y al “salvaje” que todos y todas tenemos en nuestro interior, porque si se piensa en la solidaridad como un gesto de favor y desde afuera, estaríamos reproduciendo la labor misionera y civilizatoria de quienes

¹² Como essa pesquisa pretende uma crítica frontal à ideia tradicional de construção de eu, de sujeito e de consciência, não utilizaremos aqui o termo consciência, como utilizado por Moraes, mas sim filosofia *Pachamama*.

nos antecederon: del MNR a Evo Morales, remontándonos a la cristianización de la colonia temprana y a la violenta labor expropiadora de la etapa oligárquica (Cusicanqui, 2013, p. 5)

É preciso mais que um gesto de respeito, assim salientou Silvia Cusicanqui. É preciso que abandonemos os discursos do poder hegemônico na sua totalidade. A solidariedade não pode ser vista como um favor, do contrário continuaremos reproduzindo o trabalho missionário e civilizatório da colonização.

Julieta Paredes interpreta como colonialismo interno, e que se encontra na estrutura da ideologia no Brasil. A herança da invasão colonial, que se perpetua no desprezo, na exclusão, no racismo e no machismo com relação aos pensamentos dos povos originários, se expressa quando não são considerados como filosofia. Como se a filosofia fosse propriedade privada do ocidente colonizador.

Estos nuevos colonizadores, que desde la república han construido sus estructuras de privilegios, son los que se convirtieron en los modernizadores del Estado; ellos son los que querían seguir creyendo que lo indígena estaba recluido a las áreas rurales (Paredes, 2010, p. 52).

A herança do liberalismo na academia de filosofia, com seus princípios de liberdade, igualdade e fraternidade só para os homens e burgueses demonstra que não tem a mínima intenção de igualar os espaços acadêmicos e que irá enfrentar todos os espaços conquistados por esses pensamentos com termos pejorativos como lacração ou moda superficial.

4 Considerações finais

Apresentamos aqui uma perspectiva alternativa ao que é feito nas pesquisas acadêmicas com relação à literatura de Clarice Lispector. A partir das ideias apresentadas em *Água viva* promovemos um encontro

com pensamentos dos povos ameríndios para brotar a semente de uma nova filosofia.

Dessa conversa muitos leques se abriram para o desenvolvimento na tese de doutorado. Um desenvolvimento maior da ideia de feminismo comunitário e bio interação para a consolidação de uma nova perspectiva filosófica produzida nas academias brasileiras de filosofia.

A ideia da conversa entre as filósofas de Clarice com a filosofia contra colonial, para desenvolver uma filosofia da bio interação, modifica substancialmente os caminhos até agora trilhados por essa pesquisa. Uma reviravolta de perspectiva se tornou efetiva.

Como conclusão essa direção abre uma nova reformulação, radicalizando diálogos com filosofias silenciadas para problematizar a linguagem e o próprio conceito de literatura. Abrindo assim uma nova abordagem dos pensamentos contidos nas personagens filósofas de Clarice Lispector.

Não pretendemos desconstruir aqui o colonialismo, mas combatê-lo. Afirmar uma filosofia das personagens de Clarice Lispector sem partir de referências europeias, abordando esse pensamento apenas para compreender os motivos do epistemicídio acadêmico aos pensamentos originários. Como colocou Paredes em entrevista Quipos Podcast: “Não somos alunas da Europa”.

Referências

CASTAÑEDA, Carlos. *A erva do diabo*. 15. ed. Rio de Janeiro: Record. 2000

CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexión sobre práticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón. 2010.

CUSICANQUI, Silvia. *Del MNR a Evo Morales: disyunciones del Estado colonial*. 2013.

FALLEIROS, G. *Dialética perspectivista anarcoindígena*. Monstro dos Mares, 2017.

KLEIN, Herbert S. *Bolívia: do período pré-incaico à independência*. Trad. Alberto Alexandre Martins e Maria da Glória P. Kok. São Paulo: Brasiliense, 2004.

KOPENAWA, Davi. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

LISPECTOR, Clarice. *A Hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

LISPECTOR, Clarice. *Laços de Família*. Rocco, 1998.

LISPECTOR, Clarice. *Outros escritos*. Org. Teresa Montero e Lícia Manzo. Rio de Janeiro: Rocco, 2005

LISPECTOR, Clarice. *Clarice na cabeceira: romances*. Org. José Castello. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

LISPECTOR, Clarice. *Entrevistas*. Coleção Encontros. Org. Evelyn Rocha. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2011.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Org. Pedro Karp Vasquez. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.

MORAES, Germana de Oliveira. *Harmonia com a natureza e direitos de Pachamama*. Fortaleza: UFC, 2018.

MOSER, Benjamin. *Clarice, uma biografia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

NUNES, Benedito. *O Drama da Linguagem*. Ática, 1995

PAREDES, Julieta. *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitário*. La Paz: Cooperativa El Rebozo, 2010.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015

TAVARES, Renata. *Do silêncio à liberdade: Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: União da Vitória – PREFAFIUV, 2017.

A linguagem e o vivente: crise da imanência e crise ecológica

Céline Marie Agnès Clément¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.04>

1 Introdução

Estamos no mês de fevereiro de 1985, no parque nacional de Kadahu, na Austrália. A filósofa Val Plumwood acaba de sobreviver, contrariando todas as expectativas, a um ataque de crocodilo.

É esta experiência que ela conta no seu livro *The Eye of the crocodile* (2012), a experiência da tomada de consciência íntima e violenta de seu pertencimento ao ciclo da vida e da morte, ao mesmo título que qualquer outra presa que o crocodilo poderia ter escolhido.

Para Plumwood, que reivindica aqui as grandes narrativas dos aborígenes australianos, esse crocodilo é um *trickster*, uma criatura que julga impiedosamente a pretensão dos seres humanos de viver extraídos do mundo natural.

Certamente a filósofa, já crítica do antropocentrismo, sabia da sua condição humana bem pouco excepcional. Mas o que ela tinha teorizado, elaborado intelectualmente, se tornou, no momento do ataque, “um momento de verdade”, o momento de compreensão profunda da artificialidade de nossa separação radical da natureza. O crocodilo vem, da noite dos tempos, lembrar a Val Plumwood que não

¹ Mestre em filosofia pela Universidade de Dijon (França), e pela Universidade de Goiás. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Goiás.

somos somente pessoas, mas também somos presas, também somos um elemento na cadeia da vida e da morte.

O antropocentrismo e o humanismo moderno eliminaram essa parte da nossa identidade e dividiram o mundo de maneira dualista, estabelecendo oposições, em que há um lado onde a humanidade domina e controla o outro lado, o do resto inteiro dos viventes, com os quais não temos relações senão de predação e utilização. O crocodilo veio e Plumwood vivenciou ser ao mesmo tempo pessoa e presa, e essa vivência a levou a defender a possibilidade, a necessidade mesmo de viver simultaneamente nesses dois mundos paralelos, de viver plenamente nossa real condição de ser interligado na grande cadeia da vida. No texto *The wisdom of the balanced rock: the parallel universe and the prey perspective*, que integra o livro *The eye of the crocodile*, ela insiste: “Temos que aprender a enxergar em ambos os mundos, porque vivemos em ambos. Se não percebermos que vivemos em ambos os mundos, corremos o risco de sofrer sérios danos” (Plumwood, 2012, p. 35, tradução minha). Mas como fazer isso? Num outro texto, intitulado *Nature in the activevoice*, Plumwood já indica um caminho, ela convida a pensar outramente, isto é, para além desse reducionismo dualista:

Suponhamos que, ao invés de dividir e denegrir a inteligência do mundo não humano [...] comecemos por tentar enxergar a criatividade e a agentividade do mundo outro que humano [...]. Por mais que ela ajude a revelar a maravilhosa criatividade da vida, a ciência tem sido muito ambígua na transmissão da mensagem da teoria evolutiva, devido ao seu compromisso ideológico com o reducionismo e à confusão desta perspectiva antropocêntrica estreita com a racionalidade (Plumwood, 2021, tradução minha).

Essa possibilidade de passar de um mundo ao outro, de reanimar o mundo que foi apagado pela objetividade e o antropocentrismo, Val Plumwood a vê principalmente na linguagem, na escrita e nas narrativas.

A linguagem é riquíssima de potencialidades de (re)pertencimento ao mundo. A própria filósofa se automeceu Plumwood referindo-se à montanha onde ela construiu a sua casa. A escrita ou, talvez mais amplamente, as narrativas permitem projetar um horizonte que não seja um horizonte antropizado, mas, ao contrário, animal, vegetal e mesmo mineral, um devir mais largo e mais rico do que o que o humanismo dualista oferece.

Esse desvio pela obra Val Plumwood não é casual, nem se deve ao mero prazer de convocar uma pensadora tão instigante. Essa breve apresentação nos permite ilustrar nosso objetivo aqui, que é o de mostrar, num primeiro momento, a relação fundamental entre a linguagem e a possibilidade de viver de maneira sincrônica como o mundo e no mundo, a possibilidade de superar a condição de presa ao convocar, simbolicamente, na linguagem, o predador.

Num segundo momento, pretendemos mostrar como o afastamento do mundo, que se fez pelo domínio da natureza, mas também pela perda da linguagem como invocação do vivente em favor de uma narrativa antropocentrada, participou da atual crise ecológica e do surgimento desse período que tem sido chamado de antropoceno.

Enfim, retomando Plumwood, apostaremos na criação de novos paradigmas, múltiplos, diversos, não dualistas que permitem um reencantamento do mundo. A criação desses novos paradigmas pode vir do resgate das narrativas dos povos autóctones, mas também da nossa criatividade, através da literatura, de uma literatura que valorize várias perspectivas além da humana. Sobre esse último ponto, nos deteremos brevemente no discurso da ganhadora do Prêmio Nobel de Literatura, Olga Tokarczuk, intitulado *O narrador terno* (2020b), no qual ela convida à elaboração de um narrador que dá a ouvir todas as vozes, humanas e não humanas, numa mesma narrativa.

2 Linguagem e lugar, antes da crise da imanência

Jean-Christophe Cavallin, num magnífico ensaio intitulado *Valet Noir, vers une écologie du récit* (2021), apresenta o que poderíamos chamar de uma arqueologia da literatura. Ele sustenta a tese da ligação essencial entre a linguagem e os rituais de evocação/invocação do lugar. Cavallin, retomando a autora George Sand falando do camponês do Berry, repete “ele semeia e consagra”, destacando a relação entre a cultura e a cultura da terra, o *homo laborans* e o *homo orans*. Aliás, ele destaca a relação etimológica entre o paganismo e seus mitos dos lugares e a página, que vai logo substituir o sagrado do lugar pelo sagrado do livro.

A palavra *paganismo* vem de *pagus*, o que significa o pedaço de terra cultivado pelo camponês. A mesma palavra dará origem a página — a página sagrada da leitura bíblica e depois a página dos romances. Em poucos séculos, o Ocidente passou do culto do *pagus* à cultura da página, da religião dos lugares à religião do livro. A linguagem ritual, como já apontava Plumwood, torna possível domar o medo, manter o lugar, este lugar-mundo, o topocosmo com o qual e no qual o homem deve tentar viver em sincronia, respeitando as estações e os ciclos naturais.

A vida do homem é precária. Adjetivo que se relaciona etimologicamente com a palavra prece. O abandono da terra em favor da página e da liturgia como que cria a precariedade, que acaba por ser o próprio da vida na página, e que a prece terá por função aliviar com alguma promessa. O homem vive então de preces. E assim, é tão somente pela linguagem — é nas orações, nos rituais, nos preceitos e leis, nos ditos e também nos romances e poemas que é dado a ele convocar os elementos, celebrar o lugar, cantar o mundo para (tentar) melhor viver. A linguagem, portanto, está intimamente relacionada ao habitar o mundo.

Da mesma maneira que o homem canta o mundo, nos tempos ritualísticos, da mesma maneira que a imaginação é uma forma de

produzir uma relação com a realidade, da mesma maneira que o homem é uma espécie fabulista, segundo o famoso ensaio de Nancy Huston (2008), ele também participa de um mundo que é em si mesmo narrativo. O vivente tem um caráter dialógico e a terra e os seus habitantes formam um tecido narrativo “onde inúmeras histórias são contadas de vários modos, desde traços a sinais e símbolos expressivos. A vida agita-se com uma multiplicidade de diálogos entre incontáveis indivíduos de espécies conhecidas e desconhecidas” (Plumwood, 2021).

São várias as cosmologias que destacam esse diálogo do homem com o resto dos seres, cosmologias hoje em dia cada vez mais valorizadas pelo trabalho de antropólogos como Viveiros de Castro, Tim Ingold, Deborah Bord Rose ou ainda Eudardo Kohn e seu famoso livro *How forests think* (2013). Porém, essa abordagem é recente e o abandono do lugar e de seu canto foi e ainda é para muitos uma condição de pertencimento, uma marca da modernidade científica.

Mas Cavallin, por seu lado, insiste também sobre uma problemática ligada à linguagem ela mesma, anterior ao nascimento da ciência e ao surgimento do homem moderno. Essa problemática levou a uma crise da imanência, a qual, como tentaremos mostrar, levou ao seu extremo a crise ecológica atual no que se chama era do antropoceno, que passa necessariamente pela linguagem.

3 Domesticação do mundo e crise da presença

A *domesticação* do mundo por meio da linguagem se deve principalmente aos dois grandes pensadores da *mimesis*, Platão e Aristóteles. Podemos encontrar, na tragédia, as duas grandes emoções fundadoras das abordagens rituais do mundo, *eleos* (compaixão) e *phobos* (medo). Mas no rito antigo, os homens mimetizam e de certa forma “realizam” estas paixões, enquanto na versão refinada que

Aristóteles teorizará na sua *Poética*, o homem é transformado num mero espectador — e em breve, num consumidor de ficções bem trabalhadas. Há uma degradação do rito em mito, e depois do mito em literatura. Os monoteísmos, liderados pelo cristianismo, contribuem para este esquecimento da fusão ancestral com o *ambiente*: o que vem do camponês, aquele que cultiva a terra e que tem uma relação quase espiritual com ela, é então designado como “pagão” (*paganus*). A racionalidade expressa a partir da Renascença, e depois por Descartes, completou essa divisão entre o homem e a natureza: o único caminho para o conhecimento foi a razão, e as forças da imaginação foram relegadas, ainda mais do que com Platão, ao erro.

O *topocosmo* original, que combina o lugar da vida com um pensamento do cosmo, e que funciona de acordo com ciclos alternando escassez e plenitude (*kenosis* e *plerosis*), é substituído na antiguidade grega por um dualismo de oposição: transcendência imutável e imanência desregulada, sagrado e profano, ideias e paixões, ciência e imaginação. Os ritos perdem então o seu significado: perdem gradualmente a sua origem ecológica e o coletivo retém apenas o seu significado humano; do mesmo modo, as histórias são despojadas da sua função sagrada, funcionam apenas como “literatura”. Estamos no extremo deste fenômeno: saturados de histórias, mas histórias que estão totalmente desligadas da natureza e das nossas emoções profundas e ancestrais — e, como resultado, histórias brandas e não completas, que depois temos de consumir fora de controle.

As ficções contemporâneas, abstratas, favorecem cada vez mais uma abstração do mundo. Essa abstração atravessa a partilha entre ficcional e fatural. As literaturas de documentação, captando o mundo, se substituem ao real que elas documentam. Ao mesmo tempo, a literatura ficcional se fecha, fica presa a um universo de signos autônomos, de textos autorreferenciais. A narrativa mimética, mas também a obra textualista acabam por negar o mundo.

O paradigma dessa literatura autorreferencial se encontra no início dos anos 1970, com autores como Alain Robbe-Grillet, Beckett, ou outros que valorizam a intertextualidade, com textos que comunicam cada vez entre eles, afastando-se cada vez mais do mundo não linguístico, não literário. Que esse paradigma da constituição de uma literatura autorreferencial se dá no momento do surgimento da crise ecológica, depois do período chamado “trinta gloriosos”, não é um efeito do acaso.

A literatura que falava do mundo, que cantava nossa relação com o mundo, pouco a pouco se tornou uma expressão da relação do indivíduo com a sociedade até se tornar a expressão de relações intertextuais. Da mesma maneira que ela se afastou do mundo dos elementos e da natureza, a sociedade a acompanhou com uma negação, denegação, esquecimento do mundo vivo.

Esse esquecimento da vida, esse esgotamento do vivo, Anne Simon, autora do belo ensaio de zoopoética *Une bête entre lês lignes* (2021), o nomeia oxidação. Ela cria o provocativo neologismo de *oxidente*. O ocidente se tornou “*oxidente*”, isto é, civilização oxidada pelo aprisionamento do vivente, que ela situa especificamente a partir da revolução industrial e da explosão do capitalismo.

A sexta extinção em massa é também acompanhada de uma extinção de nosso potencial imaginativo, criativo, e nós nos tornamos cada vez mais pobres no mundo vivo como no mundo da linguagem. Anne Simon lembra mesmo que a palavra hebraica para a arca, que recebe os animais salvos por Noé, é a mesma que significa “palavra”: *teva*.

Teva, a arca do vivente acolhe o mundo também na linguagem, pela linguagem. Perdendo o mundo, nós é que, como seres de linguagem, nos perdemos pouco a pouco. Como sair então desse antropocentrismo, melhor, dessa antropização destruidora e empobrecedora, que se dá na nossa relação com o mundo e a linguagem?

Anne Simon, Cavallin, mas também Val Plumwood ou Olga Torkazcuk, cada um de uma maneira própria, aposta na reinscrição da literatura nos tempos longos dos ritos e dos mitos. É preciso pensar uma antropologia da narrativa que considere a literatura numa perspectiva mais ampla, constituída de rituais, de crenças mágicas. É preciso reinscrever a literatura nos tempos longos das práticas arcaicas, voltar aos ritos ancestrais, mas paradoxalmente para enfrentar melhor o desastre por vir.

É preciso reencantar as faces assustadoras do vivente. Longe de querer de novo domesticar o mundo pela linguagem ou pelas representações racionais, é preciso voltar a manter um medo, um pavor sublime frente ao mundo, aceitar a sua violência arcaica, cantá-la, *reenselvagisar* nossas ligações com o ciclo da vida, aceitar o trágico da nossa condição terrestre. Em suma, remitificar a literatura, não imitando ingenuamente o mito, mas inscrevendo-o nas práticas antropológicas do mito, isto é, devolver-lhe a função de instauração, manutenção e canto do mundo.

Um grande poeta é aquele que faz o seu leitor querer levantar os olhos do seu livro, afirma Yves Bonnefoy, e regressar ao mundo. É hoje mais importante multiplicar as ligações entre a narrativa e o mundo que desenvolver uma trama complexa e sofisticada: “Levantar os olhos do livro” é mais que necessário. É urgente. É vital.

4 Um novo paradigma civilizacional e linguístico: voltar ao mundo

Um primeiro passo na reinvenção da nossa relação com o território é o ato de nomear ou renomear, de uma forma atenciosa e participativa. Renomear, então, significa procurar o espírito do lugar e, com seres humanos e não humanos, procurar o conhecimento dos outros

através da atenção compassiva — em contraste com as práticas colonizadoras que impõem nomes de forma antropocêntrica e eurocêntrica. Para Plumwood (1993), este é um processo de “descolonização” da nossa relação com a terra; um projeto de diálogo com a terra nos seus próprios termos, com a terra falante. A nomeação profunda² une os conhecimentos botânicos, empíricos, práticos e filosóficos da região, e propõe nomes ligados a narrativas, que dão sentido e voz à terra e aos vivos. Foi nesta perspectiva que Plumwood mudou o seu próprio nome para colocar a sua identidade em diálogo com o local onde vivia: um tipo de ameixeira. O desafio, portanto, é gerar nomes dialógicos que reflitam uma relação significativa com a terra. Ao recordar que a terra é o nosso país, podemos encontrar o Espírito dos Lugares e começar a “falar em muitas línguas” (2020, p. 30). O paradigma comunicativo, no qual Plumwood está inserida, baseia-se em métodos narrativos para nomear e interpretar a terra: contar a história da terra é desenvolver, através da interação dialógica, um conhecimento intenso e partilhado da mesma. Analisando os padrões narrativos aborígenes de nomeação, articulados em torno de histórias, a autora mostra que a capacidade de se relacionar através do diálogo com o mundo mais que humano é uma fonte de narrativas e abre espaço para uma multiplicidade de temas narrativos — além dos humanos — numa terra falante, participante, cheia de histórias e vozes míticas.

Essa ideia de nomeação é extremamente presente no livro da laureada com o Prêmio Nobel de literatura em 2018, Olga Tokarczuk, intitulado *Sobre os ossos dos mortos* (2020). Janina Dusheyko, a heroína do romance, nomeia os que a cercam conforme as características de cada um e nunca pelo nome ‘oficial’. É uma das várias subversões de Janina, que, como a filósofa Val Plumwood, sabotagem com palavras a racionalidade antropocentrada ocidental, mas também através de sua própria relação

² Plumwood fala do *deepnaming*, a nomeação profunda, não superficial, não distanciada, não artificial.

com a floresta na beira da qual mora, que ela considera como parceira, como família, como lar e não como um lugar a explorar. Janina, tradutora de William Blake, é uma ‘excêntrica’, no sentido primeiro da palavra. Ela recusa se situar no centro do mundo, no topo da natureza, dominando a vida pela razão e a técnica.

Ela não está no centro, pois, para Janina (para Plumwood, para Olga Torkazcuk), não existe centro. Existe uma multiplicidade de perspectivas, de vozes que se inter-relacionam e comunicam na grande língua do mundo. Janina se ergue contra o humanismo universal e racional do mundo humano. Ela fala contra a onipotência da razão e da compreensão e o desrespeito pelos sentimentos e pelas emoções. Ela imagina assim o Éden como um lugar onde “o ser humano não é guiado pelas estúpidas e rígidas regras da razão, mas sim pelo seu coração e pela sua intuição” (Torkazcuk, 2020a, p. 100). Ela se levanta contra o que Plumwood, em seu livro *Feminism and the Mastery of Nature*, chama de casamento da razão com a dominação. E essa revolta passa pela língua, pela nomeação profunda, pelo diálogo e a escuta das vozes não humanas, pela tradução. Neste mesmo sentido, a ensaísta americana Starwawk (2015, p. 56) diz: “Nada muda se a forma, a estrutura, a linguagem também não mudarem. É preciso começar a fabricação de novas metáforas”.

Um novo paradigma civilizacional, que rejeita os dualismos, os binarismos, o sistema de dominação da racionalidade, a divisão entre mundo humano, mundo dos homens e mundo natural, das mulheres, das minorias, dos animais, sempre considerados subalternos, passa pela linguagem, pela criação de imagens, metáforas, e notadamente pela ficção. Tokarzucuk investe na literatura como uma (se não a única) saída para uma crise ética e ecológica: “Trato a escrita como uma forma de voltar a unir o mundo. Hoje temos de fazer um esforço real para voltar a dar sentido ao mundo” (2018).

A autora se esforça por recolocar o homem numa nova história, desta vez universal, que acompanhe todos os seres vivos, que esteja enraizada na natureza, uma história que requer uma busca, uma nova linguagem que torne possível contar ao mundo sem a onnipresença do Ego. Ela está em busca de uma perspectiva mais ampla.

No seu discurso de recebimento do Prêmio Nobel, em 2018, ela convoca um novo tipo de narrativa: “Há de existir uma história que vá além da prisão não comunicativa do eu, revelando uma realidade mais variada e mostrando ligações mútuas” (2020b, p. 23. Tradução minha). A escritora procura o que ela chama de um narrador terno, um narrador na quarta pessoa:

Também sonho com um novo tipo de narrador — o narrador da quarta pessoa, que, naturalmente, não é apenas uma construção gramatical, mas é capaz de incluir tanto a perspectiva de cada personagem como a capacidade de ir além do horizonte de cada indivíduo, que vê mais, mais longe, e seria capaz de ignorar o tempo (*Op. Cit.*, p. 28)

Nesse período de crise ecológica extrema não podemos mais nos situar fora do mundo, não podemos mais nos refugiar na literatura. Ao contrário, a linguagem é o que pode ampliar nossa perspectiva, mudar nosso olhar, escapar às imagens de violência e de brutalidade ao criar outras imagens, outras palavras, outros diálogos:

É, portanto, necessário contar uma história honestamente para ativar na mente do leitor uma sensação de totalidade, o que lhe dá a capacidade de fundir fragmentos dispersos num único padrão, de descobrir numa série eventos constelações inteiras. Contar a história para que fique claro que tudo e todos estão imersos numa imagem comum, que produzimos cuidadosamente na nossa mente em cada volta do planeta. A literatura tem tal poder (*Idem*).

5 Considerações finais

Neste breve estudo tentamos mostrar o papel da linguagem na crise atual, mas também indicar um caminho possível para fazer face a ela. A linguagem, nos tempos arcaicos, nos permitiu dialogar com o mundo, escutá-lo, cantá-lo, evocá-lo, invocá-lo para melhor viver nele. O afastamento da natureza e o posterior domínio dela, a vontade de controle e de assujeitamento, passou pela compreensão do *lógos* como objetivante, dominador, racionalizador. A linguagem se tornou representação e não mais evocação e ficção, se tornou sinônimo de erro, desvalorizada em favor de uma verdade única, objetiva e científica. Com isto, a potência imaginante do homem, capaz de convocar em seus cantos todos os seres do mundo, se antropizou e empobreceu.

Mas hoje, é tempo de contar uma nova história. Como lembra Olga Tokarczuk, a literatura tem o poder de reinventar uma maneira de ser no mundo. As narrativas formam imaginários que são os únicos caminhos para reverter a Grande Narrativa atual, responsável pela crise ecológica, mas também estética que vivemos.

Essa tese é também desenvolvida no belo ensaio do filósofo Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant* (2020), no qual denuncia como responsável pela crise ecológica e climática atual uma crise de sensibilidade, o humano tendo se tornado insensível, afastado do resto da vida do planeta, da vida dos não-humanos. Morizot (2020, p. 34) convida a elaborar uma ecologia onde “temos obrigações para com o mundo, para com o mundo vivo com qual compartilhamos a Terra, para com os ecossistemas que nos alimentam, que nos dão a água que bebemos, o oxigênio que respiremos”. Tais narrativas, tais cosmologias podem e devem permanecer diversas, para evitar a narrativa única e dominante.

Certamente, devemos estar abertos e atentos às cosmologias riquíssimas e inspiradas dos povos autóctones. Para tanto, a difusão de

um livro como *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, é mais que necessária. Mas a literatura, a ficção, a poesia também permitem radicalmente essa diversidade de perspectivas. Elas, como já dizia o filósofo Gilles Deleuze, abrem um universo de devir, devir-animal, devir-vegetal, devir-outro que são hoje em dia as armas mais poderosas contra um discurso hegemônico de dominação da natureza e de empobrecimento da vida.

Ler, escrever, imaginar também permitem o luxo atual de valorização do devaneio, da inutilidade, da ineficiência. Permitem a existência, o surgimento, a resistência de uma cosmovisão outra, alternativa à cosmovisão antropocentrada e utilitarista do progresso, da eficiência, uma cosmovisão do sagrado, das florestas, do ciclo da vida e da interrelação dos seres.

Terminaremos ilustrando estas considerações com um trecho do romance já mencionado acima, de Olga Torkazcuk (2020a, p. 230):

Mas por que então deveríamos ser úteis? E para quem? Quem é que dividiu o mundo em útil e inútil? E quem lhe deu o direito de fazê-lo? Desse modo, o cardo não teria o direito de viver, nem um rato que devora os grãos nos armazéns, nem sequer as abelhas ou os zangões, as ervas daninhas ou as rosas? Quem foi o dono da mente que se atreveu a tanta arrogância para julgar quem é melhor ou pior? Uma árvore enorme, torta e cheia de buracos sobreviveu por vários séculos sem ser derrubada porque não se podia fazer nada com ela. Esse exemplo deveria animar pessoas como nós. Todos conhecem o benéfico do útil, mas ninguém conhece o proveito do inútil.

Talvez esse chamado à ineficiência, numa sociedade tão eficiente e que tem se mostrado tão eficazmente destruidora, é antes de tudo um chamado à reconquista da nossa potência imaginativa, criadora, nossa potência de vida...

Referências

- CAVALLIN, J-C. *Valet Noir, vers une écologie du récit*. Paris: José Corti, 2021. (Collection Biophilia).
- HUSTON, N. *L'espèce fabulatrice*. Arles: Actes Sud, 2008. (Col. Un endroit où aller).
- KOHN, E. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University Of California Press, 2013.
- MORIZOT, B. *Manières d'être vivant: enquêtes sur la vie à travers nous*. Arles: Actes Sud, 2020.
- PLUMWOOD, V. *Feminism and the mastery of nature*. Londres: Routledge, 1993.
- PLUMWOOD, V. *The eye of the crocodile*. Camberra: Australian National University, 2012.
- PLUMWOOD, V. *Réanimer la nature*. Paris: Presses universitaires de France, 2020.
- PLUMWOOD, V. "La Nature à la voix active". In: *Acta fabula*, v. 22, n. 10, 2021. Disponível em: <http://www.fabula.org/acta/document14048.php>.
- SIMON, A. *Une bête entre les lignes*. Essai de zoopoétoique. Paris: Wild Project, Marseille, 2021.
- STARHAWK. *Rêver l'obscur: femmes, magie et politique*. Trad. Morbic. Cambourakis, 2015.
- TOKARCZUK, O. *Sur les ossements des morts*. Trad. M. Carlier. Noir sur Blanc, 2012.
- TOKARCZUK, O. Ressouder le monde: entretien avec la prix Nobel de littérature Olga Tokarczuk. In: *Dans Le fil culture*: France Culture, 2018.
- TOKARCZUK, O. *Sobre os ossos dos mortos*. São Paulo: Todavía, 2020a.
- TOKARCZUK, O. *Le tendre narrateur: discours du Nobel et autres textes*. Trad. M. Laurent. Paris: Noir sur Blanc, 2020b.

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

Cláudio Henrique Eurípedes de Oliveira¹ &

Georgia Cristina Amitrano²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.05>

1 Introdução

Por efeito contingencial, a relação ecológica e social dos seres vivos refletiu perturbações corporais no desenvolvimento da história, por ocorrência de deformação biológica, designara a mudança do imaginário social. A deformidade genética de criaturas é dada para algumas etnias a manifestação da sagacidade, ou da profanação dos deuses. Também, se olhada do ponto de vista científico, seria a mutação genética. Nosso *insight* a partir da apreciação da perspectiva de Donna Haraway, sob o monstro implica tocar na ordem do discurso patriarcal com a organização verticalizada, etnocêntrica e hierárquica.

Entretanto, o discurso sobre o monstro, no viés do pensamento feminista, instiga ser compositivo, e põe em questão os limites entre a realidade e a ficção, o global e local. O mito, por sua vez, incorpora a genética. Assim, a barriga do monstro é uma *zona-semiótica*, cuja transversalidade põe em questão valores modernos. Nesse sentido, a dinâmica de troca de *material simbólico* aponta para a convergência

¹ Doutorando PPGFIL – UFU.

² Profa. Dra. do Instituto de Filosofia e PPGFIL – UFU.

teórica entre Donna Haraway e François Jacob, um dos descobridores do RNA-m. A própria figura do monstro, tratada por Donna Haraway na obra, *The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others* e François Jacob em *Le jeu des possibles — essai sur la diversité du vivant*, nos guia simultaneamente para o ponto de instrumentalizar a discussão sob a interseção das matérias biológica e da fabulação especulativa.

Daí, a transição de metáforas conduziria os sentidos transversais da produção cultural e científica no tempo. Depois, teria o poder de encontrar e apurar, com transversalidade, o rompimento da fronteira entre ficção científica e ciência, pensando, assim, como narrativas culturais. Mais adiante, através das narrativas, entender os aspectos mutacionais do genoma não dissociado do simbólico cultural, para pensar a mutação genética incrustada com a dinâmica da cultura, através das múltiplas possibilidades da arte.

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

2 Metáfora da experiência anacrônica: sentido, memória, monstro e ficção científica

Figura 1 – Strondum, Paisagem Inapropriada / IA



Fonte: Arquivo do autor.

A experiência começa da seguinte maneira: imagine-se no Cerrado de Minas Gerais, região sudeste do Brasil. Uma caminhante se coloca a andar em meio a vegetação esparsa, com árvores retorcidas sob o pôr do sol; as partículas da terra árida dispersas no ar refletem uma coloração avermelhada na atmosfera. Por outro lado, no bioma Cerrado, existem frutas nativas, tais como: gabirola, murici, pequi e pitanga. De súbito a paisagem muda, com a ingestão da polpa da gabirola; a doçura e a acidez estimulam a conexão do corpo com o vento do mar e a aridez da areia. Embora o Cerrado esteja a 800 m de altura e 2.100 quilômetros de distância do litoral extremo do nordeste do Brasil (Figura 1), está

distância é suprimida pela mente, que mistura o Cerrado no mar e o mar no Cerrado.

À medida que a paisagem se transforma em um mar, a sensibilidade à aridez da areia aumenta significativamente nos pés. O vento sopra à beira-mar e os raios de luzes dançam sobre a melanina da pele até atingir o olho: pupila, cristalino, íris, esclerótica, coróide, retina, fóvea e nervo óptico. A imagem occipital é, então, criada na região cerebral.

Ao saborear a essência da fruta, conseqüentemente ela provoca alterações no paladar da caminhante, de forma que o seu sistema neural recupera espaços físicos e os efeitos químicos registrados na memória. Somente, assim, a metáfora e a poética podem recolher essa experiência para ficção científica: um portal aberto do Cerrado mineiro à praia nordestina.

Esta transição mnemônica de ambientes do Cerrado para o mar, então, sintetiza o conceito de *homotétia*, um fenômeno psíquico que ocorre mediante “folheamentos” sincrônicos das impressões. Isso acontece quando as experiências de um espaço nos provocam a lembrar de outro. E, as subjetividades e as relações sociais passam por um redimensionamento, confrontando percepções anacrônicas (Guattari, 2012, p. 136-137). É como se, a partir de um lugar “estável”, como é o Cerrado, a memória pudesse, assim, ser transportada para lugares distantes experienciados.

A imagem recuperada sincronicamente, dessa feita, tem característica de grande agitação de ondas marítimas que se quebram sobre os rochedos. Apesar disso, o medo não abate a apreciação diante da magnitude do mar, uma vez que, devido às impressões, por um instante, nos tornamos livres da pequenez humana. A paisagem, então, torna-se sublime, porque a estética provoca as paixões. Enquanto, as ondas do mar quebram e dançam sonoramente, entre o grave e o agudo. Poseidon,

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres
de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

Netuno e Iemanjá são evocados, cada qual reduzidos, às perspectivas etnográficas.

Mas o espanto diante das razões bravias é quebrado por um canto agudo e lento, e deitada sobre as rochas calmamente, e a sua segurança, provoca a dinâmica violenta do mar, que o reverte em apenas fundo daquela figura que assume o primeiro plano gestáltico. A sereia.

Consequência, os monstros existem na vida do ser humano e agem sem perder de vista a sinestesia. Assim, conhecemos a sereia, o dragão, o cavalo alado, e somos assombrados pelos *Chthonics* (*ctóncio*).

De acordo com Donna Haraway (2016, p. 2), o *Chthonic* é um ser atemporal que habita a terra. Estes animais são difíceis de lidar, com garras, desdobramentos, formas de aracnídeos e corpos multifacetados. Eles têm muitos objetivos diferentes e não só olham para o céu, mas também para a terra. Igualmente a tradição grega, os *Khthonios* são ligados à terra, às divindades, aos espíritos do submundo ou à escuridão; então, estão vinculados aos mistérios da vida e da morte. Porém, repaginados por Donna Haraway para vida material; “são monstros no melhor sentido: demonstram e reproduzem a significação material dos animais e processos da terra” (haraway, 2016, p. 20).

Os monstros, assim, encaixam-se com fenômenos psíquicos e etnográficos. Cada região e povo é assombrado pela força do imaginário ao lidar com o que não é familiar em diferentes culturas e épocas. Eles também são típicos do nosso tempo, pois são caracterizados pela *sciencefiction*, *fabulação especulativa* e *feminismo* especulativo, *ficção científica* (*SF*).

Por mais que os *Chthonics* pareçam iguais na percepção de Donna Haraway, entretanto, os monstros são práticas e processos de se *tornar-com*, juntando o fato e a ficção para a recomposição da realidade através da construção de narrativas alternativas. Sendo assim, esta tríade monstro, ficção científica e realidade oportuniza abordar

especulativamente os sistemas de organizações em seu contexto complexo.

O desconhecido se apresenta, dessa maneira, na figura de monstros, sendo eles metáforas para lidar com a pluralidade de culturas e épocas. Além disso, eles são afirmação e contestação do biológico, pois a sua fisionomia, por contrastes aos seres vivos, se relativiza devido à sua natureza fantástica. A comparação entre o biológico e a natureza/ficção, entretanto, segue um princípio pendular que oscila conforme valores morais e culturais de uma época. Ao se afirmar um dragão de sete cabeças, então, não será forçoso lembrar-se de um híbrido entre criaturas felinas, passeriformes e lagartos.

No período renascentista a perspectiva zoológica do século XVI, até aproximadamente o século XVIII, absorveu como reais aqueles híbridos ficcionais. A realidade, assim, não passava de uma transição da existência das coisas para o possível, haja vista que a participação daquelas figuras metafóricas eram acreditadas para além da figura de linguagem. Os monstros realmente existiam para os zoólogos, uma vez que as criaturas ficcionais dividiam as páginas dos catálogos “científicos” com as criaturas biológicas.

A ficção científica, por sua vez, utiliza esse imaginário dos monstros como uma ferramenta para pensar em mundos alternativos, desafiando fronteiras tradicionais entre o possível e o impossível. Nesse contexto, a obra de Donna Haraway, *The promises of the monster: regenerative politic for inappropriate/d Others*, oferece uma lente valiosa para analisar como as narrativas de ficção científica podem impactar nossa compreensão da realidade e da vida.

Nesta óptica, a história moderna se geometrizou segundo o ideal do progresso. Um fator que Donna Haraway (2003, p. 77) contrariamente propõe, é a mudança de perspectiva, fabulando a história sob a narrativa da interação de *multi-padrões*. São formas plurais que inseparavelmente

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres
de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

hibridizam ideias, objetos e fisiologia, para além dos seres humanos. De outro modo, a arte na transição dos séculos (XVI e XVIII), absorveu as aberrações como possibilidades de atualização do mundo. A figura do monstro, pois, atuava na realidade muito além da representação das bestas, na verdade, ela configurava na própria performance do mundo impactando a vida dos humanos.

3 Entre a arte/mito e o Genoma: além das fronteiras da Ciência e da Ficção Científica

Além de afetar a arte, dessa maneira, a interação de padrões era relevante para a ciência, uma vez que a zoologia do século XVI usava do poder do imaginário de forma que a realidade e a fantasia do ser humano tivessem o mesmo valor de verdade. De acordo com François Jacob (1981), na obra *Jogos dos Possíveis*, a ficção ultrapassa os limites da imaginação, transformando a abstração da realidade em figuras zoológicas reais.

Os seres apocalípticos, então, ao lado dos animais familiarizados pelo entendimento humano, eram organizados numa espécie de biologia fantástica. Os limites do biológico, por sua vez, eram expandidos pela ordem do sagrado e pela mitologia pagã. Um paralelo a ser traçado, portanto, é que as aberrações no passado histórico rompem os limites da imaginação da mesma forma que o gênero literário da ficção científica rompe com a realidade formalizada pela ciência (Jacob, 1981, p. 8). No entanto, o mito guarda consigo a herança dos embates do possível com o impossível e revela as paixões humanas performando na figura do monstro, como também no corpo humano.

Se considerar, em seguida, a biologia e as fabulações monstruosas equivalentes à realidade, o *programa biológico do monstro*, assim, ajusta-se diferentemente da ordenação das espécies familiarizadas à taxonomia clássica. Se nos referirmos às expressões do pintor do final do século XV

e início do século XVI, Hieronymus Bosch: o monstro não contradiz os desdobramentos evolutivos de uma espécie existente, se se aborda de forma cibernética, dentro do possível, a evidência comprovada é de importância menor. A busca pelos fatos, pois, não diminui a acuidade do controle e o entendimento da realidade medieval/moderna. Segundo a historiadora Mary Del Priori,

Talvez seja uma questão mal colocada procurar saber se, então, os homens acreditavam cegamente na existência das raças monstruosas; melhor seria dizer que para eles existiam diversos modos de crença, que variam segundo a dignidade de seus objetos. Se as evidências cotidianas não lhes asseguravam a existência desses seres fantásticos, eles aceitavam os testemunhos que os descreviam se tais descrições fossem portadoras de uma razoável dose de realidade (2000, p. 29-30).

Sendo assim, a variação da crença nos seres monstruosos nos leva a pensar como estas figuras imaginárias impactam a percepção humana; pois os espantos, os temores da sociedade, diante das narrativas sobre as bestas, revelam a íntima relação do ser humano com o sobrenatural para familiarizar o seu desconhecido.

Considerações à parte, o discurso de autoridade migrava da herança da crença em mitos e relatos espontâneos de navegadores, os quais simultaneamente denunciavam os limites do mundo condicionados às suas descrições. Porém, depois, a compreensão das iminentes consequências das criaturas na vida humana; se se condicionam na atualização das crenças do passado contrastada com a cultura e os avanços tecnológicos contemporâneos.

Na hipótese da existência biológica do monstro, sua geração seria apenas *variações alélicas*³ extrapola as dimensões fisiológicas da biologia. Assim, a variação entre os seres poderia resultar nas figuras conhecida da

³ [NT] Variação alélica é a presença de diferentes versões de um mesmo gene e um população. E alelos são formas alternas de um gene. Os alelos podem surgir por mutações ou recombinação genética.

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres
de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

literatura mitológica: homens com corpos de cavalos, porcos com asas e dentes afiados, mulheres com baixo tronco de peixe, enguias de trezentos pés, unicórnios, ciclopes, homens com a cabeça no peito, entidades humanóides com braços de serras.

Com efeito, o estrangeirismo, aqui, é passível de estranhamento porque desorganiza os lugares de familiaridade, de ordem, e de coerência. Nas quais a junção de organismos diferentes consegue transformar indivíduos por incorporação de longa duração. Assim, novos tecidos, órgãos e organismos são criados através das relações interdependentes (Margulis, 2015, p. 19). Logo, o monstro é consequência do inquilinato de uma zona interativa para a construção e desconstrução simultânea de novas formas de subjetividades.

Se o monstro, assim, extrapola os limites da biologia pós-mendeliana, ela abrange a noção de evolução para redutos outros, quando a biologia também passa a participar da elaboração especulativa do ser humano. A biologia, igualmente a física, se torna ativa para composição transdisciplinar da *science fiction*. Donna Haraway (2016, p. 10), dessa maneira, propõe a SF como meio para acessar o movimento físico e mental do ser humano.

Certamente, aqui, a SF⁴, na recombinação das formas mentais ganham dimensões para além do biológico, uma vez que a narrativa sobre o mundo depende da mudança de perspectiva. Logo, fabular o real não se trata de criar inverdades no mundo, mas atravessá-lo com possibilidades. Donna Haraway (2016, p. 11-22), assim, diz que a ação ficcional da SF não a isenta da *capacidade de resposta com responsabilidade*, sendo duplamente salientada a característica de contração e liberação da atividade para o engendramento conjunto da

⁴ [NT] SF é a abreviação que utilizaremos nesse trabalho igualmente Donna Haraway e diversos trabalhos que escreve sobre o gênero.

realidade: ter habilidade de responder compreende ter responsabilidade com o que se responde.

A ética, então, marca a capacidade da *SF* fábula, atravessando o real com possibilidades além do que aparentemente está posto e acabado. Logo, alterar a lógica de composição cosmológica compreende pluralizar as zonas de contatos entre fronteiras, personagens, mundos, disciplinas e ideias, até que se torne permeável. Circunstancialmente, o destaque que se dá para o monstro, com efeito, corresponde a performatividade da visão se perspectivar à organização da natureza de maneira que o ser vivo se *n-dimensione*, e se torne *mutabilis* (Haraway, 2016. p. 31).

Certamente, os seres que a *SF* criou são a performatividade da visão diante da complexidade do mundo, uma vez que as crises não são unidirecionais⁵. Os humanos, sobretudo, se interconectam com os não humanos e se colonizam mutuamente. No entanto, no que diz respeito à moralidade, o monstro difere dos humanos, como veremos mais adiante na sua metamorfose. Ele pode ser uma coisa e outra.

Este ser fabulado foge do maniqueísmo e se aproxima, talvez, da potencialidade criativa de um Lewis Carroll, Jorge L. Borges e Franz Kafka, pois a realidade se eleva a uma espécie de hiper realidade para além dos limites lógicos da razão. Na verdade, o contraste entre o fato e a ficção questiona as possibilidades aceitas como normais e coerentes. Dessa forma, o monstro não é uma entidade com poderes extraordinários que se torna o centro do conhecimento geral, e nem um símbolo do bem ou do mal, do herói ou do vilão; a liberdade, embora, não signifique ausência de “recortes”, acentua a arbitrariedade de ser ilimitada para realizar composições.

⁵ [NT] A referência aqui é o conceito *Chthulucene* referido no seu livro *Staying with the trouble, making kin in the Chthulucene*. Grosso modo, os seres humanos passam por um estado irreversível do antropoceno, que consiste na transformação da força humana sobre a Terra de dimensões geológicas. O *Chthulucene* seria uma forma comportamental, inteligência, e atitude ética e estética para se comportar com o problema já posto em condição irreversível.

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres
de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

Salvo se admitir a existência das bestas fantásticas no planeta Terra: os *programas biológicos* não passam de recombinações entre formas e organismos. Segundo Jacob (1981, p. 28) é devido à variação que se pode salientar a característica fenotípica, e distinguir uma besta; se possui vinte três olhos ou apenas um. Soma-se a isso também, o aspecto cultural, social e político, porque as variações desses termos não são mais que a variação de ideias e conjunturas terrestres em comparação com a natureza das criaturas biológicas.

Sendo assim, os seres que a *SF* criou são a performatividade da visão diante da complexidade do mundo, uma vez que as crises não são unidirecionais. Por sua vez, os humanos, sobretudo, se interconectam com os não humanos e se colonizam mutuamente. No entanto, no que diz respeito à moralidade, o monstro difere dos humanos, como veremos mais adiante, na sua metamorfose. Ele pode ser uma coisa e outra.

Se as criaturas fantásticas forem consideradas, assim, compatíveis com as biológicas, apesar de serem avaliadas pelo padrão de coerência etnocêntrico, anômalas, elas seriam, surpreendentemente, consequências da variação do *programa biológico* terrestre. No entanto, a discrepância na reprodução dos códigos biológicos seria somente arranjos e rearranjos dos radicais químicos para estabilizar reações inorgânicas (Jacob, 1981, p. 28). Em suma, na Natureza, não existe um tipo ideal harmoniosamente equilibrado. A natureza, na verdade, é inerentemente instável; ela é uma criadora de *frankensteins*, nos quais as estruturas biossociais são verdadeiras engenhocas viventes.

Posto que as engenhocas, até aqui, se relacionam com os seres viventes, elas também abordam as dinâmicas culturais, tecnológicas no que chamaremos aqui de biossociais. Sendo este conceito criado por Donna Haraway, para designar a interação complexa e dinâmica entre os fatores sociais e biológicos. Além disso, sem desvios bruscos, François Jacob completa a nossa argumentação, porque alinha com Donna

Haraway as proporções conceituais das características proteiformes do ser vivo, uma função que se destina para relações infinitas com o meio ambiente.

Assim, a barriga do monstro é um ambiente de transformação de conjuntura (Haraway, 2003. p. 70 e 308). Desta feita, a mistura de crenças, de saberes e de imaginação, de acordo com Jacob (1981, p. 2), é o que modifica a percepção de representações contínuas do possível. Logo, a cultura é expandida por meio da constante repaginação do passado, bem como do que poderia ser no futuro, por meio de discussões e/ou diálogos que interagem com o presente. Os monstros, assim, são as possibilidades que modelam o comportamento e as ações dos seres.

Então, vamos entender como a ciência e a ficção se encontram em uma narrativa fantástica. O discurso científico, segundo Donna Haraway (1995, p. 4), é também em espécie uma fabulação sobre os fatos. A diferença que se impõe sobre a ficção científica e ciência é que a primeira não se preocupa inteiramente com a evidência e a prova, balizados pela repetição dos casos. Porém, ela retira das repetições científicas os aprofundamentos da imaginação, interseccionando hipóteses e teorias com o fantástico, e devolve à ciência as representações relativamente possíveis para a expansão das hipóteses. Sendo assim, dadas as considerações para a *SF*, dispensamo-nos de comentar ciência por contraste.

Através das fabulações, uma vez construídas, as diferenças se acentuam tendo como patamar o próprio organismo. Visto que, é nele que, por seletividade, engendra a noção da evidência de um fenômeno e seu término. Os fatos, assim, se concentram nas narrativas de eventos que o organismo respondeu para a existência. Tal fenômeno chamamos de passado, e os fenômenos que partem de respostas cristalizadas para um caminho futuro, chamaremos de ficção.

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres
de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

Como o exemplo, a ficção científica hiperboliza os fatos e aponta para as especulações científicas no *espaço de configuração*, para adotar um termo da física, no qual as possibilidades podem ser arranjadas de maneira *n-dimensional*. A ficção científica amplia, assim, as percepções do leitor e reorganiza a realidade, dando outras significativas para as percepções familiarizadas à organização humana. Como *O Neuromancer* de William Gibson (1984), onde popularizou o termo *ciberespaço*, antes da onipresença da *world wide web*, o escritor evidencia a anomalia com a deflagração do possível, pois no seu romance se coloca em questão a presença do corpo e da comunicação, e hiperboliza a percepção da realidade para além da capacidade cientificamente normatizada.

Se talvez nos aventurássemos sobrepor as perspectivas dos dois autores acima (Donna Haraway e Wilean Gibson), de forma alguma, encontraríamos encaixes que se harmonizem, senão pela tentativa de completar as lacunas não preenchidas do conhecimento. Mas isso seria esforço abrupto com os autores, embora, possuam ligações à medida que em seus respectivos espaços oferecem elementos significativos e semelhantes para visão consciente. Dessa maneira, pode se dizer que as obras estão ligadas e submetidas apenas à associação virtual que se arranja de forma *a-espacial* (Ruyer, 1954, p. 135).

Isso quer dizer que a ocupação locacional dos elementos espalhados não está necessariamente no mesmo lugar para dizer que uma coisa ou outra estão ligadas, então. A ligação que referimos aqui é por inferência e semelhança de um símbolo, forma de expressão, ou cores. Ou seja, tudo o que pode induzir o espectador a notar e forjar categorias semelhantes, mesmo que as duas coisas não se harmonizem completamente.

Exemplo, dois quadros que apresentam formas geométricas diferentes, porém com um elemento idêntico entre eles, podemos dizer que conseguimos estabelecer uma relação um com outro, não só por

oposição, mas por semelhança, devido a presença de um elemento semelhante nos dois quadros (Ruyer, 1954, p. 135).

O mesmo tipo de comparação simbólica seguramente pode ser feito com qualquer figura histórica, conceito ou cultura. Fato é que o objetivo, aqui, não implica em trocar uma coisa pela outra, e nem estabelecer graus de valores comparativos. Segundo Donna Haraway (2016, p. 101), algumas formas de manifestações de conhecimento não conseguem abraçar todo um conjunto de possibilidades que agora e do lugar que encontramos podem ser visualizadas, criticadas e levadas para o arcabouço do conhecimento.

É importante aqui notar quais são as histórias que contam as histórias, e quais são os conceitos que pensam os conceitos. Matematicamente, visualmente e narrativamente, importa quais sistemas sistematizam sistemas (Haraway, 2016, p. 101, nossa tradução).

Em vista das considerações de Donna Haraway (2016, p. 101), o arcabouço de conhecimento pode ser empregado a partir dos metadados da história. Recolhemos a biologia, dessa maneira, para compreender de outro modo a diferença de perspectiva da *SF* do século XX, como a zoológica que era sistematizada no século XVI até o século XVIII. Em comparação com a existência contemporânea, eram mutabilidades que não se reduz apenas a diminuição ou exagero fisiológico, ou a disfunção mecânica, visto que o nosso genoma é a todo tempo atacado por espécies outras de fato; eles também tinham poderes morais e éticos sobre os humanos e também criavam pontes de contatos com criaturas fantásticas.

Similarmente à diferença da *SF* com a zoologia do XVI, os limites e conexão entre ciência e ficção científica podem ser metaforizados com as características de Gibson interagindo com Donna Haraway. A influência do primeiro no pensamento de Donna compreende na ficção especulativa da fisiologia mantendo as proporções dos mundos que se

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

diferenciam do mundo real (Haraway, 2003, p. 107). Isto é, a ficção especulativa de Gibson evidencia a força da mudança do olhar; a narrativa é, então, modificada através da hipérbole dos sentidos: ela caricatura a percepção atual com a aberração de um mundo paralelo, ultrapassando as dimensões perceptivas do corpo e da comunicação.

4 A Simbiose Entre Genoma e Ficção: a Transformações na Compreensão da Mutação Genética sob a óptica da arte/da SF

Ao longo do tempo, a relação entre medicina e ficção causou diversas interpretações da mutação gênica, sem a existência do genoma no imaginário dos humanos. Ao observar a tecnologia mais avançada do século XXI, é possível notar que o tratamento médico dos pacientes de épocas passadas era baseado em crenças que combinavam a superstição com a medicina, e que tinham similaridades em relação à cura de enfermidades.

Dessa forma, a cura teria como objetivo principal operar no espírito via rituais religiosos, e no corpo, por práticas empíricas de tradições culturais passadas de geração em geração. No entanto, com o progresso da biomedicina, o espírito foi sendo desautorizado em detrimento dos procedimentos técnicos no corpo.

A transição, porém, não ocorreu abruptamente. As bestas evoluíram da caricatura fantástica da realidade para se tornarem entidades imanentes à crise social. Considerando que a inaptidão do ser humano moderno em lidar com os problemas cruciais da organização é o que tem atormentado a sua própria existência em termos ambientais, econômicos, ecológicos, sociais e políticos.

Mesmo a fome, a sede e as guerras assombrando o ser moderno, o monstro, como dito anteriormente, não se define apenas por esta presença catastrófica da realidade. As assemblagens da besta se

configuram na atitude de reorganização de padrões através de seres híbridos, pois mesmo que durante o desenvolvimento da história até a descoberta das pesquisas de Mendel (1822-1884), o genoma ainda não fazia parte do imaginário da história, os seus efeitos acometiam o ser antigo/medieval/moderno.

As características genéticas, dessa feita, eram frequentemente interpretadas de maneira metafísica, como: almas, anjos, espíritos e demônios. Hoje, essa interpretação, independente da comprovação da existência, só nos prova a complexa estratégia humana (da mente) de se plastificar ao imponderável.

Ao nos adequarmos à vida, assim, criamos sentidos que nos permitem atribuir significados à existência, mas também dominar e escravizar outras mentes, como ameaças e maldições, condenação para o inferno, punição moral e o destino da vida de outros. Como resultado, a domesticação da capacidade do monstro de alienar a pessoa em direção à ordem criativa foi a estagnação dos indicadores sociais poderiam ser uma constante mudança para suprir necessidades.

Fundamentalmente, as mudanças das concepções ficcionais ao longo do tempo, permaneceram com uma constante, a interação do organismo com o meio ambiente. Assim, o organismo sempre foi invadido por outros microrganismos das mais variadas espécies. Por exemplo, Donna Haraway, no livro *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*, conta a experiência com a *border collie Canynne*, colonizando o DNA da filósofa, uma vez que a saliva é um ótimo vetor viral. Por outro lado, a bióloga, Lynn Margulis (2015. p. 49), acrescenta que no processo de evolução dos seres, a escassez e a abundância foram um sistema de vetorização de DNA colonizando o DNA.

Esta mudança foi caracterizada pela percepção de que o genoma, ao longo da história, não apenas era influenciado por outras espécies

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres
de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

biológicas de interação inseparável, como também se materializou com o simbólico (Haraway, 2003, p. 5). Assim, por meio deste material-simbólico não apenas sofreu alterações biológicas, mas também estéticas, pois os efeitos biológicos do corpo humano invadido também ocupavam o transcendente.

A ficção científica também sofreu alterações ao longo da história, mas o código genético permaneceu como uma constante. À medida que os seres humanos viajam pelo planeta Terra, seu material genético permanece impactado e em constante evolução; diferindo apenas em porcentagem em relação às outras espécies. De acordo com Donna Haraway (2003, p. 2, nossa tradução)⁶, “quem sabe para onde os meus receptores químicos conduziram as suas mensagens ou o que eles retiraram do meu sistema celular para diferenciar eu (autoforma) de outro e conectar o que está fora ao que está dentro?”

Dessa maneira, o monstro é uma ponte que interliga tanto o biológico quanto o ficcional. Considerações à parte, o conceito de *endossimbiose, se observado pela SF, se redimensiona para além da organização biológica, e assume pressão cultural e a interação de corpos vivos ingeridos por outros corpos para manter uma interação necessária para ambas as vidas.*

Assim, esta “simbiose” exacerbada ultrapassa a fronteira biológica, incluindo a cultura, e.com isso, a tecnologia para sustentar uma operação multinível entre sistema vivo e não vivo sem os aspectos redutíveis, como apontado por Donna Haraway (2016, p. 10-16). Ela evocava as *multispecies, mas* para lidar com os problemas, aqui, da *SF* e da ciência, que reforçamos pela ordem de uma *espécie multificcional, haja vista que o ficcional também possui materialidade e influência no corpo biológico.*

⁶ *Who knows where my chemical receptors carried her messages, or what she took from my cellular system for distinguishing self from other and binding outside to inside?*

A *espécie multificcional* é um sistema composto por diversas partes e que está contaminado por diferentes tipos de interações sem hierarquia, como bricolagens, simbioses e fantasias. Entendemos que pode ser uma nova versão do monstro, ou uma maneira de olhar por outro viés para *multispecie* de Donna Haraway, pois o termo monstro é carregado de pensamentos dados e precipitados. Porém, são representados na gravura (Figura 2), *Mosaic II* de Maurits Cornelis Escher (1957), que em nosso entendimento além de expressar um tipo de ordem *multiespécie*, no qual os seres bestializados são incrustados, e quebram com a categorização monolítica e essencialista da realidade interagindo com o ficcional:

Figura 2 – Obra litográfica. Escher. M. C. – Mosaic II



Макс Эшер / Max Escher • Мозаика II / Mosaic II
Литография, 1957

Fonte: <https://pt.wahooart.com/a55ao4/w.NSF/O/BRUE-5ZKD4V>

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres
de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

Assim, a gravura pode ser vinculada a representações da ideia de *multiespécie*. Contudo, a obra de Escher será submetida a análise iconográfica para utilizá-la na discussão que intersecciona o saber científico e a *SF* sob a figura do monstro. A obra é acompanhada pela hibridação que se apresenta com uma mutabilidade (movimento), na qual flui para a possibilidade atual, quando se observa nas figuras apresentadas de rastros do passado a transformações no futuro. Aliás, os seres animalescos e coisa são constituintes da realidade, uma vez que as paisagens limítrofes dos corpos são “desfroteirizados” e desmesurados por efeitos gestálticos: a forma e o fundo são componentes simultâneos da imagem, diminuindo a distância entre espécies biológicas e coisas. É possível notar, assim, uma transição temporal que se inicia na familiarização com espécies conhecidas, como cães, gatos, peixes, pássaros, entre outras, se transformando noutra espécie.

De outro modo, a obra solicita um pouco mais de desdobramento de sua articulação figurativa para podermos entendê-la com mais profundidade. Os seres impressos da obra têm as características metamorfoseadas, sem impedir o movimento contínuo da visão. E, as relações, passado e futuro, tornam-se presentes na obra, enquanto ambos estão obscurecidos, porém, de maneira *esqueomórfica*, estão contaminados por resquícios de coisas e espécies biologicamente familiarizadas. Isto é, observa-se um indivíduo familiar como um cão, mas que não se consolida com seu aspecto realista no presente, e sugere um movimento para além do que se vê na obra, cuja totalidade apresenta uma leve sinuosidade. A imagem, dessa feita, realmente é alguma coisa que pode ser familiarizada ao cotidiano e, ao mesmo tempo, sugere mudança para o infinito.

A prosseguir com o mesmo efeito, porém enviesando simultaneamente para as artes, as ciências, as técnicas, as políticas, assim, “não são de maneira particular, cada uma com suas regras próprias, joga o jogo dos possíveis” (Jacob, 1981, p. 9). Em consenso com

Donna Haraway (2016, p. 10), a narrativa da *multiespécie* considera a recuperação da história complexa de padrão desordenado, mas contundentemente possível.

E, segundo essa possibilidade, se pode identificar provável mutação cartográfica entre territórios filosóficos. Então, a sistematização do conhecimento pelo aspecto da hibridação gerada na barriga do monstro, alinha subsistemas a geração de subsistemas de conhecimento contingencialmente ligados, no qual o organismo se converte para componentes bióticos. Isto é, sem a necessária interligação hierárquica de um sistema ortodoxo.

Em consequência neste feito, aqui, a mutação cartográfica filosófica nos fez gerar o *ponto de conexão Jacob-Haraway-Escher* como uma *espécie multificcional*; assim nenhum organismo está desconectado das ações de seu meio e nem da sua paisagem ficcional, pois ela se confunde entre os conflitos universais e parciais e transcendentais, e a *topologia* varia entre o espaço que se expressa a qualquer tempo e os seus efeitos que sequele outros.

Retomando a obra de Escher, os parentescos entre os seres têm graus diferentes e efetivações de formas ficcionais e especulativas, mas biologicamente é impossível de reproduzir sem a manipulação técnica, como a fisiologia do cão se desenvolver de forma híbrida com o lagarto. Consequência disso, as fronteiras biofísicas (os corpos) dão lugares para o movimento da visão, que os classificam complementares, quando as figuras se comportam como gradiente das formas que eliminam a hereditária para repensá-la por meio de outro caminho: A ficção *científica*.

Prosseguindo com o desenvolvimento sobre a complexa interação entre os seres a partir do conceito de aliança e prioridade crítica, abre-se como consequência o caminho para entrar na “barriga do monstro”, e não se constringer com a transversalidade entre as ciências e a fabulação

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres
de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

especulativa. Porque a natureza precisa dos componentes bióticos e exige voltar-se para própria maneira de estudar e observar diante dos obstáculos etnográficos. Como, por exemplo, pudesse-se admitir no pesquisador, adorador de Javé e machista, a neutralidade diante da influência da cultura, e da política para realizar pesquisa na ciência.

Quando se realiza uma metanálise, porquanto, as questões de ordem da composição e coerência são levadas a cabo, pois os estudos não comportam reducionismos. Dessa maneira, a dificuldade em lidar com as misturas anômalas de Escher é confrontada no *domínio do pensamento*, uma vez que são estranhas para a biologia e exige ativar e trocar a filiação pela aliança (Jacob, 1970, p. 19).

Para prosseguir com as assemblagens teóricas na figura do monstro, dessa feita, é interessante saber que as criaturas *espécies mutifccionais* seriam menos importantes para a *filogenia*, porque ela não tem parentesco biológico apenas ficcional. Mas como se resolve o conflito de sistemas que biologicamente não se reproduzem entre si, dado o limite genético? Antes de adotar o modelo amostral, se questiona: por que aquela coisa adquiriu o status de amostra? Ou seja, o movimento reflexivo aqui não é a singularidade do objeto, mas a natureza que o faz tornar objeto de pesquisa singular.

Dessa maneira, considera-se a *aliança* com outras áreas uma característica provisória e parcializada, e exclui-se a ideia de um mundo incorpóreo e com regras aferidas. No entanto, a complexidade exige da ciência um perfil polissêmico, porque as generalidades falham quando se trata da realidade vivida. De acordo com Donna Haraway (2008, p. 29) existe uma diferença ao abordar os cães pelo cão geral quando se olha nos olhos do cão. Consoante ao *domínio do pensamento* que Jacob menciona em sua obra, *La Logique du Vivant: uma história de l'hérédité*, a característica crítica ressalta quando se olha para particular com a inesperada mudança do componente *observado*.

Por efeito da bricolagem para a composição do monstro, o organismo, com sistemas integrados, perde a sua funcionalidade diante da *espécie multificcional*. Se analisar, sobretudo, pela perspectiva da tecnociência aliada a *SF*, os órgãos não mais teriam a relação de interdependência com a unidade sistemática; ao contrário, o sistema é dividido em subsistemas, um complexo biológico que poderia ser articulado e desarticulado sem a imposição da necessidade. A *SF*, dessa maneira, além de hiperbolizar as operações como implante de órgãos, ossaturas, dispositivos mecânicos e quânticos e fantasia, bestializa a fronteira entre o biótico e o abiótico e a ficção ao reinventar as dimensões do biológico.

Os monstros, de tal modo, fazem parte da narrativa que acusa o conflito entre o universal e o local, entre o eterno e o provisório. Eles estão intrínsecos aos nossos genes, porque também são vistos como pós-modernos, essa fase da história que parece desrespeitar as fronteiras e classificações modernas. São anomalias que performam perante o familiar em prejuízo da unidade molar, as quais jogam fora das regras a favor de um *devir*, que se segue para as multiplicidades moleculares (Haraway, 2008, p. 28).

Sendo assim, os seres bestializados acusam no campo da representação a narrativa conflitante entre o universal e o particular, entre o eterno e o efêmero; veja que na série de imagens digitais de *Yago Partal*, o artista visual (Figura 3) aproxima as espécies *não humanas e humanas* por efeito da edição das imagens, e cria uma *espécie multificcional*; representada nas figuras familiares da fauna mundial com vestimentas humanas e, de perfil documental, no entanto, refere-se a existência de um coisa com outra coisa não existente.

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

Figura 3 – Obra digital. O Touro Espanhol de Yago Partal. Zooportal – Fernando



Fonte: <https://www.yagopartal.com>

A imagem, embora, represente uma espécie familiarizada, um touro, o bestializa quando atualiza seu devir humanizado. Isto é, Partal polemiza quando cria o efeito da imagem que rompe com os limites do *programa biológico* da espécie. Na perspectiva da *SF*, a estruturação biológica, que é denominada de *programa*, sofreu alguma afecção, seja por contaminações dos humanos e por rearranjo genético, alterando o comportamento dessa espécie *não humana*, ao se vestir como humano.

O hábito, forçosamente, como dizia Humen, nos faz cometer algumas afirmações aceitáveis pelo senso comum. Assim, uma correção deve ser feita, aqui, quando se refere a obra de Partal como uma representação de alguma coisa. Não. Ela é uma coisa, é um ser no mundo, que embora não exista pastando com os seres bovinos, ou dividindo um *milkshake* com os garotos no *shopping*, a sua existência é de uma ordem física e mental, que possibilita concretizar e afetar o modo de ser e estar no mundo dos seres que nele permanecem.

O poder da obra, todavia, intersecciona os dois extremos, nela a semiótica contamina tanto os *não humanos* quanto os *humanos* que se movimentam por meio do inexorável *artefactualismo*, no qual desvia de qualquer abordagem direta das espécies singularidades. Segundo Donna Haraway (2003, p. 76), o *artefactualismo* tem a natureza de redimensionar a observação e a localização para outro lugar de caráter *especulativo factual*, no qual o aspecto reflexivo estimula a abordagem para além do óbvio observado. O *artefactualismo* assim promove uma incursão óptica e tecnológica para modificar a personagem do drama biológico, pois a força tecnológica no mundo expande a visão tanto para o macro quanto para o micro, sem necessariamente priorizar a harmonia e a aproximação dos diferentes. Na *The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others*, contamos que o propósito de sua teoria do monstro é tanto para efeitos de conexão e para o distanciamento, quanto para a incorporação e para a responsabilidade e qualquer outro lugar construído pela imaginação.

Esteticamente, ademais, é prudente esclarecer que na teoria do monstro, a óptica ocupa um lugar de grande necessidade da perspectiva, ela assume a função *teratológica*, *ela acompanha as mutações e anomalias embrionárias*. Haraway acredita que as perspectivas podem se ativar em favor dos ativistas, defensores e comprometidos em ajustar os filtros das políticas para ver o mundo de forma diversa. A óptica é inferida, antes, um agente *teratológico* que age sob a visão familiarizada e estruturada da sociedade, pois a teoria do monstro pode também gerar anomalias nas estruturas dominantes, mesmo que a psique humana, por assim dizer, possua naturalmente um reclame à unidade e a coerência quando se trata da representação do mundo e, sobretudo, quando a diversidade extrapola as características das respectivas ordens.

Não obstante, a morte da diversidade foi o sustentáculo das ações imbecis na história que abateram os povos, e jogaram um contra o outro por meio de visão rasa. Por causa do dogmatismo, “nada causou

A noção de monstro em que se harmonizam os caracteres
de espécies diferentes nos jogos dos possíveis (I)

destruição como a obsessão por uma verdade considerada absoluta” (Jacob. 1981, p. 10). Em vista disso, o monstro *Haraway/Jacob*, propõe desenhar outro tipo de relação com a natureza que se dirige para além de torná-la coisa ou posse. A realidade, segundo Donna Haraway (2016, p. 28-44) é ativa e tentacular, os seres, dessa maneira, não são anteriores às suas relações. Cada ser com seu nicho/habitat, cada bioma e o ecossistema são “amarrações” que se movem em companhia.

Assim,

[...] o mundo é um nó em movimento. Determinismo biológico e cultural são instâncias de concretude deslocada — ou seja, primeiro erram em entender categorias provisórias e locais com a “natureza” e “cultura”, e, segundo confundem consequências potentes com funções preexistentes. Não existem sujeitos e objetos nem fontes únicas, atores individuais ou finais definitivos (Haraway, 2016, p. 7).

5 Considerações finais

A proposta do monstro de Donna Haraway convida o ser humano a ter novas relações com a natureza, e conseqüentemente as reelaborar. Sendo assim, as fronteiras apenas consolidam agências de estruturas interativas. Dessa maneira, a divisão humano e natureza são apenas ponto de partida para a produção de fábulas, cuja existência só tem de apresentar a diversidade circunstancial para desvelar a complexidade da vida.

Assim, por medo da interconexão entre cultura e ciência, a unidimensionalidade da elaboração do ser humano torna-se um ponto de regeneração. Logo, se as espécies se interconectam, criando uma circunstância simbiótica, surge a figura do monstro, para além das interações apenas biológicas. Conseqüência, a complementação para efeito explicativo do conceito *espécie multificcional*, trata-se de uma

reelaboração do conceito da *mutispecie*, trabalhado por Donna Haraway para designar uma abordagem não isolacionista das espécies biológicas.

O conceito, entretanto, parece indicar não apenas a finalidade interativa, mas uma interatividade se definindo e continuando na multiplicidade de construção de possibilidade com a ficção. Dessa maneira, o monstro de Haraway com Jacob, abraça a complexidade do mundo ao evitar a coordenação binária, através de uma rede infinita de relações e possibilidades, materiais e imateriais.

Referências

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2012.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos pagu*, n. 5, 1995.

HARAWAY, Donna. *The Haraway Reader*. The promises of monsters: A regenerative politics for inappropriate/d others. New York and Londres: Routledge, 2003.

HARAWAY, Donna J. Tangled species. In: HARAWAY, Donna J. *When species meet*. Minneapolis London: University of Minnesota Press, 2008.

HARAWAY, Donna Jaenne. *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press, 2016.

JACOB, Francois. *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité*. Gallimard, 1970.

JACOB, François. *A lógica da vida: uma história da hereditariedade*. Trad. Ângela Loureiro de Souza. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

JACOB, François. *Le Jeu des possible: essai sur la diversité du vivant*. Librairie Arthème Fayard, 1981.

JACOB, François. *O jogo dos possíveis: ensaio sobre a diversidade do mundo vivo*. Trad. Luís J. Archer. Lisboa: Gradiva 1981.

MARGULIS, Lynn. *Planeta simbiótico: un nuevo punto de vista sobre la evolución*. Deriva, 2015.

A arte como terceira revolta em Camus

*Daniel Alves Rodrigues*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.06>

1 Introdução

O presente texto pretende apresentar o viés entre arte e revolta na obra de Albert Camus, utilizando para tal o capítulo *Revolta e Arte* do seu ensaio *O Homem Revoltado*. Esse ensaio apresenta ao leitor três possibilidades de revolta: a metafísica, onde a criatura se rebela contra o criador, tendo como resultado a morte de Deus e o triunfo do Homem; a histórica, que por sua vez, nos remete a um cenário no qual o niilismo, que se estabelece com a morte de Deus, penetra os homens em sua moral e os leva à revolução, que por fim pode degradingolar em formas de terror; a artística, por fim, parece trazer coerência ao mundo dos homens. O nosso foco será a revolta artística.

Inicialmente o texto se propõe a trazer uma análise sucinta do lugar ocupado pela arte na história da filosofia trazendo um contraste com a percepção camusiana sobre o papel da arte. Para isso o texto abordará a arte desde o seu exílio na república platônica ao seu papel essencial na revolta camusiana. Citará nesse breve histórico as perspectivas de Rousseau, Saint-Just, Pissarev, Necrassov, Hegel e Karl Marx sobre a arte, e enfim a noção camusiana.

Camus, como veremos a diante, mostra o estilo necessário a uma obra de arte para que essa obra possa preencher a nostalgia humana por

¹ Mestrando em filosofia pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

unidade e reconciliação com o mundo. Um estilo que faz o homem deixar o seu selo, suas pegadas na existência. É lastrado nesse estilo que o homem revoltado camusiano faz de sua arte uma máquina criadora de mundos, destinos e criaturas que desafiam o próprio criador, num jogo de disputa entre o Homem e o Divino que é alimentado permanentemente pela revolta metafísica.

A arte em Camus se apresenta como uma possibilidade de resistência a toda insensibilidade e horrores presentes em seu tempo. O artista na obra de Camus se mostra como um exemplo daquele Homem que vive o absurdo em sua expressão máxima, que decide colorir o vazio e a ausência de sentido da vida, e por isso resiste e decide viver os mundos desenhados por si até que a morte encerre esse confronto no qual o Homem já nasce derrotado. Destarte, pretende-se analisar e apontar de que maneira a arte pode levar o revoltado a um estágio, onde mesmo com a derrota decretada, o Homem possa criar e viver bem o seu mundo, afinal, conforme Camus pontua: “é preciso imaginar Sísifo feliz”².

Embora possa-se pensar que a arte em Camus se apresenta como refúgio do Homem diante do absurdo de sua existência, ela é, pelo contrário, a manifestação de um forte descontentamento do artista perante o mundo inóspito que o confronta. E mais ainda, se revela como uma possibilidade para o homem tentar alcançar uma unidade harmônica em seu mundo sem se degradingolar em qualquer movimento totalitário que ataque a Homem em sua humanidade. Nesse sentido observaremos no decorrer do texto a preocupação do autor com o niilismo de seu tempo que, segundo ele, age como combustível para as revoluções protagonizam os tempos modernos.

Em suma, pretende-se analisar o lugar histórico da arte na filosofia, como ela foi deslocada em seus papéis ao longo dos anos. Objetiva-se, sobretudo, mostrar como Camus nota, nas diferentes artes

² *O Mito de Sísifo*, 2020, p. 198.

com estilo, a manifestação de uma possibilidade de realização humana no que tange sua nostalgia por unidade e sua ânsia por reconciliação com o mundo. Uma arte que dotada do seu estilo próprio coloca-se como a essência da revolta artística.

2 O lugar reservado a arte na história da filosofia: do exílio a revolta

Camus ao abordar o lugar da arte e do artista, nos rememora brevemente quais as zonas ocupadas pela arte na história da filosofia, enfatiza a hostilidade direcionada a arte, sobretudo, pelos reformadores e revolucionários³. A começar por Platão, que exila a arte de sua república ideal sob a acusação de que ela afastaria o homem da verdadeira realidade. Camus pontua que o filósofo grego, ainda moderado, só questiona a função mentirosa da linguagem e só exila de sua república os poetas. De resto colocou a beleza acima do mundo⁴.

A esse respeito Luciano Coutinho destrincha bem em seu artigo intitulado “A expulsão da arte-verdade na república de Platão ou a problemática da percepção psíquica em torno dos *mythoi*” que a grande obra de arte, capaz de sintonizar-se com a *psyche* humana, é proibida pelo primeiro Sócrates exatamente porque seus observadores destituem-na de seu caráter estético, e entendem-na como verdade, esvaziando-a com leituras literais.⁵

Camus em diversos momentos de sua obra aborda as peculiaridades dos movimentos revolucionários e reformadores dos tempos modernos, e acerca desse contexto afirma que “a reforma elege a moral e exila a beleza”⁶. Partindo dessa citação que Camus faz referência

³ *O Homem Revoltado*, 2017, p. 291.

⁴ *Ibid*, p. 291.

⁵ Coutinho, 2017, p. 120.

⁶ *O Homem Revoltado*, 2017, p. 291.

a Rousseau, um reformista que em seu tempo acusa a arte de deturpar a natureza humana.

Tal consideração é feita quando Camus afirma que para Rousseau a arte se apresenta como uma corrupção acrescentada à natureza pelo homem⁷. Se buscarmos na fonte original a respeito da arte e da ciência Rousseau conclama em sua obra *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1983) ao proferir: Deus todo-poderoso, tu, que tens nas mãos os espíritos, livra-nos das luzes e das artes funestas de nossos pais, e restitui-nos a ignorância, a inocência e a pobreza, os únicos bens que podem fazer nossa felicidade e que são preciosos para ti.

O filósofo iluminista supracitado percebe na ciência e na arte uma grave ameaça àquilo que ele tanto prezava no homem: a sua moralidade. Para Rousseau tanto a arte quanto a ciência tinham o poder de corromper a essência ética do ser humano.

Outro exemplo abordado por Camus no mesmo capítulo que merece atenção é o pensamento de Saint-Just e sua trágica atuação na Revolução Francesa. Nas palavras de Camus, Saint-Just “quer que a razão seja personificada por alguém mais virtuoso do que o belo”⁸. E com isso torna-se outro dentre vários pensadores que procuraram exilar a arte em meio a Revolução.

Quanto aos niilistas russos, citados por Camus, Pisarev e Necrassov, esses proclamaram a decadência dos valores estéticos em favor dos valores pragmáticos⁹. Dmitry Ivanovich Pisarev apesar de ter tido uma breve vida, falecendo aos 28 anos, é tido como um dos grandes influenciadores dos movimentos intelectuais de tendência democrático-revolucionária vividos pela Rússia de 1860, mais tarde foi reconhecida a

⁷ *Ibid*, p. 291.

⁸ *Ibid*, p. 291.

⁹ *Ibid*, p. 292.

sua influência na formação da geração de personalidades que atuaram nos movimentos de 1905 e 1907 em seu país.

Já Nikolai Alekseevich Nekrássov (1821-1878), grande poeta de sua geração se utilizou da arte da escrita para exprimir sua visão niilista acerca das transformações da Rússia de seu tempo. Trata de uma obra extensa e dividida em diferentes fases, e da última fase do escritor temos o seu texto inacabado “Quem é feliz na Rússia?” (*Komu na Rusi zhit' khorosho*, 1863-1876) que se tornou símbolo maior do seu niilismo e pessimismo frente aos rumos tomados por seu país.

Nas palavras de Camus, “a Rússia revolucionária acabou dando as costas às esculturas em mármore de Vênus e de Apolo, ainda douradas pelo sol da Itália, que Pedro, o Grande, trouxera para seu jardim de verão, em São Petersburgo”¹⁰. Tal acontecimento diz tudo sobre um contexto no qual a arte é tomada como insignificante pelos seus pensadores e inapreensível pelo seu povo. Se por um lado, Pisarev bradava que para ele, um par de botas é mais útil do que Shakespeare¹¹. Por outro lado, temos um povo que “às vezes, a miséria desvia o rosto das dolorosas imagens da felicidade.”¹²

Avançando em sua análise, dessa vez sobre a ideologia alemã e os intérpretes revolucionários da fenomenologia, Camus ressalta o posicionamento severo deles com relação à arte, pontuando que “a crítica da consciência formal e dos valores de evasão estende-se naturalmente a arte”¹³.

Destarte, partindo da citação supracitada, Camus prossegue abordando a relação do pensamento de Karl Marx com a arte. Marx, segundo Camus, atribui à arte de cada tempo histórico, a expressão dos valores privilegiados da classe dominante daquele período,

¹⁰ *Ibid*, p. 292.

¹¹ *Ibid*, p. 292.

¹² *Ibid*, p. 292.

¹³ *Ibid*, p. 292.

reconhecendo, portanto, uma única arte, a arte revolucionária, trazendo então a arte para o centro das pautas revolucionárias e a serviço da revolução.

É fundamental salientar que para Marx a reverência da humanidade as artes gregas, por exemplo, é nada mais que um sentimento nostálgico, na medida em que ele afirma que “essa beleza expressa a infância da ingênua do mundo e que, em meio a nossas lutas de adultos, sentimos saudades dessa infância”¹⁴. Mais adiante veremos que há um confronto entre tal pensamento marxista e camusiano sobre a arte grega, sobretudo no que diz respeito às suas considerações sobre a escultura enquanto manifestação de uma arte atemporal.

Por fim, nesse breve histórico de considerações sobre o lugar ocupado pela arte na filosofia, temos em Camus a anúnciação de uma arte que não serve a um propósito ou a uma finalidade utilitária como a dos revolucionários e reformadores. Para ele basta que ela seja e que busque dar forma ao impossível. Ao relacionar arte e revolta Camus afirma que em toda a revolta se descobrem a exigência metafísica da unidade¹⁵, a impossibilidade de apoderar-se dela e a fabricação de um universo de substituição. A revolta, de tal ponto de vista, é fabricante de universos. Isto também define a arte¹⁶.

Destarte, arte e revolta na filosofia camusiana se revelam como dois caminhos que se coadunam com objetivo de fabricar universos que pretendem efetivar a incansável busca humana por unidade. Camus no decorrer do capítulo se dedica especialmente a um tipo de arte, o romance. Ou autor destaca, na citação abaixo, exemplos de mundos fechados reais e fictícios nos quais o homem pode reinar e se realizar em sua procura por unidade:

¹⁴ *Ibid*, p. 293.

¹⁵ A exigência metafísica da unidade é movida pelo sentimento de nostalgia intrínseco ao ser humano e tão abordado por Camus em suas obras.

¹⁶ *Ibid*, p. 293.

A retórica das muralhas em Lucrécio, os conventos e castelos trancafiados de Sade, a ilha ou o rochedo romântico, os cimos solitários de Nietzsche, o oceano elementar de Lautréamont, os parapeitos de Rimbaud, os castelos aterrorizantes dos surrealistas que renascem, fustigados por uma tempestade de flores, a prisão, a nação entrincheirada, o campo de concentração, o império dos escravos livres ilustra, à sua maneira, a mesma necessidade de coerência e unidade¹⁷.

Para Camus, “o artista refaz o mundo por sua conta”¹⁸, procurando sempre dar o estilo que falta em cada gesto pronunciado pela natureza. Percebemos até aqui que a arte no pensamento filosófico esteve por vezes exilada em nome da moral, do pragmatismo, outras vezes em nome da revolução, contudo encontrou no pensamento camusiano um lugar especial, o de revolta.

3 A arte e suas manifestações: das esculturas gregas ao gênero romance

Camus atribui um lugar nobre para a escultura enquanto manifestação de arte e estilo, para ele essa manifestação artística é “a maior e mais ambiciosa de todas as artes”¹⁹. Tal tratamento se justifica porque segundo ele a escultura apesar de não rejeitar a semelhança, não a busca como movimento primeiro de sua obra.

O escultor motivado pelo propósito nobre, não busca a mera imitação, “mas estilizar e capturar em uma expressão significativa o êxtase passageiro dos corpos ou o redemoinho infinito das atitudes”²⁰. Numa bela passagem na qual Camus ressalta o valor atemporal das esculturas e seu poder de eternização dos gestos e sentimentos humanos, ele sublinha que o “amante frustrado pelo amor poderá finalmente

¹⁷ *Ibid*, p. 294.

¹⁸ *Ibid*, p. 294.

¹⁹ *Ibid*, p. 294.

²⁰ *Ibid*, p. 294.

contemplar as cariátides gregas para apoderar-se daquilo que, no corpo e no rosto da mulher, sobrevive à degradação”²¹.

Após abordar a escultura e sua estilização dada em forma de uma unidade atemporal composta pela unificação de gestos eternos, Camus volta-se para a pintura. Para ele, é ao isolar o seu tema que o pintor revela a sua primeira forma de unificá-lo.

Ao fazer referência aos paisagistas e pintores, Camus toma como exemplo aqueles que se dedicam a paisagem morta, segundo o autor essa categoria “isola no espaço e no tempo aquilo que normalmente muda com a luz, perde-se numa perspectiva infinita ou desaparece sob o impacto dos valores”²². Percebemos aqui outra relação com o eterno, seria o pintor um artista que faz de sua obra um retrato da eternidade? Tudo indica que sim, conforme o pensamento camusiano.

Vale observar também que o autor deixa evidente o poder de escolha do artista a respeito do que eternizar, pois segundo ele, o primeiro ato do paisagista é emoldurar sua tela, e ao fazê-lo ele tanto elimina quanto elege aquilo que será fixado no tempo. Piero Della Francesca, grande pintor italiano do *Quattrocento*, é um exemplo para Camus de um grande criador que transmite a sensação de atemporalidade para a obra, na medida em que “todos os seus personagens dão a impressão de que, pelo milagre da arte, continuam vivos, deixando, entretanto de serem mortais”²³. Percebemos pôr fim a obsessão desprezível do pintor pelo eterno e pela imortalidade, tal como no escultor abordado anteriormente.

Para Camus, voltando a citar o idealismo alemão: “a arte realiza, sem esforço aparente, a reconciliação sonhada por Hegel do singular com o universal”²⁴. Após tal conclusão, o filósofo argelino nos provoca com a

²¹ *Ibid*, p. 295.

²² *Ibid*, p. 295.

²³ *Ibid*, p. 295.

²⁴ *Ibid*, p. 296.

seguinte interpelação: será essa a razão pela qual as épocas sedentas de unidade, como a nossa, se voltam para as artes primitivas, em que a estilização é mais intensa e a unidade mais provocante?²⁵

O autor responde a interpelação anterior, enfatizando novamente o caminho desordenado do artista na direção do ser e da unidade, no início e no fim de épocas artísticas onde há sempre maior estilização, onde tal força do estilo explica a força da negação e de transposição que provocou em toda a pintura moderna o êxtase pela unidade.

Ademais, é no romance que Camus melhor exemplifica o papel da arte na condução do homem às origens da revolta, isso “na medida em que tenta dar forma a um valor que se refugia no devir perpétuo, mas que o artista pressente e quer arrebatrar à história”²⁶. O romance para o autor seria a arte que se propõe adentrar no devir para provê-lo do estilo que lhe falta.

Ao tratar do gênero romance e sua vinculação à arte e a revolta, Camus distingui já de imediato a literatura de consentimento e a literatura dissidente. Ele atribui a literatura de consentimento àquela dos séculos antigos e clássicos. Já a literatura dissidente, ele atribui o desenvolvimento e amadurecimento do gênero romance a partir dos tempos modernos, contexto também onde se dá insurgência de um movimento crítico e revolucionário. Cabendo ressaltar que em passagens anteriores ele já ressaltava a maior estilização e um arroubo desordenado na direção do ser e da unidade típicas da modernidade.

Por essa razão, Camus enfatiza que o romance nasce ao mesmo tempo em que o espírito de revolta, e traduz, no plano estético, a mesma ambição²⁷, é como se o romance desse a forma que a revolta exigia. Mais

²⁵ *Ibid*, p. 296.

²⁶ *Ibid*, p. 297.

²⁷ *Ibid*, p. 297.

adiante, o autor chama a atenção para o esforço da literatura em criar universos fechados ou tipos acabados, empreendimento também já abordado anteriormente nesse texto. Pode-se dizer que reside aqui um exemplo de busca pela totalidade pertinente às artes, assim como citado no capítulo anterior.

Ademais, acerca do Gênero romance, Camus chama a atenção para dois caminhos que se cruzam num certo desmerecimento desse gênero em sua relação com a realidade. De um lado é ressaltada a crítica revolucionária que condena o romance puro, na medida em que nota nesse gênero a evasão de uma imaginação ociosa. Por outro lado, pode-se perceber no senso comum, ainda que de forma velada, também um forte entendimento de que o romance não leva em conta as realidades da existência, apontando, portanto, uma ruptura entre o romanesco e a vida. Nesse sentido essas duas linhas unem-se na acusação de que o romance é um mero exercício de evasão.

À vista disso, Camus faz o seguinte questionamento: Do que se procura fugir pelo romance?

Diante de tal questionamento o autor defende que a questão deve ser vista com maior complexidade, haja vista que, há um consenso de que o universo romanesco pode se dar ao deleite de ser constituído de uma leveza que não se verifica no mundo real. Mas como o gosto pela evasão não basta para explicar a complexidade do mundo romanesco, há de se levar em conta que a atividade romanesca supõe uma espécie de recusa do real, mas que tal recusa não pode ser compreendida como uma simples fuga.

Para exemplificar esse movimento, Camus volta a interrogar: Deve-se ver nisso o movimento de retirada da bela alma que, segundo

Hegel, cria para si própria, em sua ilusão, um mundo factício em que só a moral reina²⁸?

Após levantar a questão, Camus aponta uma contradição: O homem recusa o mundo como ele é, sem desejar fugir dele²⁹. Segundo o autor, em grande maioria, somos apegados a este mundo, e por isso não queremos nos desfazer dele, contraditoriamente sofremos por não o possuir suficientemente, nos tornando estranhos cidadãos do mundo, exilados na própria pátria³⁰. Toda realidade, salvo alguns instantes, nos é incompleta.

Conforme o autor, os homens, que correm como a água de Tântalo para uma embocadura ainda desconhecida, tem ânsia em poder conhecer a embocadura, dominar o curso do rio, entender enfim a vida como destino, e eis sua verdadeira nostalgia, no mais profundo de sua pátria. Todavia, essa visão que no âmbito do conhecimento nos reconciliaria enfim com nós mesmos, só pode nos aparecer, se é que aparece, no momento fugaz da morte, em que tudo se consuma. E por isso, para existir no mundo, por sua vez, é preciso nunca mais existir³¹. Isso se pensarmos na existência como consumação do nosso desejo de unidade que só pode se realizar no momento fugaz da morte.

Camus ao tratar dessa busca humana incansável por coerência e unidade no mundo, destaca a inveja como consequência dessa busca, ressaltando com isso que a inveja que os homens sentem uns dos outros se deve ao fato de dotarmos de arte a existência do outro, pois como observadores, podemos perceber apenas os contornos daquela existência, com isso nós a romanceamos, atribuindo a essa existência uma unidade e coerência que ela não possui.

²⁸ *Ibid*, p. 299.

²⁹ *Ibid*, p. 299.

³⁰ Assim como o personagem Mersault, estrangeiro em nós mesmos.

³¹ *Ibid*, p. 299.

Segundo Camus, cada qual procura fazer de sua vida uma obra de arte³², isso porque ao romancear nossas vidas, dotá-la de arte, podemos ter a possibilidade de dotá-la também de unidade, coerência, totalidade, harmonia e etc. Ou seja, tornar a vida mais leve. Neste processo, passamos por outro problema: o desejo de durar e a necessidade de posse. O primeiro pode ser percebido no amor que obstinamos vida eterna, no pavor que alguns possuem não em relação ao sofrimento, mas na sua esgotabilidade, pois na falta de uma felicidade inesgotável, um longo sofrimento constituiria ao menos um destino. Em suma, o homem quer durar, visto que em sua insaciável necessidade de durar, poderia compreender melhor o sofrimento terrestre³³.

Quanto ao desejo de posse, este se revela como outra face do desejo de durar. Na medida em que a vida deste ponto de vista, é sem estilo, e o homem vaga em busca de sua forma sem nunca a encontrar, portanto o homem dilacerado persegue em vão essa forma que lhe daria os limites entre os quais ele seria soberano. A busca aqui é pela reconciliação com o mundo, como Camus pontua: que uma única coisa viva tenha sua forma nesse mundo e ele estará reconciliado³⁴.

Nas palavras do autor, não basta viver, é preciso de um destino, e sem esperar pela morte³⁵. Essa tarefa é cumprida pelos grandes romancistas. E por isso, voltando ao questionamento sobre uma eventual evasão ou fuga da realidade pelo romance, podemos afirmar diante do que foi dito até aqui, que não há fuga, pelo contrário, o romance se apresenta com realização do destino humano. Portanto, consagra o

³² *Ibid*, p. 300.

³³ Ao mesmo tempo o Homem poderia apreender a totalidade e uma vez saciada a sua vontade de unidade, ele se reconciliaria com o mundo, rompendo o divórcio vivido pelo sentimento absurdo que se apresenta durante todo seu percurso rumo à busca por unidade e reconciliação. Assim encerraria o absurdo e a vida.

³⁴ *O Homem Revoltado*, 2017, p. 301.

³⁵ *Ibid*, p. 301.

Homem de sua tão sonhada apreensão da unidade e totalidade que o fustiga mesmo que involuntariamente.

Entendemos até aqui que o homem vive uma busca insaciável pela coerência, unidade, totalidade e forma neste mundo, isso em sua mais pura nostalgia. E que para tal, busca formas ou atitudes que possam conferir a sua vida a unidade que lhe falta. E a arte se torna crucial e presente nessa busca, até então trazida aqui nas formas de escultura, pintura e romance, pois possuem cada uma ao seu modo a capacidade de trazer unidade e coerência ao mundo.

Em suma, o romance se revela como um universo cuja ação encontra sua forma, em que as palavras finais são pronunciadas, os seres entregues aos seres, em que toda vida passa a ter a cara do destino. O mundo romanescos não é mais do que a correção deste nosso mundo, segundo o destino profundo do homem³⁶. Nos romances os personagens seguem até o fim o seu destino, eles terminam aquilo que nós nunca consumamos. É nisso que reside o poder do romance e das outras formas de arte como cumprimento do destino Humano, e de certo modo uma maneira de remediar o desejo que temos pela unidade que nunca poderemos atingir, senão pela morte ou pela arte. Mais adiante, veremos como Camus nos oferece o conceito de estilo e dá à arte a configuração que lhe faltava para cumprir o seu papel unificador.

4 Revolta e Estilo

Camus segue dissertando sobre arte, dessa vez nos apresentando as contradições entre a arte realista e da arte formal. Primeiro enfatizando que a arte realista, na medida em que protagoniza uma recusa total a uma perspectiva privilegiada que só a criação artística pode oferecer, renúncia à exigência primeira da criação artística. Já a segunda,

³⁶ *Ibid*, p. 302.

por se tratar de uma evasão formal da realidade e recusa total dos elementos que a integram, se mostra incapaz de se realizar, isso porque, conforme Camus pontua, o formalismo pode chegar a esvaziar-se cada vez mais de conteúdo real, mas há sempre um limite³⁷.

O autor toma como exemplo para a questão, a geometria pura, a que chega às vezes a pintura abstrata, exige ainda do mundo exterior as suas cores e suas relações de perspectiva. Por isso o verdadeiro formalismo é o silêncio³⁸. Conforme Camus, o artista realista e o artista formal buscam unidade onde ela não existe, seja no real em estado bruto ou na criação imaginária que acredita expulsar toda e qualquer realidade.

É pergunta que resta então nesse momento aos leitores de Camus, é como ele concebe a unidade na arte? É partindo desse questionamento que podemos adentrar no conceito de “estilo”, para Camus. Segundo seus escritos a unidade surge no fim da transformação que o artista impõe ao real. A correção que o artista realiza com sua linguagem e por meio de uma redistribuição de elementos tirados do real chama-se estilo³⁹ e dá ao universo recriado sua unidade e seus limites. É por isso que em todo revoltado artístico, o estilo visa dá ao mundo sua lei.

A revolta se dá na arte com estilo, afinal se ela é puramente realista, não há aqui protesto, e se ela é puramente formal, se afasta por completo da realidade. E é sempre bom lembrar que a revolta não é uma recusa à história e a realidade. O homem revoltado é, antes de tudo, aquele que diz não. Ao dizê-lo, ele se recusa, mas não renuncia, pois, negar uma situação é dizer sim desde o primeiro movimento.

Camus aponta a necessidade de certa medida na criação artística, conforme se percebe quando ele pontua que “a obra em que o conteúdo extrapola a forma, aquela em que a forma afoga o conteúdo, só trata de

³⁷ *Ibid*, p. 308.

³⁸ *Ibid*, p. 308.

³⁹ *Ibid*, p. 309.

uma unidade enganada e enganadora. [...] toda unidade que não é estilo, é mutilação”⁴⁰. O autor chega a tais conclusões após tratar da arte realista, que segundo ele, se dedica a conquistar a totalidade do real, todavia o faz eliminando do real aquilo que não convém a doutrina. A exemplo disso, o autor cita o realismo socialista como exemplo. A mutilação citada pelo autor anteriormente diz respeito a essa deturpação do real pela arte realista que opta pela totalidade do real ao invés do encontro com a unidade proporcionada pelo estilo.

Em outra passagem Camus cita Flaubert que diz: Em arte, é preciso não temer ser exagerado, e Camus acrescenta que “o exagero deve ser contínuo e proporcional a si mesmo”⁴¹, tal consideração vai ao encontro da noção de medida que Camus procura desde o início dar a revolta. Já em longa citação ele diz:

Quando a estilização é exagerada e consegue ser vista, a obra é pura nostalgia: a unidade que tenta conquistar é estranha ao concreto. Quando a realidade é liberada, ao contrário, em estado bruto, e a estilização, insignificante, o concreto se apresenta sem unidade. A grande arte, o estilo, a verdadeira face da revolta está entre essas duas heresias⁴².

Ou seja, exige-se do estilo uma justa medida para que a revolta contida ali possa se manifestar em excelência. Ademais, somente o estilo manifestado em sua justa medida que pode dar a uma obra a noção de unidade exigida pela grande arte e pela verdadeira face da revolta.

Em suma, é preciso enfatizar que a marca da arte e do protesto deve residir no estilo, isto é, no esforço criador em distorcer/modificar o real deixando na obra as marcas do seu criador. Pois para Camus, “a criação, a fecundidade da revolta estão nessa distorção que apresenta o estilo e o tom de uma obra. A arte, portanto, é uma exigência de

⁴⁰ *Ibid*, p. 311.

⁴¹ *Ibid*, p. 312.

⁴² *Ibid*, p. 312.

impossível à qual se deu forma”⁴³. E por que impossível? Me parece que seja pela impossibilidade imputada ao gênero humano de acessar a unidade e a totalidade senão pela criação e pela arte.

Destarte, o autor sublinha que: quando o grito mais dilacerante encontra a linguagem mais firme, a revolta satisfaz à sua verdadeira exigência, tirando dessa fidelidade a si mesma uma força de criação, podendo-se afirmar com isso, que o maior estilo em arte é a expressão da mais alta revolta.⁴⁴

Verificamos, portanto, que de uma vez por todas Camus atribui ao estilo esse papel primordial na revolta. Com a citação anterior, fica evidente que o estilo pode ser visto como o esqueleto da revolta artística, e por isso, imprescindível para que ela se expresse em seu mais alto grau.

5 Arte, revolta e revolução

Camus em uma das muitas passagens onde confronta revolta e revolução, percebe na arte um lugar onde a revolta se completa e se perpetua na verdadeira criação. Isso em contraste com a revolução e a arte do século XX que são tributárias do niilismo e vivem na contradição por negarem aquilo que afirmam em seu próprio movimento e ao procurarem uma saída impossível, através do terror. O autor traz essas questões de maneira mais detalhada quando discorre sobre a revolta histórica, aquela que tem como fim a divinização da história como destino necessário do Homem, ainda que se alimente do terror para se efetivar.

O filósofo argelino segue seu ensaio criticando a arte contemporânea que devido seu niilismo debate-se entre o formalismo e o realismo. Para o autor, “se o revoltado deve recusar ao mesmo tempo o

⁴³ *Ibid*, p. 311.

⁴⁴ *Ibid*, p. 311-312.

furor do nada e a aceitação da totalidade, o artista deve escapar ao mesmo tempo do frenesi formal e da estética totalitária da realidade”⁴⁵.

O autor chega a admitir em determinado ponto do texto que o mundo de seu tempo é efetivamente uno, mas a unidade é a do niilismo⁴⁶. Camus ainda acrescenta que “a civilização só é possível se, ao renunciar ao niilismo dos princípios formais e ao niilismo sem princípios, o mundo encontrar o caminho de uma síntese criadora”⁴⁷. Conforme pontuado pela filósofa Georgia Amitrano, há para Camus algum tipo de resistência ao niilismo deixado pela derrisão humanista dos últimos séculos, este se dá na ação implementada por uma revolta estética⁴⁸.

Destarte, a criação se revela então como sendo mais do que uma mera etapa presente no plano estético, visto que, ela tem o papel de reencontrar a origem da revolta. Em relação a importância de se reencontrar a revolta, Camus afirma que “a revolta não é em si mesma um elemento de civilização. Mas precede toda civilização”⁴⁹. E isso pode ser compreendido na medida em que Camus deixa evidente no conjunto da obra que a revolta acompanha o humano como inerente ao homem, estando presente em sua forma mais primitiva⁵⁰.

Nesse sentido é válido mencionar novamente outra observação de Georgia Amitrano que identifica em Camus uma busca pela construção de um pensamento filosófico capaz de compreender a contradição da finitude humana como sendo justamente o único bem a que o homem pode se apegar; portanto, a formulação desta filosofia se dá

⁴⁵ *Ibid*, p. 313-314.

⁴⁶ Camus desde o início da obra o homem revoltado explana os problemas do niilismo o colocando como um obstáculo no caminho do homem revoltado, um certo temor de que o homem revoltado deturpe a essência da revolta e caia numa negação absoluta.

⁴⁷ *Ibid*, p. 314.

⁴⁸ Amitrano, Georgia Cristina. *Ecoss de Razão e Recusa: Uma Filosofia da Revolta de Homens em Tempos Sombrios* / Georgia Cristina Amitrano. Rio de Janeiro, 2007. P. 174

⁴⁹ *O Homem Revoltado*, 2017, p. 314.

⁵⁰ Podemos pensar a partir dessa colocação que a arte rupestre pode ser entendida como uma tentativa dos homens primitivos manifestarem um estilo que pudesse pôr fim ao impulso humano por unidade antes mesmo da concepção temporal da civilização.

no ‘ressensualizar’ a razão por meio de sua aproximação com o universo estético⁵¹. Essa “ressensualização” da razão, por meio de sua aproximação com o universo estético é uma demonstração da arte medida pelo estilo: nem formal, nem realista, mas, sobretudo, aquela sob o equilíbrio do estilo se apresenta como resposta ao mundo desarrazoado em que o Homem percorre.

Mais adiante ao refletir sobre a situação da sociedade industrial, Camus entende que só teremos os caminhos para a civilização abertos se for devolvida ao trabalhador a dignidade do criador. Isso porque, para o autor, a civilização não poderá separar, quer nas classes, quer no indivíduo, o trabalho e o criador; assim como a criação artística não pensa em separar a forma e o conteúdo, o espírito e a história. “É desta maneira que ela reconhecerá em todos a dignidade afirmada pela revolta”⁵².

Fica entendido, portanto, que a criação artística se manifesta como expressão de criação não só de arte, mas também de revolta. Isso se dá ao passo que criar, para Camus, é desde o princípio um ato de revolta, seja ela metafísica quando o homem resolve criar o seu próprio império em detrimento da criação divina, ou artística, que como já citado expressa a busca do homem pela unidade.

A relevância da criação se expressa ainda na afirmação camusiana de que toda criação nega em si mesma o mundo do senhor e do escravo⁵³, para o autor a sociedade de tiranos e escravos na qual vegetamos só encontrará sua morte e sua transfiguração no nível da criação. Todavia, Camus ressalta que a necessidade da criação não implica na possibilidade de que ela seja possível. Haja vista que o autor pontua que: “em arte, uma época criadora se define pela ordem de um estilo aplicado a desordem de um tempo”⁵⁴.

⁵¹ Amitrano, 2007. p. 174.

⁵² *Ibid*, p. 314.

⁵³ *Ibid*, p. 314.

⁵⁴ *Ibid*, p. 315.

Não podemos esquecer que Camus viveu tempos de guerra, de nazi-fascismo, totalitarismo, genocídio, em um tempo em que as paixões coletivas estavam em êxtase. A respeito disso o autor demonstra o temor de que o mal-uso da criação nos leve a barbárie novamente. Acerca disso o autor diz que atualmente, quando a paixão coletiva se sobrepõe às paixões individuais, é sempre possível dominar, pela arte, o êxtase do amor. Mas o problema inevitável é também dominar as paixões coletivas e a luta histórica.

Destarte, há o temor de que a criação possa querer dominar o destino inteiro, com isso a criação é colocada em risco pelo espírito de totalidade, e criar torna-se perigoso. Ao mesmo tempo em que vivencia as paixões coletivas na tentativa de dominá-las, o artista é por elas devorado. Com isso, se a criação é impossível em meio a guerras e revoluções, não teremos criadores, porque revolução e guerra são o nosso quinhão⁵⁵.

Para Camus, no século da destruição, em meio a grande possibilidade de malogros com relação a criação, só se pode desviar desse destino fracassado no mundo da criação quando nos voltamos para a quantidade. Dessa maneira, talvez um entre dez artistas autênticos⁵⁶ sobreviva a história e possa representar sua geração. Por conseguinte, o autor realça que “a arte revoltada também acaba revelando o ‘Nós existimos e com isso, o caminho de uma feroz humildade’⁵⁷.”

Por outro lado, a revolução conquistadora, no desvario de seu niilismo, ameaça aqueles que, a seu despeito, pretendem manter a unidade na totalidade⁵⁸. O autor justifica tal ponderação, na medida em que sublinha o potencial mortífero da revolução niilista protagonizada

⁵⁵ *Ibid*, p. 315.

⁵⁶ Por artistas autênticos, compreende-se aqueles que possuem estilo em sua mais alta expressão.

⁵⁷ *Ibid*, p. 316.

⁵⁸ *Ibid*, p. 316.

pelos construtores modernos que podem matar, mas parecem não conseguir criar. Quanto aos artistas, estes podem criar, mas não podem realmente matar. Só com exceção se encontram assassinos entre os artistas⁵⁹. Talvez possamos imaginar que o artista sacia a sua vontade de matar na própria criação, a exemplo disso temos Meursault⁶⁰, o decadente Jean-Baptiste Clemence⁶¹, Raskolnikov⁶², dentre outros personagens clássicos da literatura.

Mais adiante, Camus é certo ao pontuar que:

Se, afinal, o mundo se curvasse à lei dos conquistadores, isso não provaria que a quantidade é soberana, e sim que esse mundo é um inferno. Neste inferno mesmo, o lugar da arte coincidiria ainda com o da revolta vencida, esperança cega e vazia na profundidade dos dias desesperados⁶³.

Todavia, para o autor, o inferno só tem um tempo e a vida um dia recomeça. E ainda que talvez um dia a história tenha um fim, é tarefa humana não terminá-la, mas ao contrário criar a história à imagem daquilo que sabemos desde então ser verdadeiro. A arte por fim, cumpriria esse papel de nos ensinar que o Homem não se resume apenas à história, que ele também encontra uma razão de ser na ordem da natureza⁶⁴.

O homem em sua revolta mais instintiva, ao mesmo tempo em que afirma a dignidade comum a todos, reivindica obstinadamente, para com isto satisfazer sua fome de unidade, uma parte intacta do real cujo nome é a beleza.

⁵⁹ *Ibid*, p. 316.

⁶⁰ Protagonista da obra *O Estrangeiro*.

⁶¹ Aquele que não mata diretamente, mas deixa morrer aquela que pula da ponte. E é bom lembrar que para Camus, deixar morrer é também uma forma de matar.

⁶² Personagem de Dostoiévsky na obra *Crime e Castigo*.

⁶³ *Ibid*, p. 316-317.

⁶⁴ *Ibid*, p. 317.

6 Considerações finais

O texto apresentou um breve histórico sobre o papel da arte na história da filosofia sob a perspectiva de diferentes filósofos e períodos, para então apresentar a percepção camusiana acerca da arte e a sua proposta de arte como terceira via de revolta frente ao absurdo. Desse modo, após introduzir sinteticamente os conceitos de revolta metafísica e histórica, o texto se voltou para a arte e a revolta artística em Camus como síntese de uma resposta mais acabada ao absurdo.

A revolta artística consegue, em certa medida, expressar em seu feito elementos da revolta metafísica no que diz respeito à recriação do mundo pelo artista, algo que pode ser visto também como uma ação rebelde em relação ao criador. Essa revolta traz também para o plano estético elementos da revolta histórica, na medida em que o artista recria um universo cujas leis são ditadas pelo estilo que ele imprime na obra, o artista desafia a história a partir da possibilidade de poder traçar novos enredos e novos fins para ela, refazendo a história e o mundo.

A revolta no plano estético traz harmonia na figura de sua unidade tão almejada, ao se apresentar, em caso de grande estilo, com medidas e tons que equilibram o real com o imaginário, e ao se desvencilhar da força de negação absoluta presente na revolta metafísica e histórica. Todavia vale ressaltar que no caso da revolta histórica, a revolta artística lhe apresenta soluções para uma de suas principais contradições: o embate entre senhor e escravo (O escravo tomaria o lugar do senhor). Uma vez que Camus enfatiza que toda criação nega em si mesma o mundo do senhor e do escravo, e que a horrenda sociedade de tiranos e escravos em que vegetamos só encontrará sua morte e sua transfiguração no nível da criação, percebemos aí uma possibilidade de encerramento de tal conflito.

Por fim, o romance fabrica o destino sob medida. Assim é que faz concorrência à criação e provisoriamente vence a morte. Por isso a revolta

artística se assemelha nesse sentido a revolta metafísica⁶⁵. Em suma a arte com estilo dita o ritmo de uma revolta que almeja a totalidade/unidade do mundo, sem com isso cair nas armadilhas de uma revolução totalitária ou da divinização da história como fim que se sobrepõe ao Homem e sua humanidade. Pode-se dizer a partir de tudo que foi desenvolvido no corpo do texto, que a revolta artística é, senão a melhor, a mais coerente e potente das respostas que o Homem pode dá ao absurdo.

Referências

- AMITRANO, Georgia. *Ecos de Razão e Recusa: Uma Filosofia da Revolta de Homens em Tempos Sombrios*. Rio de Janeiro, 2007.
- CAMUS, A. *O Mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Wach. Rio de Janeiro: Record, 2020.
- CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. 2. ed. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2017.
- CAMUS, A. *O Estrangeiro*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- CAMUS, A. *A Morte Feliz*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- CAMUS, A. *A Queda*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- Coutinho, L. A Expulsão da Arte: Verdade na República de Platão ou a Problemática da Percepção Psíquica em torno dos Mythoi. In: *Revista Estética e Semiótica*, v. 7, n. 2, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.18830/issn2238-362X.v7.n2.2017.07>
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discursos sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

⁶⁵ *Ibid*, p. 304

O movimento autoeducativo de Nietzsche

Djalma Lopes da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.07>

1 Introdução

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) trilhou seu caminho existencial durante um período bastante conturbado da história alemã, em meio a uma série de conflitos militares que resultariam, em 1871, na unificação de boa parte dos territórios que pertenciam ao extinto Sacro Império Romano-Germânico, também conhecido como Primeiro *Reich*. Esses eventos afetaram diretamente a realidade social dos alemães, interferindo, sobretudo, nas esferas da cultura e da educação, que se tornaram instrumentos políticos do Estado. Ocorreu, então, uma reviravolta na esfera cultural, pois a população abandonou os valores humanistas que predominavam em seus círculos sociais e adotou os valores nacionalistas difundidos pela Prússia, estado que assumiu posição central no novo cenário sociopolítico alemão. Essa reviravolta, por sua vez, só foi possível graças às reformas operadas na esfera da educação, que passou por um processo de modernização pedagógica de caráter absolutamente utilitário nas primeiras décadas do século XIX, tornando-se totalmente submissa aos interesses das lideranças prussianas, que passaram a atuar como vigilantes do ensino transmitido nas escolas e universidades alemãs, assegurando, assim, o desenvolvimento de uma cultura fundamentada no devotamento

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Professor de Filosofia do Instituto Federal Fluminense (IFF) – Campus Macaé-RJ.

patriótico e no lucro. Tais ações teriam desvirtuado os sentidos da escola, da universidade e da atividade docente de tal modo que já não seria mais possível alimentar esperanças de se alcançar qualquer nível de independência intelectual através dos meios tradicionais de educação na Alemanha oitocentista. A situação tornara-se tão grave que, ao indivíduo com tendências para a vida filosófica, defenderá Nietzsche, não restaria outro caminho que não fosse o de seguir a via autoeducativa inaugurada por seu mestre e modelo Arthur Schopenhauer (1788-1860).

2 A arte de educar a si mesmo

Diante da implementação do modelo utilitarista e massificante de educação promovido pelas lideranças político-militares prussianas, que se fundamentava em práticas pedagógicas semelhantes às práticas comuns na linha de montagem das fábricas, pois buscava a formação de indivíduos em série, como se as pessoas fossem mercadorias produzidas para serem consumidas permanentemente, coube aos professores a medíocre tarefa de ministrar aulas cujos conteúdos deveriam despertar sentimentos patrióticos e nacionalistas nos estudantes, de modo a torná-los uma massa de cidadãos politicamente dóceis e economicamente úteis para o Estado². Para Nietzsche, no entanto, uma educação com fins utilitários, que busca a uniformização e o nivelamento, voltando-se única e exclusivamente para as massas, em detrimento das singularidades e diferenças que caracterizam os indivíduos, não pode ser considerada uma educação voltada para a promoção da cultura e a elevação da

² Tal cenário já evidenciava o que se chamaria, no século XX, de “Indústria Cultural”, expressão cunhada pelos filósofos alemães Theodor W. Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), dois dos principais integrantes da assim chamada “Escola de Frankfurt”, para denominar o modo de produzir cultura no período industrial capitalista, que, diga-se de passagem, prevalece até os dias atuais. Para maiores informações sobre essa temática, cf. Adorno; Horkheimer, 2019, “A Indústria Cultural: O Esclarecimento como mistificação das massas”.

condição humana, mas, sim, uma educação que promove a barbárie, isto é, a ausência de cultura e o rebaixamento da condição humana.

Além disso, nada seria mais absurdo do que as exigências que se faziam aos docentes da época de Nietzsche. Mesmo os professores de filosofia, que deveriam atuar livremente, em virtude da independência de pensamento que a atividade filosófica exige, não fugiriam a essa regra geral. Como fiéis servidores do Estado, eles também teriam se transformado em veículos de disseminação dos valores da pseudocultura promovida pelo governo prussiano. Não será por acaso, portanto, que Nietzsche fará questão de marcar a existência de uma incompatibilidade entre o exercício da atividade filosófica e docente, tal como Schopenhauer fizera em *Sobre a Filosofia Universitária* (1851), ensaio que influenciou enormemente a elaboração de suas primeiras reflexões de caráter mais pedagógico, que foram inicialmente esboçadas nas conferências proferidas em Basileia (1872), postumamente publicadas com o título *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*³, e mais bem acabadas em *Schopenhauer como educador* (1874), terceira de suas quatro Considerações Extemporâneas⁴.

³ As conferências de Nietzsche foram organizadas pela Sociedade Acadêmica Voluntária de Basileia e ocorreram nos dias 16 de janeiro, 6 e 27 de fevereiro, 5 e 23 de março, sob o pretexto de fomentar a cultura. Essa instituição realizava eventos nos quais os professores da Universidade e do Pädagogium locais preparavam palestras de caráter mais geral e as proferiam publicamente, aproximando a sociedade de debates outrora considerados restritos ao meio acadêmico.

⁴ Em sintonia com as principais traduções brasileiras dos textos de Nietzsche, far-se-á uso da expressão “Considerações Extemporâneas” para identificar o conjunto de escritos originalmente denominado “Unzeit gemasse Betrachtungen” em alemão, mas que pode ser também traduzido como “Considerações Inatuais”, como fazem os franceses e os italianos, ou “Considerações Intempestivas”, como fazem os espanhóis. Também é importante destacar que os títulos dos outros três trabalhos que compõem, juntamente com *Schopenhauer como educador*, o conjunto de escritos em questão são: *David Strauss, o confessor e o escritor* (1873), *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* (1874) e *Richard Wagner em Bayreuth* (1876). A publicação desses quatro trabalhos representou uma primeira tentativa de Nietzsche de intervir, de maneira mais consistente, contra o que considerava ser a “cultura” utilitária predominante na Alemanha oitocentista, em favor de uma cultura futura, possivelmente mais forte, mais elevada, mais segura em relação ao mundo e à existência.

Ao que tudo indica, fazer palestras sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino alemães foi a forma que Nietzsche encontrou para denunciar os efeitos massificantes gerados pela reforma utilitarista operada pelo governo prussiano na esfera educacional e, assim, chamar atenção para a necessidade de se repensar a noção de “educação” que vigorava em sua época, de modo a torná-la novamente aliada da cultura, tal como acreditava ter sido possível entre os antigos gregos, que a compreendiam como um meio para cultivarem a si mesmos.⁵ De acordo com a tese apresentada no trabalho em questão, a modernização pedagógica resultou no barbarismo cultural que caracterizava a Alemanha oitocentista: “Foi exatamente o mais poderoso dos Estados modernos, a Prússia, que levou mais a sério o direito de ser o guia supremo em matéria de cultura e de escola”, defende Nietzsche, por meio da personagem do filósofo, na terceira das conferências reunidas em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, acrescentando, em seguida, que, “dada a ousadia que é própria desse Estado, o princípio duvidoso do qual ele se apoderou adquiriu um significado universalmente ameaçador e perigoso para o autêntico espírito alemão”⁶.

Ainda que o texto das conferências não tenha sido publicado por Nietzsche, uma vez que se trata de um escrito incompleto e sem um arcabouço conceitual próprio, isso não constitui motivo para se considerar as reflexões ali apresentadas como menos importantes e, por conta disso, descartáveis. Ao contrário, esses apontamentos iniciais prefiguram os argumentos mais claros e aprofundados que aparecem em

⁵ O sentimento de admiração de Nietzsche pela arte, pela filosofia e pelos valores pedagógicos da antiguidade grega surgiu ainda na época do Ginásio e, desde então, apenas se fortaleceu, sobretudo quando teve a oportunidade de estabelecer relações com Jacob Burckhardt (1818-1897), figura que ele considerava ser “o mais profundo conhecedor” dos antigos helenos. Mesmo sendo colegas de trabalho, Nietzsche não apenas costumava assistir os cursos de Burckhardt sobre a cultura grega, como também buscava obter cópias das anotações feitas por seus alunos. Sabe-se, também, que eles costumavam conversar sobre o tema nos intervalos entre uma aula e outra (cf. Nietzsche, CI, 2007, X, § 4, p. 104 e Nota 152, p. 129).

⁶ *Ibidem*, EE, 2011, Terceira Conferência, p. 114.

Schopenhauer como educador, escrito no qual as discussões sobre a relação entre cultura e educação são retomadas e tratadas com um pouco mais de independência, embora tal trabalho também tenha sido produzido sob a influência de Schopenhauer. Isso fica nítido, por exemplo, quando Nietzsche reproduz a crítica schopenhaueriana contra os “filósofos acadêmicos” alemães, que são acusados de serem meros tributários da pseudocultura promovida pelo Estado, portanto, homens que não viviam por amor à filosofia, mas, sim, por amor aos seus cargos, salários e outros benefícios que a carreira no funcionalismo público da época ofertava.

Ora, quão distantes esses “proletários filosóficos” estariam de serem tratados como educadores no sentido próprio do termo, quer dizer, como seres capazes de promover a cultura e elevar os homens a uma vida superior, pois esse era o papel pedagógico que Nietzsche atribuía a um autêntico filósofo, a um verdadeiro mestre da cultura. Schopenhauer é representado, então, na terceira extemporânea, como a materialização dessa figura grandiosa, que superara a estupidez dos valores caluniadores da vida predominantes em seu tempo e tornara-se um filósofo independente por meio de um rigoroso processo de autoeducação. Eis a razão pela qual Nietzsche suspeitará ter encontrado em Schopenhauer a configuração correspondente à do educador e filósofo que por tanto tempo buscara, ainda que apenas como livro, o que lhe exigiu um esforço tremendo para imaginar, sob as palavras, o homem vivo:

E quem alguma vez sentiu o que é encontrar, em meio ao que se pode chamar de humanidade-cervídea dos dias de hoje, uma natureza completa, harmoniosa, que se move e se articula em seu próprio eixo, desimpedida e desinibida, esse compreenderá a felicidade e o espanto que senti quando encontrei Schopenhauer: suspeitei ter encontrado nele aquele educador e filósofo que por tanto tempo eu buscara. Na verdade, apenas como livro: e isso foi uma grande ausência. Por isso, eu me esforcei ainda mais para ver através do livro e imaginar o homem vivo, cujo grande testamento eu tinha à minha frente para ler, e que prometeu tornar seus herdeiros somente aqueles que quisessem e

pudessem ser mais do que apenas seus leitores: mas sim seus filhos e discípulos⁷.

Por ter rompido com as imposições normativas de seu tempo e educado a si mesmo, Schopenhauer foi idealizado por Nietzsche como um ser extemporâneo por excelência, cuja capacidade de educar não apenas por meio de seus escritos, mas, sobretudo, pela exemplaridade de seu caráter e de sua conduta ecoaria para a posteridade: “A consideração que tenho por um filósofo aumenta na proporção exata em que ele é capaz de se oferecer como exemplo”, afirma Nietzsche em sua terceira extemporânea, acrescentando, em seguida, que esse exemplo deveria ser visível não apenas em seus livros, “mas em sua própria vida, da maneira, portanto, como os filósofos da Grécia ensinavam, mais pela expressão do rosto, postura, vestimenta, alimentação e modos do que pela fala ou escrita”⁸.

Involuntariamente, Schopenhauer teria despertado a singularidade de Nietzsche, encorajando-o a romper os elos que atravancavam o desenvolvimento de sua independência de pensamento, o que lhe permitiu assumir a responsabilidade de cuidar de sua própria educação. Nesse sentido, Schopenhauer seria completamente diferente, por exemplo, de filósofos como Immanuel Kant (1724-1804) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), que estariam longe de se constituírem como educadores. Para Nietzsche, ambos teriam se curvado servilmente diante das instituições dominantes, logo, nada mais natural que seus exemplos tenham ajudado a fortalecer a pseudofilosofia acadêmica alemã e a formar professores universitários conformados com os valores vigentes.⁹ Por isso, Nietzsche considera as obras e os modos de

⁷ Nietzsche, SE, 2018, Seção 2, p. 28.

⁸ Nietzsche, SE, Seção 3, p. 29.

⁹ A esse respeito, observe-se, por exemplo, a Seção 3 de *Schopenhauer como educador*. Em seus primeiros parágrafos, Nietzsche compara as condutas de Schopenhauer e Kant, referindo-se a postura kantiana em termos que podem facilmente ser utilizados para também caracterizar a atitude hegeliana. De acordo com Nietzsche, “Kant se manteve vinculado à universidade,

vida de Kant e Hegel como claras demonstrações da existência de uma incompatibilidade entre o exercício das atividades filosófica e docente.

Essa situação conflitante, no entanto, já havia se mostrado evidente quando surgiram inúmeras reações negativas do meio acadêmico em relação à publicação de *O nascimento da tragédia* (1872), a primeira tentativa de Nietzsche de se legitimar como filósofo. Naquele momento, ele percebeu que o comprometimento institucional estabelecido com Basileia e o enclausuramento na filologia o impediam de transitar livremente por áreas diferentes da sua; mais do que isso, tais compromissos o privavam da independência de pensamento que considerava ser fundamental para o livre exercício da atividade filosófica. Essa condição limitante da vida de professor acadêmico o levou a se sentir cada vez mais distante do “mundo” científico-filológico, até finalmente abandoná-lo em 1879. Por outro lado, desde a época de estudante, crescia em Nietzsche uma aversão por seu tempo. Talvez por isso o jovem universitário tenha se sentido tão fortemente atraído por Schopenhauer, a ponto de tomá-lo como guia e modelo para a educação de si próprio. Na terceira extemporânea, aliás, Nietzsche estende esse juízo para todos os indivíduos, como meio de fortalecer suas singularidades, e propõe que todos os esforços culturais deveriam se concentrar na tarefa de “preparar a produção de um outro Schopenhauer, quer dizer, do gênio filosófico”¹⁰.

submeteu-se a governos, passou a impressão de que possuía uma fé religiosa, aturou colegas e estudantes: nada mais natural que seu exemplo tenha produzido basicamente professores universitários e filosofia acadêmica. Schopenhauer fez poucas concessões à casta dos eruditos, apartou-se, buscou independência em relação a Estado e sociedade — esse é o seu exemplo, seu modelo — para começar aqui com o que é mais evidente” (cf. *Ibidem*, p. 29-30).

¹⁰ “Quem reconheceu, então, a desrazão na natureza desta época terá que cogitar meios de oferecer aqui alguma ajuda; sua tarefa será apresentar Schopenhauer aos espíritos livres e àqueles que sofrem profundamente com nossa época, reuni-los e, por meio deles, produzir uma torrente com cuja força se superará a inépcia, esta que a natureza mostra costumeiramente, e também hoje em dia, quando usa o filósofo. Esses homens perceberão que as resistências que inibem a influência de um grande filósofo e aquelas que atravancam o caminho da produção de um grande filósofo são as mesmas; razão pela qual eles devem definir sua meta: preparar a produção de um outro Schopenhauer, quer dizer, do gênio filosófico” (cf. Nietzsche, SE, Seção 7, p. 98).

O problema, no entanto, é que não existiria mais nenhuma instituição de cultura voltada para o engendramento de grandes homens na Alemanha unificada. A modernização pedagógica realizada pelas lideranças prussianas teria transformado as escolas e universidades em espaços voltados apenas para as necessidades imediatas da vida. Por conseguinte, também não haveria mais autênticos mestres da cultura, quer dizer, homens capazes de educar pelo exemplo de suas condutas e caracteres, sem a necessidade de recorrer a métodos pedagógicos, como fora o caso de Schopenhauer e, antes dele, dos antigos filósofos gregos. Em suma, para atender ao espírito utilitário da época, os meios de cultura se dedicavam a produzir permanentemente novos funcionários e operários. Na avaliação de Nietzsche, tais ações desvirtuaram os sentidos da escola, da universidade e da atividade docente de tal modo que já não era mais possível alimentar esperanças de se alcançar qualquer nível de independência intelectual através dos meios tradicionais de cultura e educação alemães. A situação tornara-se tão grave que, ao indivíduo com tendências para a vida filosófica, como fora o caso do próprio Nietzsche, não restava outro caminho que não fosse o de seguir a via autoeducativa inaugurada por Schopenhauer, filósofo que considera ser o precursor e grande mestre nessa arte, daí sua condição de guia e modelo para a educação das novas gerações de filósofos.

Não por acaso, tanto nas conferências sobre a educação alemã quanto na terceira extemporânea, Nietzsche denuncia o barbarismo cultural de sua época e propõe caminhos alternativos para o engendramento de autênticos filósofos. Nas conferências, ele atrela esse engendramento a uma completa reformulação dos estabelecimentos de ensino, pois entende que as escolas e universidades alemãs não deveriam priorizar a educação das massas, mas, sim, a produção de um grande filósofo. Na terceira extemporânea, a supervalorização dessa perspectiva reformadora é deixada de lado. O combate ao barbarismo cultural, por sua vez, prossegue firme e forte. Porém, agora, Nietzsche introduz a ideia

de que o engendramento de um autêntico filósofo pode resultar de um movimento que extrapola os limites de atuação das massificantes instituições tradicionais de ensino, já que passa a entender a tarefa educativa, antes de tudo, como uma prática individual, dedicada a fazer com que cada um se torne aquilo que é.

“O homem que não quiser mais pertencer à massa”, afirma Nietzsche em *Schopenhauer como educador*, “precisa apenas deixar de ser condescendente consigo mesmo; que ele siga, então, sua consciência que exorta: ‘seja você mesmo! Tudo isto não é você, o que você agora faz, pensa, deseja’”¹¹. Ora, essa exortação se configura como uma clara alusão à máxima “Torna-te quem tu és!”, do poeta grego Píndaro de Cinocéfalos (séc. V a.C.), com a qual Nietzsche teria tomado contato ainda na época em que era um ginasiano. A prova de sua importância se mostra evidente no fato de tal máxima ser citada várias vezes em seus demais trabalhos, com leves modificações, é verdade, como se pode notar em sua aparição mais conhecida e comentada, a do subtítulo de *Ecce homo* (1888)¹², obra por meio da qual Nietzsche reinterpreta seus trabalhos publicados até então e atribui um sentido afirmativo para os muitos caminhos e meios diferentes que experimentara ao longo de sua trajetória existencial.

¹¹ Nietzsche, SE, 1, p. 14.

¹² Em *Nietzsche & a educação*, Jorge Larrosa fez um levantamento primoroso das aparições da máxima de Píndaro nos escritos de Nietzsche: a primeira aparição ocorreu em grego, no imperativo e em epígrafe, em um trabalho sobre Teógnis, da época de Leipzig; posteriormente, ela surge, na terceira extemporânea, como parte importante da perspectiva autoeducativa ora apresentada; mais tarde, ela volta a aparecer, com diferentes modulações, no aforismo de número 263 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano* (1878) e nos aforismos de números 270 e 335 de *A gaia ciência* (1882); tal máxima surge, novamente, em *O convaléscente* e em *A oferenda de mel* de *Assim falou Zaratustra* (1883-1885); aparece, também, em algumas das cartas de Nietzsche a seus amigos; “e, naturalmente, como que dobrando, ampliando e fazendo delirar o subtítulo do *Ecce homo*”, ela reaparece no famoso aforismo de número 9 do capítulo “Por que sou tão inteligente”. Além disso, acrescenta Larrosa, se se considerar os usos, os comentários, os deslocamentos ou as paródias que Nietzsche faz frequentemente do que poderiam ser frases similares, como, por exemplo, “encontrar-se a si próprio”, “descobrir-se a si próprio”, “buscar-se a si próprio”, “formar-se a si próprio”, “cultivar-se a si próprio”, “fazer-se a si próprio” ou, inclusive, “conhecer-se a si próprio”, a lista de ocorrências seria interminável (cf. Larrosa, 2009, p. 41-42).

3 Torne-se aquilo que você é!

Ao se apropriar da máxima “Torna-te quem tu és!”, de Píndaro, Nietzsche a converte em uma espécie de imperativo pedagógico, por assim dizer. Sua função? Exortar o indivíduo a romper definitivamente com tudo aquilo que o impede de ser ele mesmo e assumir a responsabilidade de cuidar de sua própria educação, movimento que se supõe poder ser definido, já a partir de *Schopenhauer como educador*, como um meio de organizar a pluralidade de forças existentes em si mesmo sob uma unidade, de modo a alcançar seu “Eu”, mas não no sentido metafísico de uma substância fixa, permanente. Ao contrário, em Nietzsche, como bem observa Sarah Kofman, as noções de “si mesmo”, “unidade” e “Eu” assumem sentidos muito distantes daqueles que tradicionalmente se lhes atribuem no âmbito do discurso metafísico, pois tais noções não diriam respeito àquilo que “é”, mas, sim, àquilo que “se torna”, que se transforma permanentemente, sempre para além daquilo que se toma habitualmente por “Eu”, ou seja, o contínuo vir a ser surge como uma característica fundamental do próprio ser¹³.

Sendo assim, quando Nietzsche afirma, em *Ecce homo*, ter sido necessário experimentar muitos caminhos para alcançar o que considera ser si mesmo, isso não significa dizer que ele tenha alcançado uma completude, ao ponto de se sentir plenamente realizado e de ver a si mesmo como uma “substância” fixa, permanente, posicionamento que o colocaria no mesmo plano das argumentações da tradição de pensamento metafísico contra a qual se volta radicalmente nesse momento derradeiro de sua obra. Ao contrário, Nietzsche sabe que se trata de uma condição provisória. Diferentemente do que propõem os filósofos metafísicos, ele não acredita na existência de um verdadeiro “Eu” perdido no fundo do ser de cada indivíduo. Para Nietzsche, nenhum

¹³ Kofman, 1985, p. 100-101.

indivíduo seria capaz de alcançar a certeza de ter se despojado de todos os véus que encobrem seu ser, pois por trás de cada véu, sempre haverá outros véus; por trás de cada máscara, outras máscaras; por trás de cada pele, outras peles. Se “um coelho tem sete peles, o homem, por sua vez, pode se despir sete vezes setenta vezes e ainda não poderá dizer ‘este é você realmente, esta não é mais uma casca’”, afirma em *Schopenhauer como educador*¹⁴.

Todavia, ao que tudo indica, o modelo pedagógico predominante na Alemanha oitocentista estaria longe de conceber a noção de educação nos moldes propostos por Nietzsche em sua terceira extemporânea, isto é, como um meio de se liberar o indivíduo de tudo aquilo que entravava o desenvolvimento de sua singularidade, que lhe permitisse tornar-se uma unidade viva e completa a partir de suas próprias vivências e experimentações. Para Nietzsche, no entanto, ninguém pode construir pelo indivíduo a ponte que o levará a atravessar o rio da vida, pois, no mundo, há apenas um caminho para cada um dos indivíduos que nele habitam, e é por meio desta via que cada um alcançará a si mesmo e tornar-se-á o que se é. Mas, para tanto, é preciso que não se desconfie sequer remotamente o que se é, pois é justamente por desconhecer seu destino que o homem pode se tornar muito mais elevado do que poderia imaginar ser:

Ninguém pode construir por você as pontes sobre as quais apenas você deve atravessar o rio da vida, só você e ninguém mais. Com efeito, há incontáveis trilhas e pontes e semideuses que o podem carregar através do rio; mas apenas ao preço de si mesmo; você se penhoraria e se perderia. Há no mundo apenas um caminho que ninguém além de você pode trilhar: aonde ele conduz? Não pergunte, trilhe-o. Quem foi que proferiu a sentença: “um homem nunca se eleva tanto quanto nas ocasiões em que não sabe aonde seu caminho o pode conduzir”?¹⁵

¹⁴ Nietzsche, SE, Seção 1, p. 16.

¹⁵ Nietzsche, SE, Seção 1, p. 16.

Ora, mas não é exatamente essa perspectiva que é reforçada por Nietzsche em *Ecce homo*? De fato, como já se indicou, foi por meio dessa espécie de paródia de autobiografia — já que seu tom não é o de uma autobiografia tradicional comprometida com a verdade — que Nietzsche reinterpretou seus escritos e inventou uma narrativa por meio da qual ofereceu, para si mesmo, um sentido afirmativo para a série de vivências que até então teriam constituído sua vida, demonstrando entender sua trajetória existencial como a experimentação de muitos caminhos e meios diferentes para poder tornar-se “*um*, para poder alcançar *uma* coisa”, e que isso só foi possível porque não desconfiava sequer remotamente o que era, do contrário, jamais teria alcançado tal destino, por assim dizer¹⁶:

Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, não quero negar que no fundo falam apenas de mim. [...] em “Schopenhauer como educador” está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*. Sobretudo meu compromisso!... O que hoje sou, *onde* hoje estou — em uma altura de onde já não falo com palavras, mas com raios —, ó quão longe disso eu ainda estava então!¹⁷

Ao reinterpretar retrospectivamente sua terceira extemporânea, Nietzsche afirma que ela trata apenas de si mesmo e que seu *vir a ser* está inscrito ali: “no fundo não é ‘Schopenhauer como educador’, porém seu oposto, ‘Nietzsche como educador’, que assume a palavra”¹⁸.

Ecce homo também revela que essa experiência de ter trilhado muitos caminhos acabou conduzindo Nietzsche não apenas a uma cada vez mais elevada forma de existência, mas, também, ao encontro de uma dura verdade, qual seja: os “ideais modernos” precisam ser superados. Para tanto, fazia-se necessária a realização do que afirma ser “uma

¹⁶ *Ibidem*, EH, 1995, “Por que sou tão inteligente”, § 9, p. 48; “As Extemporâneas”, § 3, p. 71.

¹⁷ *Ibidem*, “As Extemporâneas”, § 3, p. 70.

¹⁸ Nietzsche, EH, “As Extemporâneas”, § 3, p. 71.

transvaloração de todos os valores existentes⁷. Mas o que seria isso na prática? Em *Assim falou Zaratustra*, a personagem título aponta a perspectiva da transvaloração dos valores — mas não ainda nesses termos — como o fio condutor de todo esse movimento de mudanças que poderia resultar no surgimento de formas mais saudáveis de se lidar com a complexidade da vida. Trata-se de uma tarefa bastante complexa. Afinal de contas, pensar em um novo sentido para o mundo significava desfazer-se de todos os valores que sustentavam tradições e instituições milenares. Em outras palavras, a transvaloração faria cair por terra todas as concepções morais, políticas, artísticas, religiosas, científicas e filosóficas que vinham fundamentando e determinando os modos de vida e de comportamento das pessoas há milênios.

Ora, quando se pensa nos efeitos que esta radical mudança valorativa representa para a cultura, é impossível não pensar, também, em quais seriam as implicações diretas sobre o campo pedagógico, pois surgiria a clara possibilidade de desenvolvimento de uma nova concepção de educação. Por meio da transvaloração dos valores, a educação talvez pudesse recuperar a dignidade que já tivera no passado, especialmente se se tomasse como referência os antigos gregos, que, aos olhos de Nietzsche, a compreendiam como uma esfera intrinsecamente ligada à vida, livre, portanto, dos limites estreitos em que fora encerrada na Modernidade, quando passou a ser entendida, sobretudo, como educação formal, centrada em uma perspectiva utilitária, e ministrada por professores que refletiam e representavam os valores de estados interessados, sobretudo, em conformar a população aos seus interesses políticos e econômicos.

Todavia, em matéria de educação, pouca coisa parece ter mudado desde a época em que Nietzsche apresentou suas reflexões pedagógicas. Isso porque o modelo de ensino e os objetivos culturais predominantes na atualidade são, basicamente, os mesmos que ele criticara no século XIX, ou seja, ainda hoje prevalece o entendimento de que os estudantes

devem aprender apenas o suficiente para ingressarem no mercado de trabalho e fazerem a “roda” da economia girar. Talvez por conta disso, quando um indivíduo qualquer faz o simples experimento de tentar se recordar de sua trajetória formativa e dos diversos professores com os quais tivera contato ao longo desse percurso, fatalmente surgirão em sua mente imagens de espaços de ensino e de mestres que tendem a ser completamente diferentes dos modelos de escola e de educador vislumbrados por Nietzsche em seus primeiros escritos — salvo algumas exceções.

De todo modo, se se focar apenas na figura do professor, entre as diversas imagens que possivelmente ficaram registradas na memória de tal indivíduo, acredita-se que uma em especial tenda a se destacar: trata-se daquela que o ilustra como um ser que detém o conhecimento de sua área de estudos e que tem a responsabilidade de transmitir a verdade. Todavia, Nietzsche alerta seus leitores inúmeras vezes sobre a fragilidade da crença de que a verdade de caráter absoluto e universalizante seria o único valor legítimo para se avaliar o conhecimento. Para Nietzsche, tal noção de “verdade”, supervalorizada por seus contemporâneos ao ponto de ser professada e representada por professores e acadêmicos de toda espécie, é algo pouquíssimo exigente, da qual não se deve temer a desordem ou o extraordinário, pois trata-se de “uma criatura acomodada e dócil, repetidamente protegida pelos poderes estabelecidos, de modo que ninguém deveria, por conta dela, criar quaisquer embaraços”¹⁹.

Pois bem, o projeto de realização da transvaloração dos valores parece ser a maior prova de que Nietzsche não tinha nenhum tipo de embaraço diante das verdades estabelecidas. Essa tarefa, aliás, acabaria se tornando um fator determinante para a consolidação de sua autonomia filosófica. Afirma-se isso porque supõe-se que foi por ter conseguido transvalorar os valores vigentes em sua época que Nietzsche

¹⁹ Nietzsche, SE, Seção 3, p. 30.

pôde, finalmente, descobrir-se como discípulo de Dioniso e ver-se a si mesmo não mais como homem, mas, sim, como dinamite²⁰. Afinal de contas, aos seus olhos, o filósofo nada mais é do que um terrível corpo explosivo diante do qual tudo corre perigo. Ao menos essa parece ser uma das perspectivas mais interessantes que se pode depreender de *Ecce homo*, obra por meio da qual Nietzsche interpreta sua trajetória existencial como degraus de uma escadaria que o levava ao encontro de si mesmo, indicando, inclusive, que Zaratustra, o “aniquilador da moral”, seria a personificação conceitual desse contínuo processo de formação de si mesmo ora identificado como “autoeducativo”, movimento que o levava a alcançar, nesse escrito, o que considera ser uma unidade de estilo artístico própria²¹.

Ao longo de *Ecce homo*, essa íntima ligação com Zaratustra é reforçada ao mesmo tempo em que Nietzsche realiza um enorme exercício de reflexão sobre sua filosofia, tal como fizera em 1886, quando reforçou os ensinamentos de sua mais ilustre personagem por meio dos prólogos escritos para a reedição de suas obras publicadas até então, com exceção das Considerações Extemporâneas e de *Assim falou Zaratustra*. Agora, em sua autobiografia, Nietzsche reinterpreta seus livros publicados no sentido não apenas de os conectar ao seu Zaratustra, mas também de associá-los ao movimento autoeducativo que o levava ao desenvolvimento de um pensamento filosófico próprio, que foi se configurando, pouco a pouco, como uma visão e compreensão trágica da vida, como um assentimento de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a cultura ocidental havia banido ao longo de vários séculos. Daí sua principal tarefa ser exatamente a transvaloração de todos os valores caluniadores da vida, valores que, pessoalmente, já havia

²⁰ “Sou um discípulo do filósofo Dioniso, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo”; “Eu não sou um homem, sou dinamite!” (cf. *Ibidem*, EH, Prólogo, § 2, p. 17; “Por que sou um destino”; § 1, p. 109).

²¹ A esse respeito, cf. Nietzsche, EH, “Assim falou Zaratustra”, § 2, p. 84-85, e § 6, p. 88-90; “Por que sou um destino”, § 2, p. 110.

suplantado há tempos. Ora, se foi educando a si mesmo que Nietzsche pôde compreender e superar suas próprias limitações e as de sua época, pode-se entender, por conseguinte, que a transvaloração foi uma etapa imprescindível desse movimento que o levava a se consolidar como um filósofo independente, cuja principal tarefa pedagógica seria promover permanentemente a produção de tipos humanos com valores mais elevados.

O problema, no entanto, é que a transvaloração dos valores, enquanto projeto filosófico, não encontrou os companheiros necessários para a sua realização. Como Nietzsche já havia constatado por meio de sua personagem Zaratustra, os homens ainda não estavam preparados para empreender um movimento tão grandioso e solitário como o que era exigido por sua “*obra de destruição*”: “Eles não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos”, reconhece o andarilho²². Apesar da visível crise dos valores, os europeus “modernos” demonstravam estar plenamente satisfeitos com a alcunha de serem o mais alto cume alcançado pela natureza humana ao longo da história. Isso significa que eles estavam muito longe de experimentarem vivências tão singulares como aquelas que levaram Nietzsche [Zaratustra] a romper com seu tempo e caminhar rumo a uma cada vez mais elevada forma de existência; por isso, não lhe davam ouvidos.

4 Considerações finais

Por outro lado, para concluir esse exercício de reflexão, pode-se afirmar que o projeto da transvaloração dos valores teve efeitos evidentes sobre a vida de Nietzsche, na medida em que o teria ajudado a superar os obstáculos de sua solitária caminhada autoeducativa, o que acabou resultando no desenvolvimento de um pensamento filosófico próprio,

²² *Ibidem*, ZA, 2011, Prólogo, § 5, p. 19.

livre de qualquer relação com os ideais hegemônicos em sua época. No mais, é preciso ressaltar que tal projeto foi visto pela opinião pública e as demais pessoas que não compreendiam os apontamentos críticos de Nietzsche contra a Modernidade como mais um motivo para o desqualificarem como filósofo e negarem a importância de sua obra. Todavia, essa visão pejorativa não é a que prevalece na atualidade, pois é crescente o interesse por sua obra dentro e fora do ambiente acadêmico. É importante chamar atenção, no entanto, para o fato de que a mais alta esperança de Nietzsche não era alcançar o maior número de seguidores, mas, sim, que cada um experimentasse seus próprios caminhos, de modo a alcançar uma cada vez mais elevada forma de existência. Ele próprio experimentou muitos caminhos e meios diferentes para alcançar o que considera ser sua verdade, nada mais natural, portanto, que entenda que ninguém seja capaz de encontrar a si mesmo se acredita ter encontrado no outro algo que pode assumir como seu²³. “Torne-se aquilo que você é!”, eis o que exorta o imperativo pedagógico de liberação que caracteriza a filosofia dionisíaca de Nietzsche.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2019.

²³ “Por muitos caminhos e meios diferentes alcancei minha verdade; não apenas por uma escada subi às alturas de onde meu olho vagueia pelas distâncias que são minhas. E somente com relutância perguntei pelos caminhos — isto sempre repugnou ao meu gosto! Preferi perguntar e tentar os próprios caminhos. Um perguntar e tentar era todo o meu andar: — e, em verdade, deve-se *aprender* também a responder a tal perguntar! Mas este — é meu gosto: — não que seja bom ou seja ruim, mas *meu* gosto, de que não me envergonho nem escondo. Este — é o *meu* caminho, — qual é o vosso?’, assim respondi aos que me perguntaram pelo ‘caminho’. Pois o caminho — não existe! Assim falou Zarathustra” (cf. Nietzsche, ZA, III, “Do espírito de gravidade”, § 2, p. 186).

KOFMAN, Sarah. “O/Os ‘conceitos’ de cultura nas *Extemporâneas* ou a dupla dissimulação”. In: *Nietzsche hoje?* Trad. de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a Educação*. Trad. de Semíramis Gorini da Veiga. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino. In: *Escritos sobre educação: Friedrich Nietzsche*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. 5. ed. Rio de Janeiro: PUC – Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador: Considerações extemporâneas*, 3ª parte. Trad. de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

O que a política espectral pode nos dizer hoje?

*Fernando Brito Moreira*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.08>

Este texto tem como título “O que a política espectral pode nos dizer hoje?” O objetivo principal é apresentar, em um primeiro momento, como Jacques Derrida trabalha a questão da política a partir de uma lógica da espectralidade, que tenta romper com outra lógica: opositiva, binária e hierárquica. Em um segundo momento, mostraremos como essa política derridiana é sempre assombrada por certas visitas, certos fantasmas que nos fazem repensar de outro modo a relação com o Outro. E, em um terceiro momento, discutiremos se essa política que emerge do pensamento derridiano tem algo a nos dizer hoje e se nos ajuda de algum modo a pensar o atual cenário político brasileiro.

A “lógica espectral” diz respeito ao movimento de retorno do espectro que desafia o pensamento, e faz emergir um certo tipo de pensamento assombrado, que, por conta da assombração, está o tempo inteiro se reinventando, escolhendo com quais espectros irá se haver e trair. É através dos inúmeros espectros, fantasmas, deste “interminável jogo de remessas de rastros, que as coisas em geral aparecem, se configuram, se instituem, são percebidas, lembradas, pensadas, aceitas, rejeitadas, discutidas, arquivadas etc.” (Duque-Estrada, 2020, p. 36).

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto, na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, sob orientação do Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel e do Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo, e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas).

Assim, o que existe é já e desde sempre essa rede de referências, significantes de significantes, rastros de rastros, espectros de espectros.

Com isso, Jacques Derrida tenta, com os próprios conceitos fornecidos pela metafísica, levar o pensamento a não se fechar nessa estrutura dualista, opositiva e hierarquizante. Por isso, Derrida propõe a rasura de um pretenso centro, “um significado que existiria em si mesmo, independentemente de se encontrar referido por uma linguagem ou por uma estrutura de significação” (Continentino, 2006, p. 14). Na mesma direção, Duque-Estrada admite que a crítica derridiana se concentra no fato de um mesmo termo (significante) adquirir significados distintos em função do lugar que ocupa em relação aos outros significantes existentes num discurso, de modo que significado se torna significante de significante, não havendo, assim, significado concebido como existente em si mesmo, um *significado transcendental* (Duque-Estrada, 2020, p. 14-16)². Dessa forma, a linguagem não seria capaz de representar nem um objeto e nem um conceito, mas forma uma rede de referências que produz sentido, ou seja, não há mais significado presentificado, o que contraria boa parte da filosofia ocidental, que, em geral, desejou presentificar o sentido das coisas. Não existe, para Derrida, um significado transcendental, presentificado, mas uma teia de significantes de significantes, chamado por ele de *rastros de rastros*.

Por isso, mais importante do que responder “o que é” o espectro/fantasma ou “o que é” política espectral, talvez o mais importante seja dizermos que a lógica espectral põe em dúvida justamente a formulação: “o que é”, sentença que esconde por detrás de si uma pretensão universalizante de dar conta do real através de definições precisas, de modo linear e verdadeiro. Essa sentença carrega consigo também uma discussão em torno do problema do Ser e Não-Ser.

² Para aprofundar este assunto, cf. Duque-Estrada, 2020, p. 11-31, capítulo “Escritura e os fatos: desconstrução da linguagem e responsabilidade política”, do livro *Estudos ético-políticos sobre Derrida*.

O franco-magrebino problematiza toda uma tradição de pensamento edificada em um sistema dualista, opositivo e hierárquico, que, além de rebaixar algumas noções em detrimento de outras, tentou excluir, em muitos momentos, o polo inferior dessa hierarquia. Por isso, o espectro ou a lógica espectral busca problematizar todas essas questões, pondo em dúvida a precisão das perguntas “o que é” e “o que não é”, fazendo emergir um pensamento sem lugar firme e seguro, no qual não exista algum termo ou expressão que ocupe o centro, com a presunção de origem ou fundamento (Haddock-Lobo, 2020, p. 41-42)³. O espectro/fantasma é este que não pode ser definido e abala a própria definição de definição.

A política espectral, dentro dessa lógica que apresentamos, nos parece, de início, uma política estranha, pois, de tão estranha que parece ser, “de tão pouca política a oferecer, parece inaugurar uma outra forma de política [...]: a filosofia como um pensamento sempre assombrado, obsediado por estes outros que não mais estão presentes” (Haddock-Lobo, 2011, p. 49-50). Uma política dos fantasmas, política do assombramento, política espectral. Uma política espectral seria, então, se ocupar dos fantasmas que nos assombram. Política essa que, segundo Derrida, acontece a partir de um certo respeito aos que não estão presentes, seja porque já tenham morrido, seja porque ainda não tenham nascido. Isso é o que nos sugere Derrida já no exórdio de *Espectros de Marx*, ao dizer que “nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito a esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente vivos*, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido” (Derrida, 1994). Nenhuma política parece “pensável sem o princípio de alguma responsabilidade diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram, vítimas ou não das

³ Para aprofundar neste assunto, cf. Haddock-Lobo, 2020, p. 31-52, capítulos “Os espectros da desconstrução” e “Pensar-Tremer com os espectros”, do livro *Os fantasmas da colônia*.

guerras, das violências políticas ou outras, dos extermínios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas ou outros, opressões do imperialismo capitalista ou de todas as formas do totalitarismo” (Derrida, 1994). Ou seja, nenhuma ética ou política pode abrir mão do encontro com esses fantasmas, quer já estejam mortos, quer não tenham ainda nascido.

Se ocupar dos fantasmas daqueles que já morreram ou ainda não nasceram faz emergir algum tipo de responsabilidade. Se ocupar é dar uma resposta aos fantasmas, e, ao nosso entender, e segundo o filósofo Jacques Derrida, a melhor forma de se ocupar de um fantasma é dando-lhe a voz, e não apenas falando com ele, ou falando por ele, mas deixando-o falar. É preciso dar voz aos fantasmas, sobretudo aqueles que sempre estiveram as margens. E talvez tenha sido isso que mais emocionou Marguerite, esposa de Derrida, ao terminar de ler *Espectros de Marx*.

Talvez ali tenha sido um dos momentos mais radicais do filósofo em assumir a tarefa de fazer falar os fantasmas que assombravam a nova ordem mundial que surgia, mesmo em uma conferência no epicentro do capitalismo do mundo, falando uma língua estrangeira, como Derrida diz no final de *Espectros de Marx*, correndo o risco de ser incompreendido.

Ali, ele enumerou os fantasmas que o assombravam e também assombravam a sociedade. E acho que aqui a conversa fica menos abstrata, e o autor passa a conceber um corpo ao fantasma. Derrida enumerou dez, chamou de um telegrama de dez palavras, e, ao seu modo, tentou fazê-los falar. Foram eles: 1) o desemprego e o subemprego; 2) a exclusão maciça dos cidadãos sem-teto; 3) a guerra econômica entre os países; 4) a incapacidade de dominar as contradições do mercado liberal; 5) o agravamento da dívida externa em muitos países; 6) a indústria e o comércio de armamento; 7) a extensão do armamento atômico; 8) as guerras inter-étnicas; 9) o poder crescente dos Estados-fantasmas; 10) os limites do direito internacional e de suas instituições.

O que a política espectral pode nos dizer hoje?

Esses foram os fantasmas que Derrida tentou enfrentar, indo ao encontro deles, não para falar por eles, mas para fazê-los falar. Talvez essa seja a única função de uma política espectral. Não se fechar dentro de um projeto ou na construção de algum projeto. É preciso estar pronto a inventar, pronto para assumir uma tarefa que é infinita, se en-lutar a partir da chegada do espectro, para, assim, estar sempre atento e aberto aos fantasmas que gritam e não tem sua voz escutada, que tem a sua voz abafada. É estar atento à chegada desses fantasmas que nos desestabilizam. Diante das situações da vida, da política, é preciso se posicionar a partir dos fantasmas que vem até nós. É preciso deixá-los falar.

Mas essa política espectral nos ajuda de alguma maneira no atual cenário político brasileiro? Como dissemos que talvez a única tarefa de uma política espectral seja ir ao encontro dos fantasmas, se haver com eles, e deixá-los falar, cada um ao seu modo, decidi enumerar, por compromisso e responsabilidade, fantasmas que me assombram e creio que assombram o atual cenário político brasileiro. Elegi vinte e dois fantasmas, um número muito mais simbólico do que real, para tratar deste momento do qual vivemos, que são eles: 1) *As guerras em todo o mundo, em especial, o embate entre Ucrânia e Rússia que pode ter consequências graves*; 2) *A disputa nuclear e suas consequências*; 3) *O fortalecimento de discursos nacionalistas*; 4) *A ascensão de regimes autoritários*; 5) *As vítimas de uma política negacionista*; 6) *As vítimas de uma política neoliberal*; 7) *O desemprego*; 8) *Os sem-teto*; 9) *A situação dos imigrantes*; 10) *O desmonte nos órgãos de fiscalização ambiental*; 11) *A inflação que impacta principalmente a vida dos mais pobres*; 12) *O corte e congelamentos dos gastos com educação e pesquisa*; 13) *O desmonte do Sistema Único de Saúde (SUS)*; 14) *O abismo digital entre ricos e pobres*; 15) *O extermínio da população negra*; 16) *A violência contra os indígenas*; 17) *As vítimas da LGBTfobia*; 18) *O poder crescente do estado-paralelo, como milícias e tráfico de drogas*; 19) *O fundamentalismo religioso*; 20) *A*

corrupção; 21) *O poder destruidor da mídia*; 22) *O poder político das Fakes News*.

Desses 22 fantasmas, há um fantasma que representa bem o que vivemos atualmente e nos diz sobre a necessidade de uma política espectral, uma política que esteja disposta a ouvi-los, e deixá-los falar, por vezes gritar. Esse fantasma que representa boa parte do que vivemos é o fantasma das *vítimas de uma política negacionista*. *Os mais de 650 mil mortos pela Covid-19. Certamente, boa parte, vítimas de uma política negacionista. São inúmeros sofrimentos singulares que precisam falar, gritar. Só assim, na escuta deste e tantos outros fantasmas, poderemos construir algum tipo de projeto minimamente justo, mas nunca fechado, sempre aberto a outros tantos fantasmas que poderão surgir, e nos fazer repensar o caminho e a rota. Somente se havendo com esses fantasmas, poderemos pensar o atual momento brasileiro. Só assim, poderemos agir de algum modo no segundo turno das eleições.*

Sem isso, sem o encontro e escuta dos fantasmas, desses inúmeros sofrimentos singulares, poderíamos nós, construir algum projeto de país minimamente justo? Sem a escuta desses mais de 650 mil fantasmas poderíamos nós ficar paralisados diante do segundo turno da eleição presidencial do Brasil? Poderíamos nós abrir mão de lutar assiduamente até o dia 30 de outubro?

Esse tipo de política espectral, escutar e deixar falar, talvez seja apenas o primeiro passo para se pensar um projeto de mundo mais justo. Haverá sempre aqueles que terão sua voz abafada, e a nós cabe, cada um ao seu modo, singularmente, deixá-los falar. No segundo turno das eleições, deixaremos esses 22 fantasmas falarem, mesmo que corram o risco de serem incompreendidos, ou, mais uma vez, abafaremos suas vozes?

Referências

CONTINENTINO, Ana Maria Amado; DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Rio de Janeiro, 2006. 216p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Teses/AnaMaria.pdf. Acesso em: 01 set. 2019.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto, e a nova internacional*. Trad. Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Estudos ético-políticos sobre Derrida*. Rio de Janeiro: Editora Mauad X, 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael. O *mysterium tremendum* como condição de (im)possibilidade do político: Derrida e Kierkegaard no céu de Abraão. In: *O que nos faz pensar*, v. 20, n. 30, 2011.

HADDOCK-LOBO. O pensamento do tremor é um pensamento que treme. In: HADDOCK-LOBO. Rafael. *Fantasmas da Colônia: Notas de desconstrução e filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Apeku, 2020.

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

Gabriel Galbiatti Nunes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.09>

A preocupação axial de Benjamin é a de propor uma concepção de história que não seja uma descrição dos eventos históricos, mas sim que esteja munida de ferramentas suficientes para atuar na transformação da realidade no presente. Benjamin percebe, desde muito jovem, os perigos reais de se acreditar que a história autonomamente realiza-se e cumpre a um fim pré-determinado por ela mesma. É, portanto, à concepção progressista e teleológica de história que Benjamin se oporá no decorrer de toda sua vida. O pensador, então, dedica-se à construção de um modo de compreender a história livre da dogmática teleológica do progressismo. Esse objetivo é descrito no texto do “Diário de 07 de agosto até o dia de minha morte”, no qual o autor expõe, nitidamente, sua busca por demonstrar uma concepção de história, em que o conceito progressista de desenvolvimento seja completamente reprimido pelo conceito de origem (Benjamin, 1985, p. 442-443). Para a formulação de um conceito de história, a utilização desta categoria, no lugar do conceito de desenvolvimento (*Entwicklung*), é motivada por uma dupla razão: de um lado, ela dissolve o dogmatismo teleológico do pensamento progressista; de outro, a identificação de uma origem deve

¹ Doutorando PPGFIL-UFU.

promover a restauração — incompleta e inacabada — de um passado difamado e legado ao esquecimento — o que é, na terminologia empregada pelo filósofo, promover a salvação platônica dos acontecimentos históricos. Salvação platônica é o conceito-chave que tornará possível que uma origem — enquanto núcleo central da concepção benjaminiana de história — possa atuar na transformação da realidade. A salvação cumpre a função de reconhecer, de reconstituir, não só um saber, mas também um modo de vida esquecido, desprezado ou difamado. Recuperar a dignidade e o direito à existência de ideias derrotadas pelo avanço do progresso é a função da salvação platônica.

Benjamin percebe que, para que se possa executar um movimento de restauração de uma ideia derrotada no decorrer dos anos, é necessário outro olhar para o objeto, o qual o investigador procura recuperar. Isto é, se o interesse do historiador é atravessado pelo anseio de restauração de um passado, pela recuperação do estatuto de sua dignidade, torna-se necessário construir uma epistemologia — um modo de conhecer —, que não se preocupe com a descrição dos fatos históricos, mas, sim, com a restauração das experiências esquecidas. É, portanto, por meio da construção de uma relação sujeito-objeto restaurativa, que Benjamin fundamentará não só sua concepção de história, mas também o modo de olhar com o qual é possível realizar uma análise histórica. Neste texto, então, debruçar-me-ei sobre a epistemologia benjaminiana, tendo em vista compreender como ela se vê munida de ferramentas para realizar um movimento de restauração de um passado esquecido. Em outras palavras, dedicar-me-ei aqui a explicar como um redirecionamento epistemologicamente orientado para a filosofia embasa a concepção de história de Benjamin.

O texto de Benjamin que melhor condensa a dimensão epistemológica de sua concepção de história é o “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão*. Não obstante, voltar-se a este texto impõe ao pesquisador que se dedique à tarefa alguns desafios. O texto é

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

composto de páginas densas, obscuras, assumidamente esotéricas e, mesmo assim, rigorosas (Gagnebin, 2014, p. 63). Ele é um escrito de definições sintéticas e sibilinas, constantemente apresentadas por imagens, as quais, por um lado, potencializam o pensamento do autor, mas, por outro lado, dificultam ao leitor a compreensão das proposições ali presentes. É uma obra, portanto, de difícil acesso. O próprio Benjamin, em carta a Scholem de 13 de junho de 1924, assume que, dada a pressa para a finalização e entrega do trabalho da *Habilitation*, o “Prefácio” resultaria um pouco prematuro, já que o amadurecimento daquilo que ali foi exposto — em especial as ideias epistemológicas — exigiria um aprofundamento no decorrer de anos ou, talvez, décadas (Benjamin, 1994, p. 242).

Tendo em vista amenizar a dificuldade imposta pelo texto, em minha análise, utilizarei dois recursos, quando eles se mostrarem necessários: primeiramente, retomarei outras obras do autor que auxiliem na compreensão das lacunas e obscuridades dos argumentos ali presentes. Mesmo que a obra benjaminiana passe por diversas transformações no decorrer dos anos, a concepção de história do autor se sustenta desde seus primeiros escritos de juventude, até a obra de maturidade. Por isso, não deve haver dificuldades que se manifestem ao utilizar outros textos do autor que possam jogar luz ao “Prefácio”. Ademais, a fim de tornar evidente o alcance das definições epistemológicas do filósofo, utilizarei um exemplo, exposto a seguir, que será retomado com o intuito de dar corpo à argumentação de Benjamin. O exemplo é um acontecimento experienciado por Fanon e narrado em seu livro *Pele negra, máscaras brancas*. Na obra, Fanon conta que caminhava pelas ruas de Paris, quando cruza com uma mãe e seu filho pequeno. Neste momento, ocorre a seguinte cena:

“Olhe, um preto!” Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso.

“Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia.

“Olhe, um preto!” O círculo fechava-se, pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.

“Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível.

[...] Naquela época, desorientado, incapaz de estar no espaço aberto com o outro, com o branco que impiedosamente me aprisionava, eu me distanciei para longe, para muito longe do meu estar-aqui, constituindo-me como objeto. O que é que isso significava para mim, senão um desalojamento, uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo? No entanto, eu não queria esta reconsideração, esta esquematização. Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente.

Mas rejeitava qualquer infecção afetiva. Queria ser homem, nada mais do que um homem.

[...] Onde me situar? Ou melhor, onde me meter? Martinicano, originário de “nossas” velhas colônias. Onde me esconder?

Olhe o preto! ... Mamãe, um preto! ... Cale a boca, menino, ele vai se aborrecer! Não ligue, monsieur, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós...

Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! [...] o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer!

[...] — Olhe, ele é bonito, esse preto...

— O preto bonito tá cagando pra você, madame!

A vergonha ornamentou o rosto da madame. Enfim eu ficava livre de minhas rumações. No mesmo momento compreendi duas coisas: identificava meus inimigos e provocava escândalo. Completamente satisfeito. Íamos, enfim, poder nos divertir.

Tendo o campo de batalha sido delimitado, entrei na luta.

[...] Desde que era impossível livrar-me de um *complexo inato*, decidi me afirmar como Negro. Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer (Fanon, 2008, p. 105-108).

Com esse acontecimento experienciado pelo autor martinicano, não é meu objetivo estabelecer uma discussão sobre o racismo estrutural que acompanha as sociedades capitalistas não só na época de Fanon, mas até os dias de hoje. Não pretendo me debruçar sobre este problema. Com a experiência vivida por Fanon, pretendo, apenas, ligar a argumentação

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

de Benjamin a um acontecimento histórico que seja correspondente com a concepção de história proposta pelo autor, tornando, assim, mais compreensíveis as ideias do filósofo. A intenção que reside no uso da passagem é a de compreender como este acontecimento serve de exemplo à concepção benjaminiana de história por manifestar a subjugação que sofre o negro, assim como o anseio e possibilidade de salvação no reconhecimento do negro como tal — nas palavras de Fanon, “um homem entre outros homens” — com sua própria história de homem, diferente da do homem branco, europeu. A experiência vivida por Fanon, então, aparecerá aqui como um exemplo da possibilidade de salvação platônica dos fenômenos. Passemos, então, à concepção epistemologicamente orientada de história formulada por Benjamin.

1 Relação sujeito-objeto aos moldes benjaminianos: proposta para um novo (e arcaico!) ponto de partida para a filosofia

Ariano Suassuna, no decorrer de suas últimas décadas de vida, dedicou parte de seu tempo a proferir diversas palestras, nas quais abordava, sempre com bom humor, ideias, experiências, pensamentos e, claro, a boa, velha e brasileira contação de casos. Numa dessas conferências, o antigo professor de Estética da Universidade Federal de Pernambuco trata jocosamente a respeito da filosofia transcendental de Kant. Nela, Suassuna narra o seguinte:

Eu não sei se vocês, se algum de vocês talvez [seja] estudante de filosofia, eu não sei. Se for, olhe: eu sou o anti-Kant. Eu não gosto desse filósofo alemão chamado Kant. Porque Kant, no meu entender, Kant era um hipócrita. Porque... eu vou dizer a ideia que aquele sujeito falou. [Suassuna pega um copo]. Você está aqui, a gente olha e diz: “isso é um copo”. Pois bem, Kant dizia que não existe maneira de provar que esse copo, que o copo que eu vejo, é o mesmo que cada um de vocês veem, nem pode provar que esse copo, real, é o mesmo que se encontra dentro da minha consciência. [...] Ele chamava o copo real de o copo em si. Eu não sei se o copo em si é igual ao fenômeno, que é o copo, enquanto

aparece dentro da minha consciência. Tá certo, quando é um copo, que fica ali quietinho..., mas se estivesse uma onça aqui eu queria ver se Kant não corria. É por isso que eu digo que ele é hipócrita, tá certo? É hipócrita! Porque ele corria do mesmo jeito. Ele não ia indagar: “eu não sei se a onça que está ali corresponde à onça que está na minha consciência, nem se a onça na minha consciência é igual a desse homem que tá aí”. Ele corria como eu corro!²

O tom cômico da crítica de Suassuna a Kant expõe uma característica típica da filosofia (moderna!) da qual Benjamin buscará fortemente se afastar: uma investigação filosófica na qual o sujeito investigador analisa o objeto sem ser por este afetado. De fato, Kant é um autor cuja notoriedade emerge justamente da qualidade de suas investigações a respeito dos limites do que é ou não cognoscível ao sujeito. Não obstante — e eis a beleza da brincadeira de Suassuna — Kant, ao voltar sua atenção aos limites do que é ou não conhecível ao sujeito transcendental, bloqueia qualquer possibilidade de estabelecer uma relação com o objeto, em que este possa apresentar-se ao sujeito. Em outras palavras: o eixo axial da investigação kantiana é o sujeito e, mesmo quando o sujeito pensa um objeto do real, ele trata a respeito de seus próprios limites para a apreensão daquele objeto — não do que o objeto aparenta, apresenta ou significa ao investigador. A burlesca afirmação de Suassuna contra Kant fundamenta-se na percepção de que este autor, por mais notório que seja, produz uma teoria, que encontra sua força numa investigação que se realiza de dentro de sua Torre de Marfim. Lá, do alto da torre, o sujeito encontra abrigo para se questionar se uma onça em si é igual à onça presente em sua consciência ou se a onça presente em sua consciência é igual à onça presente na consciência de todos os outros homens. De outro lado, se retirado de sua torre, o investigador, ao se deparar, deveras, com uma onça, não terá em mãos nenhum saber que

² Há diversas partes das palestras e conferências de Suassuna disponíveis no Youtube. A fala citada está disponível em: https://youtu.be/oUUdj_Oqbto?si=4AOykm8ZXeNKQBYw (acesso em 30 set. 2023).

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

lhe possibilite estabelecer uma relação real com o objeto que, com ele, se choca — ele saberá apenas correr da onça, como tentam fazer todos os outros que se deparam em seu caminho com o felino. Isto é, ao estabelecer o limite da filosofia nas condições de conhecer do sujeito transcendental, Kant produz um pensamento potente o suficiente para estabelecer até que ponto é possível conhecer um objeto, contudo, não há nenhum argumento que trate a respeito de como o sujeito se relaciona com o objeto.

Mesmo que com fins mais humorísticos do que acadêmicos, a crítica de Suassuna apresenta algo muito parecido com o modo com o qual Benjamin, rapidamente e sem um grande aprofundamento, tratará, no “Prefácio”, o pensamento filosófico que se caracteriza pela construção de um sistema. Neste texto, Benjamin aponta para o risco de a filosofia desaguar numa espécie de acomodamento, quando pensada a partir de um sistema construído numa Torre de Marfim, pois o sistema incorre no perigo de tentar capturar a verdade “numa teia de aranha estendida entre várias formas de conhecimento, como se ela [a verdade] voasse de fora para cair aí” (Benjamin, 2020, p. 16). Isto é, a filosofia, ao se dedicar a, primeiramente, definir os limites do que é conhecível ao sujeito, estabelece um campo do cognoscível, como se fosse uma teia de aranha, que somente captura como verdadeiro os objetos que acabam prendendo-se a ela. Portanto, o sistema filosófico tem mais a dizer sobre a estrutura que torna possível estabelecer o que é ou não cognoscível de um objeto do que sobre o próprio objeto³.

³ Gagnebin sintetiza o método do qual Benjamin busca se distanciar, ao afirmar que: “A *démarche* do conhecimento [...] caracteriza-se pelo seu alvo: possuir [...] o objeto, mesmo que esse último seja reconhecido como produto da consciência. Trata-se sempre de saber qual é o caminho correto, qual *método* permite ao sujeito apoderar-se do objeto. O método é, portanto, definido pelo rigor da trajetória (Descartes) e/ou pelas condições transcendentais de apreensão do sujeito do conhecimento (Kant). Nesse sentido, as qualidades do objeto não influem sobre o caminho de sua aquisição, mas somente delimitam seu pertencimento ou não ao domínio do conhecível” (Gagnebin, 2014, p. 71).

O interesse de Benjamin volta-se, então, a um pensamento filosófico em que a verdade não é concebida a partir de uma discussão sobre o que é ou não possível ao sujeito conhecer indubitavelmente. Pelo contrário, seu interesse reside em estabelecer um discurso da verdade por meio de como o objeto se apresenta a si mesmo ao sujeito. Seguindo a brincadeira de Suassuna, a filosofia benjaminiana, portanto, não se preocuparia em questionar se a onça em si corresponde à onça em minha consciência, mas sim questionaria por um modo de compreender o que é a onça que se apresenta para mim, o investigador⁴. Justamente por isso, Benjamin faz questão de delimitar, no “Prefácio”, a diferença entre a verdade e o conhecimento. Segundo o pensador:

A verdade [...] furta-se a toda e qualquer projeção no domínio do conhecimento. O conhecimento é um haver. O seu próprio objeto é

⁴ Vale, aqui, fazer uma ressalva: cito a fala de Suassuna apenas com o objetivo de, didaticamente, trazer luz à argumentação de que a filosofia de Benjamin foge ao escopo moderno de um pensamento filosófico dedicado a um método que estabelece para o verdadeiro os limites do que é ou não cognoscível. Se a fala do pensador brasileiro for tomada neste trabalho sem essa atenção necessária, pode-se incorrer no erro de se cogitar que a proposta de tarefa para a filosofia presente no “Prefácio” se preocuparia com uma discussão ontológica a respeito do que é a onça e isso não ocorre. Não é que não haja uma discussão ontológica presente no texto; muito pelo contrário, o “Prefácio” é um texto marcado por uma relação íntima entre ontologia, filosofia da linguagem, estética, metafísica, epistemologia e filosofia da história. Outrossim, não é porque Benjamin não ofereça ferramentas teóricas para argumentar a respeito do que seria uma onça — essa discussão poderia ser ontologicamente edificada a partir de outros textos do autor, como, por exemplo, o ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. Deixo essa nota de precaução, pois a discussão ontológica que é de interesse nessa pesquisa não tocaria no problema: “afinal, o que é uma onça?”. Isso se dá pelo seguinte motivo: como logo se verá neste trabalho, Benjamin estabelece a linguagem como meio para que um objeto possa se apresentar ao investigador. Benjamin apresenta a existência de dois tipos distintos de linguagem no ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”: um modo de linguagem geral, na qual as coisas comunicam sua essência; e uma linguagem humana, a qual é caracterizada pela qualidade de ser uma linguagem nomeadora. A linguagem na qual uma onça comunicaria sua essência seria por meio da linguagem em geral e será tema de nossa discussão apenas a linguagem nomeadora dos homens — linguagem que torna possível uma apresentação filosófica de um objeto, assim como uma discussão a respeito da história. Por isso, reafirmo: é necessário compreender o exemplo da onça supracitado apenas como uma argumentação que joga luz à proposta benjaminiana de propor uma filosofia alternativa à filosofia sistêmica; não se deve imaginar que os argumentos presentes no “Prefácio” tornarão acessíveis uma ideia ontológica de onça, por mais que seja possível cogitar essa argumentação por meio de outros textos do autor.

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

determinado pela necessidade de ser apropriado pela consciência, ainda que seja uma consciência transcendental. É próprio dele um caráter de posse [...]. Esse caráter de posse não tem uma existência prévia como algo que se auto determine. Ora, é precisamente isso que se passa com a verdade. O método, que para o conhecimento é um caminho para chegar ao objeto de apropriação — ainda que pela sua produção na consciência —, é para a verdade apresentação de si mesma, e por isso algo que é dado juntamente com ela, como forma. Esta forma não é inerente a uma conexão estrutural na consciência, como faz a metodologia do conhecimento, mas a um ser (Benjamin, 2020, p. 17-18)⁵.

Benjamin, então, estabelece uma cisão entre a verdade e o conhecimento. Conhecimento é posse. O conhecimento entra na alçada dos saberes daquilo que é possível ou não ao sujeito conhecer. Contudo, um conhecimento, nunca terá uma existência prévia, pois ele apenas existe enquanto cognoscível ou não ao e no sujeito. O conhecimento é limitado à esfera do sujeito e, por isso, não tem nada a dizer sobre a coisa investigada. Por outro lado, a verdade, para o filósofo, diz respeito a algo que possui uma existência prévia, que se autodetermina e tem a capacidade de se expor, de apresentar-se ao investigador. Nessa auto apresentação do objeto, o método preparado para capturar a verdade é dado, junto à apresentação, como forma; forma que é definida como uma conexão estrutural inerente ao ser que se apresenta ao pesquisador. Benjamin, então, recupera⁶ um modo de filosofar que considera o único

⁵ Tradução de João Barrento com alterações minhas. Diferente do tradutor optei por traduzir *Darstellung* por apresentação, seguindo, assim, a coerente proposta de Gagnebin de traduzir, neste texto, *Darstellung* por apresentação/exposição e *darstellen* por apresentar/expor. Segundo Gagnebin (2014, p. 63-64), há um risco em optar, como fizeram Barrento e Rouanet, por traduzir *Darstellung* por representação (por mais que seja uma tradução possível), pois isso poderia aproximar Benjamin da linha da filosofia da representação — “que concebe a representação no sentido clássico de imagem mental de objetos exteriores ao sujeito” (Gagnebin, 2014, p. 64) —, linha filosófica da qual Benjamin busca, também, distanciar-se. Citarei, no decorrer de meu texto, a tradução de João Barrento sempre com a alteração destes termos quando aparecerem.

⁶ Digo que Benjamin recupera um filosofar, ao invés de afirmar que o pensador cria nova forma de se estabelecer uma relação sujeito-objeto, pois o próprio filósofo evidencia que a filosofia como apresentação da verdade emerge com o escopo de recuperar uma tarefa filosófica deixada de lado pela filosofia moderna: a forma filosófica do tratado medieval. Segundo o autor: “Se a filosofia quiser conservar a lei de sua forma [...] como apresentação da verdade, então aquilo

certamente preparado para trazer à tona a verdade de um ser. Contudo, esse propósito levanta uma pergunta: se não são mais as condições transcendentais que estabelecem o lugar no qual é possível pensar a filosofia, em que se assenta a possibilidade do objeto investigado se auto apresentar para o investigador? Isto é, o que sustenta uma análise filosófica aos moldes benjaminianos? Uma possível resposta a essa pergunta aparece logo no primeiro parágrafo do “Prefácio”, em que o autor afirma que:

A doutrina filosófica assenta na codificação histórica, e por isso não pode ser invocada *more geometrico*. Do mesmo modo que a matemática mostra claramente que a eliminação total do problema da apresentação, reivindicada por toda a didática rigorosamente objetiva, é o traço distintivo do conhecimento autêntico, assim também é igualmente decisiva a sua renúncia à esfera da verdade, que é o objeto intencional da linguagem (Benjamin, 2020, p. 15-16)⁷.

Essa passagem evidencia o lugar no qual a filosofia benjaminiana encontra seus alicerces: na linguagem. Isto é, Benjamin reivindica para a filosofia a possibilidade de se assentar não nos limites do que é possível ou não ao sujeito conhecer, com a certeza arranjada de seu método, mas sim naquilo que é possível conhecer de um objeto por meio do que ele manifesta na linguagem. Não obstante, o “Prefácio” não é um escrito no qual o autor se prolonga na discussão a respeito desse tema. Para que se possa compreender como a linguagem é um alicerce à filosofia, assim como pensa o filósofo, torna-se necessário que a discussão se volte a outro

que mais importa deve ser a prática dessa sua forma [...]. Tal prática impôs-se em todas as épocas para as quais foi evidente a essência não delimitável do verdadeiro, sob uma forma propedêutica que pode ser designada pelo termo escolástico de ‘tratado’” (Benjamin, 2020, p. 16). Tal modo de conceber o filosofar não é isento de método, mas consiste justamente na criação de um belo oxímoro (Gagnebin, 2014, p. 70). Como realizar a montagem desse oxímoro é o que pretendo demonstrar à frente.

⁷ Tradução de João Barrento com algumas alterações minhas. Além de optar por traduzir *Darstellungsproblem* por “problema da apresentação”, ao invés de “problema da representação”, como faz João Barrento, optei por traduzir *Sprachen* por “linguagem”, ao invés de traduzir por “línguas naturais”, como faz Barrento — seguindo, assim, a opção de tradução oferecida por Rouanet (Benjamin, 1984, p. 49).

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

texto, a saber, o ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”.

2 A linguagem como alicerce da filosofia

Contrário à construção de um filosofar, cujo escopo seja a compreensão do que é ou não cognoscível ao sujeito, Benjamin, então, estabelece novo núcleo, sobre o qual seu pensamento filosófico deve se assentar. Como já afirmado, seu alicerce para a filosofia, no “Prefácio”, é a linguagem — ou a língua⁸ —, em especial, aquilo que a linguagem é capaz de comunicar de um ser. Em outras palavras, a linguagem torna-se a única morada da verdade⁹, que deve ser apresentada pela filosofia. Voltar-se ao ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” parece a via mais segura para compreender a discussão a respeito da linguagem presente no “Prefácio”, pois o próprio filósofo aponta para quão intimamente ligadas as ideias presentes nestes dois textos se encontram. Em carta a Scholem de 19 de fevereiro de 1925, Benjamin afirma que o “Prefácio” ao livro sobre o drama barroco é uma espécie de segundo estágio de seu ensaio sobre a linguagem (Benjamin, 1994, p. 261). Dirijo a discussão para este texto, então, buscando compreender as ideias necessárias para a fundamentação do filosofar na linguagem¹⁰. No ensaio, Benjamin elabora uma crítica ao que ele define

⁸ Trato língua e linguagem como sinônimos aqui, pois ambas são traduções, na edição brasileira, da mesma palavra alemã: *Sprache*. Para mais informações sobre as razões da tradutora optar pela tradução de *Sprache* por ambas as palavras, a depender do momento, vide a nota de rodapé, escrita por Gagnebin, na edição citada do ensaio, presente nas páginas 49-50.

⁹ A afirmação de que “a verdade tem sua casa, seu palácio ancestral, na linguagem” é do próprio filósofo, em carta a Hofmannsthal, de 13 de janeiro de 1924 (Benjamin, 1994, p. 228).

¹⁰ Vale retomar que meu interesse por este ensaio de Benjamin se volta unicamente à esfera da linguagem que concerne à manifestação da vida espiritual humana — pois esta abordagem da língua será fundamental para a compreensão da concepção benjaminiana de história. Contudo, o alcance desse ensaio é extremamente mais amplo. Nele, Benjamin não trata somente a respeito da linguagem humana — nomeadora —, mas também da linguagem em geral, tanto da natureza animada, quanto da inanimada. O alcance metafísico da

como concepção burguesa da linguagem — concepção esta que se limita a compreender a linguagem como um simples instrumento de troca de informações (Machado, 2004, p. 69). Para Benjamin, a língua cumpre um papel muito mais amplo, orientado à manifestação da vida espiritual humana. O que está em jogo, neste ensaio, é o desenvolvimento de uma teoria da linguagem fundada numa relação imanente com o judaísmo e com o primeiro capítulo do Gênesis, cujo resultado faça com que a linguagem não se reduza a um mero instrumento ou signo, mas que ela se defina com um *medium*, no qual a essência espiritual dos homens ou das coisas é comunicada de forma imediata. Estas características já estão presentes logo no primeiro parágrafo do ensaio. Cito-o a seguir:

Toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem, e essa concepção leva, em toda parte [...] a novos questionamentos. Pode-se falar de uma linguagem da música e da escultura, de uma linguagem da jurisprudência que nada têm a ver, imediatamente, com as línguas em que estão redigidas as sentenças dos tribunais ingleses e alemães; pode-se falar de uma linguagem da técnica que não é a língua especializada dos técnicos. Nesse contexto, língua, ou linguagem, significa o princípio que se volta para a comunicação de conteúdos espirituais nos domínios em questão [...]. Resumindo: toda a comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular (Benjamin, 2013, p. 49-50).

Eis, então, o ponto de partida de Benjamin: é na linguagem que a essência espiritual do homem e das coisas se comunica. Por isso, tudo que é comunicado, tudo que tem expressão, é manifestação de uma essência espiritual na linguagem (ou, nos termos do ensaio, é a essência linguística, que manifesta sua essência espiritual correspondente). Benjamin aponta para este dado como uma espécie de axioma necessário

argumentação de Benjamin nesse ensaio é imenso e ainda pouco explorado e, por isso, para que não ocorram confusões, reitero que busco retomar do ensaio apenas a argumentação necessária que dará base ao modo pelo qual é possível que os homens manifestem sua essência espiritual.

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

à teoria da linguagem ao afirmar que “o fato de que não podemos representar para nós mesmos nada que não comunique, através da expressão, sua essência espiritual, é um conhecimento pleno de conteúdo” (Benjamin, 2013, p. 51). Isto é, não há nada que pode ganhar expressão sem que se manifeste na linguagem. A língua, então, comunica a essência espiritual que lhe corresponde. Assim, é conferida à linguagem um significado mais abrangente daquele que estamos acostumados: linguagem é tudo aquilo que comunica alguma coisa — melhor: linguagem é tudo aquilo que comunica, na essência linguística, a essência espiritual da coisa. As coisas e a natureza, por isso, possuem uma linguagem muda (Machado, 2004, p. 72), que comunica sua essência espiritual. Tudo que existe, para Benjamin, possui uma linguagem, que, na sua essência linguística, comunica sua essência espiritual, na medida em que esta é comunicável. Sobre o assunto, Benjamin afirma que:

A linguagem dessa lâmpada, por exemplo, não comunica a lâmpada (pois a essência espiritual da lâmpada, na medida em que é comunicável, não é em absoluto a própria lâmpada), mas a lâmpada-linguagem, a lâmpada-na-linguagem, a lâmpada-na-expressão. Pois na linguagem é assim: *a essência linguística das coisas é sua linguagem*. A compreensão da teoria da linguagem depende da capacidade de levar essa asserção a um grau de clareza que elimine qualquer aparência de tautologia. Essa proposição não é tautológica, pois significa que aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é sua linguagem. Tudo repousa nesse “é” (que equivale a dizer “é imediatamente”). Não se trata de dizer que aquilo que em uma essência espiritual é comunicável *se manifesta* mais claramente na sua língua [...]; mas esse elemento *comunicável* é a linguagem mesma sem mediações (Benjamin, 2013, p. 53).

Aquilo que é comunicável de uma essência espiritual é sua linguagem. Essa difícil afirmação cumpre um papel central dentro da teoria da linguagem benjaminiana, pois ela evidencia o principal caráter da linguagem para Benjamin: sua imediatidade, a ausência de mediações. Para defender essa concepção, Benjamin afirma que a essência espiritual

das coisas não se comunica *através* da linguagem, mas sim *na* linguagem. Isto é, é *na* língua que a essência espiritual das coisas se comunica, na medida em que ela é comunicável. A lâmpada, seguindo o exemplo de Benjamin, se comunica na sua língua, manifestando, sem mediações, sua essência espiritual comunicável. A essência linguística — aquilo que é comunicável de uma essência espiritual — se comunica na língua. A linguagem, por isso, assume um aspecto de lugar, em que as coisas se manifestam. A linguagem é o *medium* no qual a essência espiritual das coisas se mostra¹¹. A linguagem ser o lugar, em que a essência espiritual das coisas se expõe, é o que faz com que Benjamin a caracterize como mágica:

[...] ela [a linguagem] é, no sentido mais puro, o *medium* da comunicação. A característica própria do *medium*, isto é, a imediatidade de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem, e, se quisermos chamar de mágica essa imediatidade, então o problema originário da linguagem é sua magia. Ao mesmo tempo, falar da magia da linguagem significa remeter a outro aspecto: a seu caráter infinito. Este é condicionado por seu caráter imediato. Pois precisamente porque nada se comunica *através* da língua, aquilo que se comunica *na* língua não pode ser limitado nem medido do exterior, e por isso em cada língua reside sua incomensurável, e única em seu gênero, infinitude. É a sua essência linguística, e não seus conteúdos verbais, que define o seu limite (2013, p. 53-54).

Acontece, aqui então, o deslocamento do lugar, no qual o pensamento de Benjamin encontra seus alicerces: não mais nos limites do que é ou não cognoscível ao sujeito, mas sim naquilo que é apresentado pelo próprio objeto na linguagem — na comunicação de sua essência espiritual na essência linguística — o local onde reside a

¹¹ Neste ensaio, Benjamin faz uso de duas palavras para tratar sobre o modo como a linguagem se comunica: *Medium* e *Mittel*. *Mittel* é usado para tratar sobre a linguagem burguesa, dada sua significação de “meio para determinado fim”, isto é, pelo seu caráter instrumental. *Medium*, que designa o sentido de meio, enquanto matéria, ambiente, lugar, é usado para tratar sobre a comunicação *na* linguagem, sem mediações. Isto é, a linguagem como *Medium* diz respeito a um modo de compreender a linguagem como lugar em que a essência espiritual se apresenta.

verdade. Por isso, o filósofo compreende a linguagem não como um meio para a comunicação de alguma coisa, mas sim como o meio, o lugar, a matéria — o *médium*, como nomeia o autor — na qual, sem mediações, as coisas se apresentam a si mesmas. A imediatidade da comunicação da essência espiritual do ser condiciona, necessariamente, que a linguagem seja algo infinito. De fato, não há como medir, limitar ou determinar o ser que se comunica na linguagem; só há a possibilidade de conhecer aquilo que, em determinado momento e espaço, o ser comunica de sua própria essência espiritual. Como não há a possibilidade de delimitar a essência espiritual de um ser que não seja comunicável na sua essência linguística, há de se considerar o seu caráter de possibilidade infinita. Imediatidade e infinitude da linguagem são, portanto, as duas características que fundamentam a teoria da linguagem benjaminiana.

Aparecem aqui, então, características centrais da linguagem em geral: ela (1) é magicamente constituída em sua imediatidade, que comunica a essência espiritual das coisas na sua essência linguística, na medida em que aquela é comunicável; ela (2) é infinita, dado o fato de que não é possível delimitar os limites de uma essência espiritual. A linguagem humana, de outro lado, carrega um conjunto um pouco diverso de características que ultrapassam as limitações da linguagem em geral. Para o pensador, a diferença fundamental da linguagem em geral para a linguagem humana está no fato de que esta é uma linguagem que se comunica em palavras, isto é, a característica central da linguagem humana — que a difere das demais — está no fato de seu caráter de nomeação¹². Na capacidade de nomear — diferença fundamental da

¹² Como afirma o autor no texto: “A essência linguística das coisas é a sua linguagem; aplicada ao ser humano, essa afirmação significa que a essência linguística do ser humano é a sua língua. Isso quer dizer que o homem comunica sua própria essência espiritual *na* sua língua. Mas a língua do homem fala em palavras. Portanto, o ser humano comunica sua própria essência espiritual [...] ao *nomear* todas as outras coisas. Mas conhecemos outras linguagens que nomeiam as coisas? Que não se faça aqui a objeção de que não conhecemos nenhuma outra linguagem que não seja a do homem, pois isso não é verdade. O que não conhecemos fora da linguagem humana é uma linguagem *nomeadora*” (Benjamin, 2013, p. 54).

linguagem humana em relação à outra —, no nome, a linguagem se fortalece na possibilidade da comunicação absoluta de sua essência espiritual.

No âmbito da linguagem, o nome possui somente esse sentido e significado, de um nível incomparavelmente alto: ser a essência mais íntima da própria língua. O nome é aquilo *através* do qual nada mais se comunica, e *em* que a própria língua se comunica a si mesma, e de modo absoluto. No nome, a essência espiritual que se comunica é a língua. Somente onde a essência espiritual em sua comunicação for a própria língua em sua absoluta totalidade, somente ali estará o nome e lá estará o nome somente. Assim como parte do legado da linguagem humana, o nome garante que *a língua é pura e simplesmente* a essência espiritual do homem; e é somente por isso que o homem é, entre todos os seres dotados de espírito, o único cuja essência espiritual é plenamente comunicável (Benjamin, 2013, p. 56).

Na linguagem humana, especificamente na capacidade nomeadora de sua língua, reside a possibilidade de comunicação absoluta, total, da essência espiritual humana — e das coisas. De fato, pegando o exemplo exposto pelo próprio autor no texto e citado anteriormente, se se pensa na linguagem, na qual uma lâmpada se comunica, esta será sempre comunicação imediata da essência espiritual da lâmpada, na medida em que esta é comunicável. Contudo, a essência linguística da lâmpada jamais poderá apresentar-se a si mesma integralmente, pois esta está sempre condicionada pelo espaço, tempo e perspectiva de seu interlocutor. Entretanto, no nome “lâmpada” — na linguagem humana nomeadora que e quando comunica a lâmpada — pode se condensar o sentido de todas as possibilidades de manifestação da essência linguística de uma lâmpada, tornando, assim, possível conhecê-la em absoluto, em sua totalidade. O nome é, então, o conhecimento total da essência espiritual, manifestado na língua. Ele condensa em sua totalidade todos os graus de sentido que um ser

possui¹³. No ensaio sobre a linguagem — assim como no “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão*¹⁴ —, o caráter nomeador da língua humana leva Benjamin a retomar o livro de Gênesis¹⁵, considerando Adão, em seu estado paradisíaco, o nomeador das coisas por excelência. Para Benjamin, o pecado original — o conhecimento do bem e do mal — faz com que a totalidade presente no nome seja comprometida por uma nova linguagem — nomeada por Benjamin de burguesa — que perde a capacidade de compreensão da totalidade dos graus de sentido do ser e passa a um funcionamento que comunica “tão-somente um conhecimento exterior, enquanto juízo sobre as coisas” (Machado, 2004, p. 74). A respeito do pecado original, Benjamin afirma que:

Para pensar o nexó essencial da linguagem, o pecado original possui tríplice significação (para não mencionar aqui sua significação mais corriqueira). Ao sair da pura linguagem do nome, o homem transforma a linguagem em meio (a saber, meio para um conhecimento que não lhe é adequado), e com isso a transforma também, pelo menos em parte, em *mero signo*; daí, mais tarde, a pluralidade das línguas. O segundo significado do pecado original é que a partir dele se ergue — enquanto restituição da imediatidade do nome, que nele foi lesada — uma nova imediatidade, a magia do julgamento, que não mais repousa feliz em si

¹³ Benjamin afirma que, no nome, encontram-se diferentes graus de sentido que um mesmo ser pode possuir. No texto, o autor afirma que: “Para a metafísica da linguagem, essa equiparação entre essência espiritual e essência linguística, a qual só conhece diferenças de grau, produz uma gradação de todo o ser espiritual. Essa gradação, que ocorre no interior da própria essência espiritual, não se deixa apreender por nenhuma outra categoria superior, e conduz consequentemente a uma gradação de todas as essências, tanto espirituais como linguísticas, segundo graus de existência ou de ser, como aqueles familiares à escolástica medieval no que diz respeito às essências espirituais” (Benjamin 2013, p. 58).

¹⁴ No ensaio sobre a linguagem, Adão é apresentado como aquele que dá nome às coisas que existem em seu sentido total, simbólico. Ele observa, contempla as coisas a fim de dar a elas um nome correspondente ao seu ser. No “Prefácio”, Adão é retomado para argumentar a respeito do valor simbólico dos nomes, sendo apresentado por Benjamin como “o pai dos homens no papel de pai da filosofia” (Benjamin, 2020, p. 25).

¹⁵ Benjamin não retoma o livro bíblico a fim de comprovar o valor de verdade da Bíblia. Como afirma o próprio autor: “Ao se considerar a seguir, com base nos primeiros capítulos do *Gênesis*, a essência da linguagem, não se pretende realizar uma interpretação da Bíblia, nem colocar aqui a Bíblia, objetivamente, enquanto verdade revelada, como base para nossa reflexão, mas sim indagar o que resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem” (Benjamin, 2013, p. 60).

mesma. O terceiro significado, que se pode arriscadamente supor, seria o de que também a origem da abstração enquanto capacidade do espírito linguístico deveria ser buscada no pecado original. Pois o bem e o mal se mantêm, sem nome e sem poderem ser nomeados, fora da linguagem que nomeia, aquela linguagem que o homem abandona precisamente no abismo desse perguntar (2013, p. 68).

A transformação da linguagem em mero signo, em magia do julgamento e abstração são os traços apontados por Benjamin para a perda do valor simbólico que o nome, em seu adâmico estado paradisíaco, possui. A perda do caráter simbólico do nome — sua capacidade de representar uma totalidade, formada pelos graus de sentido que o ser possui — é a consequência daquilo que Benjamin denomina compreensão burguesa da linguagem¹⁶. A linguagem burguesa se limita, para Benjamin, à esfera da emissão de juízos — à esfera do conhecimento — privando-se da alçada da verdade, que somente pode ser apresentada por meio do valor simbólico que o nome possui. Recuperar o valor simbólico dos nomes, em sua totalidade, a fim de que, assim, a verdade possa, mais uma vez, ser compreendida, é a tarefa que Benjamin atribui à filosofia no “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão* — assim como será a base para a compreensão do conceito de origem, que orienta sua filosofia da história. A tarefa de, por meio da filosofia, fazer com que a verdade dos nomes seja despertada novamente fica nítida numa versão curtíssima do “Prefácio”, que não chegou a ser publicada pelo autor¹⁷. Nela, Benjamin afirma:

¹⁶ Como afirma Machado (2014, p. 75), depois do pecado original, o homem perde “sua relação direta com o mundo e afasta-se do conhecimento objetivo, que se fundamenta na linguagem dos nomes. Para alcançar o conhecimento do bem e do mal, para poder julgar as coisas através de sua subjetividade, o homem degrada a sua linguagem em um mero instrumento, em convenção, o nome em um signo casual das coisas e o nomear em sobredenominação [...] que leva às diferentes línguas”.

¹⁷ Esta versão do “Prefácio” é a que foi entregue à Universidade de Frankfurt, junto à tese de *Habilitation* de Benjamin. Ele não consta na versão publicada de 1928 do livro sobre o barroco; contudo, o curto texto foi encaminhado a Scholem, em 1926, junto a uma carta que afirmava ser este curto texto uma de suas peças mais bem-sucedidas (Benjamin, 1994, p. 293-295).

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

Quero contar pela segunda vez a história da Bela Adormecida. Dorme na sua sebe espinhosa e um dia, ao fim de muitos anos, acorda. Mas não com o beijo de um príncipe feliz. Foi o cozinheiro que a despertou, ao dar ao aprendiz aquela bofetada que, com a força acumulada ao cabo de tantos anos, ressoou pelo palácio inteiro. Uma linda donzela dorme atrás da sebe espinhosa das páginas que se seguem. Que nenhum afortunado príncipe, vestindo a esplendorosa armadura da ciência, ouse aproximar-se! Porque ao beijo do noivo ela responde mordendo. Para a despertar, o Autor reservou-se o direito de assumir o papel do chefe de cozinha. Há muito tempo que alguém devia ter dado a bofetada que há-de ecoar pelos salões da ciência. Nessa altura, despertará também a pobre verdade aqui contida, que um dia se picou na antiquada roca de fiar, quando, sem autorização para isso, quis tecer para si própria, numa arrecadação cheia de tralha velha, uma beca professoral (2020, p. 310).

Nessa versão do “Prefácio”, a princesa — a verdade — adormecida já há muitos anos, não é acordada pelo beijo do príncipe, vestido com a esplendorosa armadura da ciência (positivista!), a quem ela só responde o beijo com mordidas. Benjamin, aqui, aponta para a ineficiência dos sistemas filosóficos e científicos de seu tempo em fazer a verdade ser despertada. Para que a verdade desperte de seu longo sono, só com a bofetada do cozinheiro, que, com o acumulado de força de tantos anos, faz seu tapa ressoar por todo o palácio. É uma missão atribuída à filosofia acordar a donzela da verdade — que só se dá, que só se desperta, como demonstrado, nos nomes. Como pode o cozinheiro bofetear seu ajudante, para que a verdade seja novamente desperta? Passo agora a esse problema.

3 Uma bofetada de cozinheiro: construção de um olhar filosófico que reconstitua os nomes

A bofetada, que fará com que a donzela da verdade desperte de seu longo sono, exige do cozinheiro — ou, sem analogias, do filósofo — um modo específico de lidar com seu objeto de investigação diferente das metodologias filosóficas (como o sistema kantiano) e científicas (como o pensamento positivista) do período de Benjamin. No “Prefácio”, ao tratar sobre a verdade, Benjamin afirma que:

A verdade não consiste num intencional que encontraria na empiria a sua determinação, mas na força que marca a própria essência dessa empiria. O ser livre de toda a fenomenalidade, e único detentor dessa força, é o ser do nome. É ele que determina o modo como são dadas as ideias. E estas dão-se, não tanto numa língua primordial, mas antes numa percepção primordial em que as palavras ainda não perderam a aura da sua capacidade de nomear em favor de um significado cognitivo (2020, p. 24).

A citação evidencia um conjunto de características que envolvem o modo como a atividade filosófica deve orientar-se para que possa fazer com que a verdade seja despertada. Na citação, aponta-se para o fato de que a verdade não é determinada por algo que se encontra na empiria, nos fenômenos, mas sim na força que compõe a própria essência dessa empiria — isto é, na compreensão simbólica de um ser, que só é possível no nome, livre de toda a fenomenalidade. É o nome — a força essencialmente própria dos fenômenos empíricos — que determina as ideias, as quais são responsáveis pela recuperação do valor simbólico daquele, por meio de uma percepção primordial. A restituição filosófica do valor simbólico do nome só é possível, para Benjamin, por meio da apresentação das ideias. Este é o método proposto para a restauração do significado adâmico dos nomes¹⁸, que exige, porém, do filósofo uma atitude específica no trato com seu objeto de estudos. Na análise

¹⁸ Como afirma Benjamin no “Prefácio”, “se a apresentação se quiser afirmar como o método próprio do tratado filosófico, terá de ser apresentação das ideias. A verdade, presentificada no bailado das ideias apresentadas, furta-se a toda e qualquer projeção no domínio do conhecimento” (Benjamin, 2020, p. 17).

filosófica nos moldes benjaminianos, a relação entre o filósofo e seu objeto de estudo deve ser contemplativa. É necessário ao pesquisador que contemple seu objeto para que possa conhecer sua verdade. A relação contemplativa junto às coisas já é base do caráter nomeador da linguagem humana adâmica no ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”. Nele, Benjamin cita um trecho do poema “O primeiro despertar de Adão e suas primeiras noites bem-aventuradas”, de Friedrich Müller — conhecido escritor e artista alemão —, no qual o poeta narra: “Homem de terra, aproxima-te e, contemplando, torna-te mais perfeito, torna-te mais perfeito pela palavra” (Benjamin, 2013, p. 65); a partir da citação, Benjamin conclui que neste “nexo entre contemplação e nomeação a mudez comunicante das coisas (e dos animais) está intimamente voltada para a linguagem verbal do homem, a qual a acolhe no nome” (Benjamin, 2013, p. 65). É na contemplação do objeto investigado, então, que se torna possível compreender o significado simbólico de seu nome. A concepção da relação investigador-objeto como uma relação contemplativa torna-se mais nítida por meio daquilo que Benjamin expõe no “Prefácio”. Neste texto, o autor afirma que:

Método é caminho não direto. A apresentação como caminho não direto: é esse o caráter metodológico do tratado. A sua primeira característica é a renúncia ao percurso ininterrupto da intenção. O pensamento volta continuamente ao princípio, regressa com minúcia à própria coisa. Este infatigável movimento de respiração é o modo de ser específico da contemplação. De fato, seguindo, na observação de um único objeto, os seus vários níveis de sentido, ela recebe daí, quer o impulso para um arranque constantemente renovado, quer a justificação para a intermitência de seu ritmo (Benjamin, 2020, p. 16-17).

Na apresentação da verdade — método responsável pela restituição do valor simbólico dos nomes —, a primeira preocupação do filósofo deve ser a renúncia ao percurso ininterrupto da intenção. Isto é, como afirma Gagnebin (2014, p. 70), “a renúncia à obediência aos

mandamentos da vontade subjetiva do autor”¹⁹. O procedimento adequado ao filósofo não é de ordem intencional, mas “passa, sim, pela imersão e pelo desaparecimento nela” (Benjamin, 2020, p. 24), por meio do processo contemplativo. Aqui, pode-se perguntar: renunciar à intenção em nome de quê? Ao que se responderia: em nome do caminho indireto, em nome da necessidade de constante retorno ao objeto, buscando analisá-lo em seus mais profundos e distintos graus de sentido diferentes²⁰. É o movimento de retorno ao objeto que caracteriza a contemplação, podendo, assim, analisá-lo em seus pormenores, captando todos os seus distintos graus de sentido — não apenas os graus que se voltam à vontade intensivo-subjetiva do pesquisador. No gesto contemplativo da apresentação de uma ideia é característico, então, o ato de parar para recomeçar (Benjamin, 2020, p. 17). O objetivo do exercício contemplativo não deve ser, portanto, o “de arrastar o ouvinte ou entusiasmar” (Benjamin, 2020, p. 17); pelo contrário, a apresentação contemplativa o obriga a “deter-se em ‘estações’ para refletir” (Benjamin, 2020, p. 17). No gesto reflexivo-contemplativo, em contato com o objeto, as camadas de significado — cada fragmento de significação — que compõem um nome/ser, devem apresentar-se a si mesmas ao investigador, que deve ter o cuidado de acessá-las em seus pormenores, a fim de poder apresentá-las em seu texto como ideias. Os fragmentos de sentido, cada camada do objeto acessada pelo filósofo, devem ser apresentados, formando uma espécie de mosaico.

[...] um mosaico não perde a sua majestade pelo fato de ser caprichosamente fragmentado. Ambos se compõem de elementos singulares e diferentes; nada poderia transmitir com mais veemência o impacto transcendente, quer da imagem sagrada, quer da verdade. O valor dos fragmentos de pensamento é tanto mais decisivo quanto

¹⁹ No “Prefácio”, Benjamin chega a afirmar que “a verdade é a morte da intenção” (Benjamin, 2020, p. 24), demonstrando de modo cristalino sua posição frente à necessidade de abandono da intencionalidade para que se possa atingir a verdade.

²⁰ Este movimento de retorno ao objeto é o que Gagnebin (2014a, p. 70) nomeia de errância.

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

menos imediata é a sua relação com a concepção de fundo, e desse valor depende o fulgor da apresentação, na mesma medida em que o do mosaico depende da qualidade da pasta de vidro. A relação entre a elaboração micrológica e a escala do todo, de um ponto de vista plástico e mental, demonstra que o conteúdo de verdade [*Wahrheitsgehalt*] se deixa apreender apenas através da mais exata descida ao nível dos pormenores de um conteúdo material [*Sachgehalt*] (Benjamin, 2020, p. 17).

A contemplação realiza, assim, um movimento, em que as particularidades e diferenças do objeto, analisadas em seus pormenores, devem encaixar-se num pano de fundo, assim como as placas de vidro singulares formam a imagem de um mosaico. O mergulho na apreensão dos detalhes de cada conteúdo material (*Sachgehalt*), isto é, de cada placa de vidro que compõe a essência do objeto investigado, a apresentação de cada fragmento na organização de um todo, que forme um mosaico, é o modo pelo qual Benjamin pensa ser possível para a filosofia dar a bofetada de cozinheiro que, com seu impacto transcendente, fará com que a donzela da verdade seja despertada. Gagnebin, tratando sobre o assunto, expõe um exemplo histórico de uma apresentação da verdade filosoficamente estabelecida, ao afirmar que:

Talvez o melhor exemplo de tal importância seja a própria exposição da crítica da economia empreendida por Marx: trata-se, em vez de uma descrição cronológica ou pretensamente histórica — na qual o capitalismo seria apresentado como fruto orgânico e bem-vindo de um desenvolvimento natural da sociedade humana —, de uma apresentação crítica do sistema capitalista a partir da estrutura contraditória da mercadoria (Gagnebin, 2014, p. 65).

Ou seja, a produção do trabalho filosófico, na ótica de Benjamin, precisa orientar-se pela descida aos pormenores, aos detalhes, aos pontos contraditórios, difamados e esquecidos do objeto investigado — assim como Marx fez na sua análise do capitalismo —, contemplando-os, a fim de criar uma nova configuração mosaica, que faça, a partir dos conteúdos materiais abordados na apresentação, ressoar o conteúdo de verdade da

essência do objeto. Como demonstrado, para que esse conteúdo de verdade — as ideias/nomes — seja atingido, é exigida do filósofo uma postura contemplativa frente ao objeto. Todavia, não só a postura contemplativa é a marca decisiva daquilo que deve guiar a relação investigador-objeto.

No “Prefácio”, Benjamin aponta, também, para uma relação entre verdade e beleza — pensada por ele a partir do diálogo *O Banquete*, de Platão — que deve guiar, não só a apresentação das ideias, mas que é também um ponto chave para a realização da atividade do filósofo. No “Prefácio”, Benjamin indica que n’*O Banquete* há duas afirmações decisivas a respeito da relação entre verdade e beleza: “a verdade — o reino das ideias — é ilustrada como o conteúdo essencial da beleza. Aí [no *Banquete*], a verdade é declarada bela” (Benjamin, 2020, p. 18-19). Para alcançar a compreensão do significado dessas duas afirmações, é necessário que se saiba que a interpretação benjaminiana de *O Banquete* foge às interpretações recorrentes do diálogo platônico. Benjamin não subsume o belo à verdade (Machado, 2014, p. 57), pelo contrário, ele tratará verdade e beleza como duas coisas distintas, porém, codependentes. No “Prefácio”, a beleza é apresentada como a forma da verdade (Machado, 2014, p. 58), isto é, como o material, o lugar, que torna possível que a verdade — o reino das ideias — possa ser filosoficamente apresentada. A verdade precisa da beleza, do domínio de seu conteúdo material (*Sachgehalt*), para se apresentar a si mesma, assim como a beleza encontra seu refúgio na verdade, no conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*), deixando, assim, de ser mero brilho, aparência (Gagnebin, 2014, p. 72). A relação entre verdade e beleza implica, ao investigador, a atitude de busca da beleza para alcançar a verdade a respeito de seu objeto de investigação. Sobre o assunto, no “Prefácio”, Benjamin afirma que:

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

A tese de que a verdade é bela deve ser compreendida no contexto d’*O Banquete* em que se descrevem os vários graus do desejo erótico. Eros [...] não trai o seu impulso originário ao orientar o seu desejo no sentido da verdade, pois também a verdade é bela. E o é, não tanto em si, mas para Eros. Afinal, a mesma relação determina o amor humano: o ser humano é belo para aquele que ama, e não em si. [...] O mesmo se passa com a verdade: ela não é bela em si, mas para aquele que a busca. [...] O belo permanece na esfera da aparência, palpável, enquanto se reconhecer abertamente como tal. Manifestando-se como aparência, e seduzindo enquanto não quiser ser mais do que isso, atrai a perseguição do entendimento e torna reconhecível a sua inocência apenas no momento em que se refugia no altar da verdade. Eros segue-o nesta sua fuga, não como perseguidor, mas como amante; e de tal modo que a beleza, para se manter aparência, foge sempre dos dois, do entendimento por temor e do amante por angústia. E só este pode testemunhar que verdade não é desvelamento que destrói o mistério, mas antes uma revelação que lhe faz justiça (Benjamin, 2020, p. 19).

A beleza, então, é apresentada por Benjamin como aparência que seduz, que atrai a perseguição do entendimento em direção ao objeto, visto como belo pelo investigador. Seduzindo o filósofo, a beleza atrai o investigador para o olhar contemplativo, que o leva em busca apaixonada pela verdade a respeito do objeto investigado. Nessa busca, o alcance da verdade pela beleza que compõe seu conteúdo material não se dá como um desvelamento do ser, mas sim como uma revelação, que lhe faz justiça. Isto é, a beleza, que atrai o entendimento do investigador para a contemplação do objeto, terá atingido seu escopo quando, nesse processo de atração do entendimento, levar o investigador à compreensão dos graus de sentido de um ser, os quais se encontravam desconhecidos, esquecidos, reconhecendo-os e fazendo, assim, com que a verdade de um nome possa ser restaurada. A beleza é, portanto, uma via — não direta — para que se faça justiça a um nome, pela recomposição de seu significado simbólico. Este momento de revelação, em que, pela atração da beleza, o investigador se reencontra com a verdade simbólica de um nome, de um ser, é o momento, descrito por Benjamin, como aquele em que “se incendeia o invólucro que entra no círculo das ideias, como o

incêndio da obra, no qual a sua forma alcança o máximo de intensidade luminosa” (Benjamin, 2020, p. 20). Eis, então, o valor da beleza para a verdade: a beleza torna possível o acesso à verdade, tanto pela sua qualidade de forma da verdade, na qual esta se apresenta a si mesma, quanto pelo seu caráter de sedução do investigador, que, atraído pela beleza, segue rumo ao significado simbólico do ser, que ele contempla. Pela qualidade de recomposição do reino das ideias, por meio do desejo erótico de encontro com a verdade, Benjamin afirma que o filósofo ocupa um lugar elevado de mediador entre o cientista e o artista:

Se a tarefa do filósofo é a de se exercitar no esboço descritivo do mundo das ideias, de tal modo que o mundo empírico é absorvido naquele e nele se dissolve, então ele ocupa um lugar elevado de mediador entre o cientista e o artista. Este último esboça uma imagem limitada do mundo das ideias, que, pelo fato de ele a esboçar como símile, se torna em cada momento uma imagem definitiva. O cientista organiza o mundo com vista à sua dispersão no domínio das ideias, subdividindo este domínio em conceitos, a partir de dentro. O que o liga ao filósofo é o interesse na extinção da mera empiria, enquanto que o artista se liga àquele pela tarefa da apresentação (2020, p. 20).

O filósofo, portanto, deve ocupar o lugar daquele que, na aparência, atraído pela beleza do objeto contempla os graus de sentido que formam o ser, para que possa compreender seu significado simbólico, não empírico, no qual o sentido originário de um nome, perdido com o pecado original, possa ser novamente restaurado. Seu trabalho se liga ao do artista — pela preocupação com a aparência — e ao do cientista — pela busca da verdade do valor simbólico do nome. Alcançar o valor simbólico, que se manifesta somente na verdade do reino das ideias, é uma atividade possível apenas pela via da contemplação do ser. Até aqui, então, foi analisado como se deve dar o olhar do investigador para o objeto, a fim de que a verdade a seu respeito possa ser acessada. Contudo, ainda não se tratou a respeito de como deve dar-se a exposição que o

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

filósofo fará a respeito do objeto investigado. Passo, agora, a este problema.

4 Como deve o filósofo realizar a apresentação das ideias? Sobre a relação entre fenômeno, conceito e ideia

Para que as ideias sejam apresentadas pelo filósofo, este deve saber usar os conceitos como mediadores entre os fenômenos — que se manifestam na aparência — e as ideias. Os conceitos, no “Prefácio”, são compreendidos, assim, a partir de sua dupla tarefa: de um lado, eles devem salvar, na ideia, os fenômenos com as quais estes possuam alguma semelhança com aquela; de outro, são eles os responsáveis por fazer com que a ideia seja apresentada. É por meio da seguinte analogia que Benjamin expõe a relação entre uma ideia e os fenômenos, mediada pelos conceitos:

Enquanto os fenômenos, pela sua existência, pelas suas afinidades e as suas diferenças, determinam o alcance e o conteúdo dos conceitos que os circunscrevem, a sua relação com as ideias é a inversa, na medida em que é a ideia, enquanto interpretação objetiva dos fenômenos — ou melhor, dos seus elementos — a determinar as formas de sua recíproca interação. As ideias são constelações eternas, e se os elementos se podem conceber como pontos em tais constelações, os fenômenos estão nelas simultaneamente dispersos e salvos. E aqueles elementos, que os conceitos têm por tarefa destacar dos fenômenos, são mais claramente visíveis nos extremos da constelação. A ideia é definível como a configuração daquele nexos em que o único e extremo se encontra com o que lhe é semelhante (2020, p. 22-23).

As ideias, então, são pensadas como espécies de constelações eternas, que precisam ser iluminadas pelos conceitos que as circunscrevem. Os conceitos cumprem, então, a tarefa de apresentação das ideias. Para que possam apresentá-las, os conceitos devem capturar dos fenômenos seus elementos que possuam uma ligação de semelhança com a ideia. Isto é, não é o fenômeno em si que é captado pelo conceito,

mas sim seus elementos, que mantenham alguma semelhança com a ideia a ser apresentada. O conceito, portanto, carrega a função de dissolver as coisas em seus elementos constitutivos (Benjamin, 2020, p. 22), a fim de encontrar, na empiria, o conteúdo material, que possa estabelecer uma ligação intensiva com uma ideia, fazendo, assim, emergir o conteúdo de verdade do ser. Os elementos dos fenômenos salvos nas ideias se relacionam entre si pela semelhança original que possuem — e não por definições ou relações de causa e efeito²¹. Dispersos numa constelação, cada elemento dos fenômenos, coletado pelos conceitos, é uma manifestação da ideia com a qual ele se relaciona. A habilidade do filósofo na confecção de seu texto volta-se, então, à organização da montagem dos fragmentos singulares que, intensivamente, se relacionam com determinada ideia e, assim, fazem com que ela se ilumine. Desse modo, numa constelação, os elementos dos fenômenos subsumidos no conceito apresentam-se como acontecimentos singulares, que são salvos numa ideia, pela sua relação de semelhança com a totalidade desta, isto é, com a força da totalidade simbólica de um nome²². Quem muito bem aborda a relação entre uma ideia e os elementos dos fenômenos, salvos pelos conceitos, é Cruz, ao afirmar que:

Cada particular inscrito na ideia conta como uma ocorrência singular dela, mas ao mesmo tempo se permite ser pensado como uma repetição,

²¹ Machado atenta ao fato de como a atividade de apresentação da verdade, para que possa salvar as particularidades dos acontecimentos, exige certa estrutura descontínua (a qual reverbera a ideia de constante retorno ao princípio, como foi trabalhado anteriormente no texto). Segundo Machado (2014, p. 65): “entre os elementos (estrelas) mesmos e entre os elementos e as ideias (constelações) não se encontram relações lógico-causais propriamente ditas, por isso as constelações ou configurações de ideias têm uma estrutura descontínua. [...] Constelação, configuração, mosaico [...] expressam a tentativa de Benjamin de descrever o copertencimento de elementos, sem que cada um perca a sua particularidade”.

²² Por isso, no “Prefácio”, Benjamin afirma que “não há qualquer analogia entre a relação do fenômeno singular com a ideia ou com o conceito: neste último contexto, o singular é subsumido no conceito e permanece o que era — singularidade; no primeiro, está na ideia e torna-se naquilo que não era — totalidade. Nisso consiste a sua ‘salvação’ platônica” (Benjamin, 2020, p. 35).

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

não como uma instância recorrente de uma determinação já presente em algum outro particular, mas como uma repetição da própria ideia. Isso significa que, em termos cognitivos, a ideia é aquela a partir da qual um particular pode aparecer-nos como autêntico. O genuíno (*Echte*) — aquele selo da origem (*Ursprungssiegel*) sobre o fenômeno — é um objeto de descoberta (*Entdeckung*), uma descoberta que se conecta, de uma maneira única, com o “reconhecimento”. Sua singularidade faz do particular algo que descobrimos, marcado com o poder de surpresa do original (algo do qual não tínhamos conhecimento, algo do qual nos faltava o conceito), mas esta descoberta conta ao mesmo tempo como um reconhecimento (2007, p. 53)²³.

Cada particular, portanto, mesmo com suas diferenças mais extremas, estabelece uma relação com a ideia, na qual a mais autêntica semelhança entre os fenômenos e uma ideia se torna manifesta. Então, a habilidade do filósofo na confecção de seu texto se apresenta na mais fina técnica de montagem, a partir da qual, dos elementos dos fenômenos particulares, possa emergir sua mais autêntica relação com uma ideia, trazendo à tona, assim, a apresentação dos graus do sentido do ser que haviam caído no esquecimento devido ao pecado original. A restauração do valor simbólico dos nomes caídos no esquecimento ocorre, então, graças à percepção original que emerge do discernimento daquilo que há de semelhança mais autêntica entre os elementos dos fenômenos mais extremos e diversos. A emersão do autêntico entre fenômenos singulares é o que, no “Prefácio”, caracteriza a ação do conceito/categoria de origem. Passo, agora, à análise dessa categoria.

²³ Segue, à frente, a citação original em espanhol: “Cada particular inscrito en la idea cuenta como una ocurrencia singular de ella, pero se deja a la vez pensar como una repetición, no en cuanto instancia recorrente de una determinación presente ya en algún otro particular, sino como repetición también de la idea. Esto quiere decir que, en términos cognitivos, la idea es aquello a partir de lo cual un particular puede aparecernos como genuino. ‘Lo genuino (*Echte*) — ese sello del origen (*Ursprungssiegel*) en el fenómeno — es objeto de descubrimiento (*Entdeckung*), un descubrimiento que conecta, de una manera única, con el reconocer’. Su singularidad hace del particular algo que descubrimos, marcado con el poder de sorpresa del original (algo de lo que no teníamos noticia, algo de lo que nos falta el concepto), pero este descubrimiento cuenta a la vez como un reconocimiento”.

5 Origem como restauração: a emersão do autêntico significado simbólico dos nomes

Chega-se, enfim, ao conceito de origem. Esse conceito não é só a base que sustenta o modo como Benjamin propõe uma análise histórica que esteja munida de ferramentas para atuar na transformação da realidade no presente, mas também a apresentação das ideias é a via que torna possível que uma origem emerja; ademais, a emersão de uma origem será sempre um movimento do conhecimento que parte de um ponto A do *esquecimento* — da verdade do valor simbólico dos nomes — em direção a um ponto B de *restauração* — do valor simbólico dos nomes. Para essa análise, cito longamente à frente a passagem do “Prefácio” que trata a respeito do conceito de origem. No “Prefácio”, Benjamin afirma que:

[...] apesar de ser uma categoria plenamente histórica, a origem (*Ursprung*) não tem nada em comum com a gênese (*Entstehung*). ‘Origem’ não designa o processo de devir de algo que nasceu, mas antes aquilo que emerge do processo de devir e desaparecer. A origem insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese. O que é próprio da origem nunca se dá a ver no plano do factual, cru e manifesto. O seu ritmo só se revela a um ponto de vista duplo, que o reconhece, por um lado como restauração e reconstituição, e por outro como algo de incompleto e inacabado. Em todo o fenômeno originário tem lugar a determinação da figura através da qual uma ideia permanentemente se confronta com o mundo histórico, até atingir a completude na totalidade da sua história. A origem, portanto, não se destaca dos dados factuais, mas tem a ver com a sua pré e pós-história. Na dialética inerente à origem encontra a observação filosófica o registro das suas linhas-mestras. Nessa dialética, e em tudo o que é essencial, a unicidade e a repetição surgem condicionando-se mutuamente. A categoria da origem não é, assim, [...] puramente lógica, mas histórica. É conhecida a fórmula de Hegel: ‘Tanto pior para os fatos’. No fundo, o que ele quer dizer é: cabe ao filósofo estabelecer as conexões entre as essências, e estas permanecem inalteradas, ainda que no mundo dos fatos elas não se manifestem na sua forma pura. O preço que esta atitude genuinamente idealista paga pela sua segurança é o do abandono do

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

cerne da ideia de origem, já que toda a prova quanto à origem tem de estar preparada para demonstrar a autenticidade daquilo que quer provar. Se não conseguir demonstrar essa autenticidade, não terá o direito ao título que ostenta. [...] O autêntico — esse selo de origem dos fenômenos — é objeto de descoberta, uma descoberta que se liga de forma única com o ato de reconhecimento. A descoberta é capaz de o trazer à luz no mais singular e intrincado fenômeno, nas experiências mais vulneráveis e toscas, mas também nas manifestações mais requintadas de uma época de decadência. [...] A história filosófica enquanto ciência da origem é a forma que, dos extremos mais remotos, dos aparentes excessos da evolução, faz emergir a configuração da ideia como totalidade marcada pela possibilidade de uma coexistência daqueles opostos. A representação de uma ideia não pode em caso algum dar-se por conseguida antes de se ter percorrido virtualmente todo o círculo de todos os extremos nela possíveis (2020, p. 34-35).

Tendo como base o que foi trabalhado ao longo deste texto, quero explicar o significado e alcance do conceito de origem no pensamento de Benjamin — em especial, para sua filosofia da história. De modo geral, gostaria de atentar aos seguintes pontos: da diferença entre origem e gênese; do fato de a origem não ser uma categoria lógica, mas sim histórica; do duplo ritmo da origem (que, ao mesmo tempo, é restaurador e inacabado); de sua habilidade de dialeticamente ser marcada pela coexistência de extremos opostos.

O primeiro ponto a atentar-se é o da diferenciação entre origem e gênese. A insistência de Benjamin em diferenciar os conceitos de gênese e origem deve-se a seu esforço, ao longo não só do “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão*, mas também de toda a sua obra filosófica, em evidenciar que o que é narrado por uma história fundamentada no conceito de origem não diz respeito ao passado num sentido cronológico. Daí a diferença entre gênese e origem: o conceito de gênese é definido como o marco inicial, o momento em que um fenômeno, um acontecimento histórico inicia seu processo de devir, até alcançar seu fim. A gênese, portanto, marca algo de factual — o instante em que um acontecimento histórico começa a devir na realidade e que

pode ser descrito cronologicamente em seu desenvolvimento ao longo do tempo. Já a origem estabelece outro tipo de relação com a história: não mais uma relação de cronologia, mas sim de intensidade com os acontecimentos históricos²⁴. Uma origem, então, apenas pode emergir a partir do momento em que se encontra, nos acontecimentos históricos, aqueles pontos que possuem uma inconfundível relação de intensidade com a ideia, que se pretende iluminar. Por isso, Benjamin afirmará que a origem não é composta pela sequência linear dos acontecimentos, mas envolve, necessariamente, momentos da pré e pós história de uma época. Isto é, para se iluminar uma ideia e fazer emergir uma origem, é não só possível, mas imprescindível que se busque em outros momentos históricos anteriores e posteriores a presença da relação intensiva entre estes e a ideia que se pretende iluminar — assim como Robespierre retoma a Roma antiga para intensificar a ideia (ou ideal) de ‘liberdade, igualdade, fraternidade’ da Revolução Francesa (Benjamin, 2019a, p. 18).

A origem também não é uma categoria lógica, mas sim histórica. Essa afirmação retoma ainda o afastamento de Benjamin de uma concepção cronológica da história. De fato, uma definição desse tipo busca pela relação de causa e efeito entre os momentos e épocas, enquanto Benjamin define uma compreensão da história repousada em um foco, em que se possa fazer emergir a totalidade do valor simbólico do nome. Em um dos “Fragmentos de filosofia da história e política”, Benjamin afirma que “nenhuma totalidade é causa ou efeito, nenhuma causa e efeito são uma totalidade” (Benjamin, 2019b, p. 28-29). Essa concepção cronológica de história afasta qualquer possibilidade de definição da restauração da totalidade de um nome. De outro lado, a emersão da origem só é possível por meio da descrição pormenorizada dos acontecimentos particulares que mantêm uma relação intensiva com

²⁴ Não é próprio do texto do “Prefácio” a ideia de que a origem estabelece uma relação intensiva com a história. A percepção de que o conceito de origem estabelece uma relação intensiva com a história é uma interpretação — brilhante! — de Gagnebin (2013, p. 8).

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

a ideia. Os acontecimentos necessários para a construção da totalidade são históricos, não lógicos, e apenas se relacionam com as ideias pelas semelhanças que com estas estabelecem. Por isso, a origem não é lógica, mas sim histórica.

Além disso, a origem é carregada de um ritmo apresentado por Benjamin com uma dupla função: de um lado, ele é sempre incompleto e inacabado; de outro lado, ele é restaurativo. A origem é restaurativa, pois, quando emerge de uma apresentação das ideias, deve, necessariamente, recuperar, restaurar, retornar um estatuto de dignidade de existência de graus de sentido do ser — do nome — que foram perdidos ou silenciados após a queda do pecado original. Essa capacidade de recuperação do valor simbólico dos nomes, perdido no decorrer da história, é o que caracteriza a índole restaurativa da origem. O ritmo restaurativo da origem confere a essa categoria seu vigor capaz de olhar para o passado e fazer com que a voz dos derrotados, dos vencidos no decorrer da história, seja recuperada, ouvida e redimida. Porém, ela é sempre incompleta e inacabada. A incompletude da origem se fundamenta no caráter infinito de possibilidades, as quais uma apresentação das ideias pode expor a totalidade dos graus de sentido de um nome. A apresentação filosófica de uma constelação sempre estará predisposta a novas configurações, assim como sempre será possível se inserir nela novos elementos que façam com que seu significado — seu acesso às camadas de sentido de um ser — se amplie e se modifique. A emersão de uma origem é sempre inacabada, pois há de se manter sempre a possibilidade de inserção de novos elementos que aprofundem a compreensão e o alcance do valor simbólico que um nome possui. Isto é, o conceito de totalidade, no pensamento benjaminiano, é sempre aberto, pois a emersão de uma origem não é uma delimitação organizada das camadas de sentido do ser, mas sim uma tradução do significado da força simbólica do nome — e, enquanto tradução, está sempre predisposta à constituição de novas traduções do significado do valor simbólico, que se pretende alcançar.

Quanto mais extremos, nas experiências mais vulneráveis e toscas, assim como nas manifestações mais requintadas de épocas de decadências, quanto mais elementos díspares forem capazes de ser reunidos em torno de uma ideia, mantendo a possibilidade de coexistência dos opostos dentro delas, mais completa será a tradução da ideia que emergirá com a origem. A origem é, assim, um redemoinho que toca o rio do devir, que se apossa de seu conteúdo material, a fim de traduzir, pelo estabelecimento de semelhanças entre os eventos mais extremos, o significado simbólico do reino das ideias.

Antes de encerrar meu texto e a fim de estabelecer a discussão sobre a origem num campo não só conceitual, mas também palpável, gostaria de retomar o exemplo que citei anteriormente experienciado por Fanon, com o objetivo de usá-lo para demonstrar como é possível praticar a recuperação do valor simbólico dos nomes por meio da apresentação das ideias. Vale ressaltar que não espero afirmar o exemplo como uma apresentação da ideia completa; em minha leitura, estabelecerei o texto de Fanon como um acontecimento singular que se liga intensamente com uma ideia que aparece no próprio texto do autor. Na narração de Fanon, ele passa por um episódio de racismo ao caminhar por Paris: uma criança, acompanhada de sua mãe, demonstra seu medo ao notar a presença de um negro caminhando nas ruas próximo a ele. Ao ser identificado não como “um homem, nada mais do que um homem”, mas sim como uma ameaça, Fanon faz notar o desarranjo existente no significado do nome “homem”. “Homem” é um nome cujo sentido, já há muito tempo — desde a queda do paraíso —, significa unicamente o homem branco e europeu. Ele, um homem negro, não é qualificado como um homem; seu sentido próprio é alterado. Fanon, mesmo sendo homem, é compreendido de outra maneira: “o preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio”. Este acontecimento singular experienciado por Fanon é escrito pelo autor de modo a se ligar intensivamente com o sentido originário e simbólico do nome ‘homem’. Afinal, o texto não é

simplesmente uma descrição da cena de racismo sofrida por Fanon, mas ele aponta para anseios presentes no autor que experiencia a situação: “queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente”. Isto é, Fanon manifesta a percepção de que, mesmo ele sendo um homem, por ser um homem negro e martinicano, não um branco europeu, ele é julgado e condicionado a uma situação diferente de sua verdadeira essência espiritual. Ele é lido, pela linguagem burguesa julgadora, como outra coisa, que não é homem. De fato, mesmo quando a mãe corrige seu filho, ela não afirma Fanon como um homem negro, martinicano, com sua própria história, diferente da história do europeu, mas ela define Fanon como alguém “tão civilizado quanto nós”. A relação intensiva desse acontecimento singular com a ideia de homem estabelece a possibilidade de se cogitar o significado simbólico da palavra “homem”, na qual cabe não só o homem europeu, com sua própria história de europeu, mas também o homem negro martinicano, com sua própria história. A compreensão do significado desses dois polos extremos que podem ser inseridos na ideia de homem — o homem europeu e o não-europeu — pode fazer emergir uma impressão originária, uma origem, em que se recupera o significado simbólico do nome “homem”. Por isso, afirmo que o exemplo de Fanon ilustra o modo como um acontecimento se relaciona intensivamente com uma ideia/nome. O exemplo citado pode ser considerado como um elemento, uma estrela, dentro de uma constelação, carregada da possibilidade de iluminar o significado simbólico do nome “homem” e fazer interromper uma história, uma tradição, que considera homem apenas o europeu.

Ao se deparar com o fato de que apenas o homem branco europeu era considerado homem; ao se perceber subjugado pelo simples fato de ser um homem negro e martinicano; e guiado pelo anseio de retomar um sentido originário, no qual o julgamento que recai sobre seu corpo seja dirimido, Fanon toma a atitude política de se afirmar como negro. “Uma

vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer” — a atitude política de se afirmar como negro, a fim de recuperar para si um estatuto de homem é a prática encontrada por Fanon para combater a não correspondência da tradição histórica com o significado verdadeiro do ser. O interessante dessa atitude de Fanon é que ela parece reproduzir o efeito prático que uma apresentação da verdade deve ter na experiência dos indivíduos, segundo Benjamin. Mesmo que os dois autores não tratem dos mesmos assuntos, nem tenham em nenhum momento lido um ao outro, ambos parecem caminhar em direção a uma mesma percepção: a restauração do sentido originário de um nome leva os indivíduos à produção de uma experiência única (Benjamin, 2019a, p. 19), que possui a capacidade de romper com o contínuo da história — com o contínuo das tradições históricas.

Referências

- BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BENJAMIN, W. Tagebuch vom siebenten August neunzehn hundert einunddreissig bis zum Todestag. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*, VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- BENJAMIN, W. *The correspondence of Walter Benjamin*. Ed. Gershom Scholem e Theodor Adorno. Transl. Manfred R. Jacobson e Evelyn M. Jacobson. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- BENJAMIN, W. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Org. Jeanne Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019a.

A salvação platônica como tarefa da filosofia: uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história

BENJAMIN, W. Fragmentos (filosofia da história e política). In: BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Org. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.

BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Ed. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

CRUZ, T. Urphänomen y su transposición: Benjamin y el idealismo goetheano. In: *Ideas y valores*, n. 135, 2007.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GAGNEBIN, J. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GAGNEBIN, J. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

MACHADO, F. de A. P. *Imanência e história: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

Diálogos de Dostoiévski: uma perspectiva artística em sua obra *Crime e Castigo*

Gabriel Viviani Tagliacozzi¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.10>

1 Introdução

Antes de iniciar a exposição deste artigo, gostaria de citar um parágrafo escrito pelo crítico literário Otto Kauss sobre seu ponto de vista em relação às obras de Dostoiévski. Penso que a fala de Otto Kauss expressa de maneira considerável os sentimentos que me atravessam em relação aos meus questionamentos e curiosidades ao pesquisar sobre Dostoiévski, além de relacionar com o tema que resolvi trabalhar neste artigo, a dizer, o modo como a perspectiva artística é colocada nas obras do autor russo, e como os seus romances estão permeados por um novo tipo de construção artística onde as personagens, longe de serem definidas de maneira absoluta pelo autor, possuem autonomia e independência em relação às objetividades definidas pelo outro e pelo mundo exterior. Segue-se a citação de Otto Kauss contida no livro *Problemas da Poética de Dostoiévski*² de Mikhail Bakhtin:

¹ Mestrando em Filosofia (UFU), bolsista CAPES.

² Em sua obra *Problemas da Poética de Dostoiévski*, Mikhail Bakhtin expressa que as obras de Dostoiévski contém uma inovação fundamental: a criação do romance de tipo polifônico. Tendo como tarefa analisar este novo tipo de construção artística e desenvolver seu conceito de polifonia, Bakhtin apresenta algumas peculiaridades importantes sobre os romances de Dostoiévski, a dizer, de que em sua obra existe uma multiplicidade de vozes e consciências imiscíveis, onde a autêntica polifonia de vozes plenivalentes, plenas de valor, mantém, com as outras vozes do discurso, uma relação de absoluta igualdade como participantes ativas do grande diálogo.

Cada um pode, com a mais rigorosa honestidade crítica, interpretar a seu modo a última palavra do autor. Dostoiévski é multifacético e imprevisível em todos os movimentos de seu pensamento artístico; suas obras são saturadas de forças e intenções que, pareceria, são separadas por abismos intransponíveis³ (Bakhtin, 2018, p. 20).

2 A meta de Dostoiévski como artista

Um ponto importante a se destacar é como Bakhtin expressa a meta de Dostoiévski como artista. Tomando as obras de Dostoiévski como algo contrário às antigas tradições estéticas, principalmente das correntes monológicas⁴, onde a voz do autor se mostra conclusiva e absoluta, Bakhtin coloca o pensamento de que a construção artística polifônica de Dostoiévski possui como uma de suas características relevantes a possibilidade de coadunar os contrários. Trabalhando deste modo com a diferença, a estética dostoiévskiana desestabiliza o cânone Ocidental, aquele que apresenta em suas obras um tipo de formação linear e homogênea das personagens, ausentes da expressão plena da diferença e tendo como enfoque a representação conclusiva da palavra do autor na boca de um herói específico. Nesta esteira, Bakhtin diz o seguinte:

Contrariando as antigas tradições da estética, que exigia correspondência entre o material e a elaboração e pressupunha unidade e, em todo caso, homogeneidade, afinidade entre os elementos construtivos de uma dada criação artística. Dostoiévski coaduna os contrários. Sua meta é superar a maior dificuldade para o artista: criar

³ Otto Kaus. *Dostoiévski und sein Schicksal*. Berlim, 1923, S. 36.

⁴ Em relação ao romance polifônico de Dostoiévski, Bakhtin coloca como contraposição o tipo de romance monológico que possui as seguintes características: a) o Mundo é uno e objetivo à luz da consciência absoluta do autor, b) o romance monológico é a expressão da posição propriamente ideológica do autor, c) as características habituais das personagens juntamente às funções do enredo são de ordem pragmática, o que pressupõe a objetificação dos heróis no plano da palavra una do autor. Como diz Bakhtin: “A atividade conclusiva do autor no romance monológico manifesta-se particularmente no fato de ele lançar suspeita objetificante sobre todo ponto de vista que não partilhe, coisificando-o em diferentes graus” (Bakhtin, 2018, p. 78).

Diálogos de Dostoiévski: uma perspectiva
artística em sua obra *Crime e Castigo*

de materiais heterogêneos, heterovalentes e profundamente estranhos
uma obra de arte una e íntegra (2018, p. 14).

Esses materiais heterogêneos trabalhados por Dostoiévski são distribuídos por várias visões de mundo e diversas consciências plenivalentes “são dados não em uma, mas em várias perspectivas equivalentes e plenas” (Bakhtin, 2018, p. 16). Neste sentido, o material trabalhado por Dostoiévski não nos é apresentado pela perspectiva apenas de uma consciência ou do resultado da integração de várias consciências, como se Dostoiévski buscasse dar uma resposta definitiva sobre algum acontecimento ou problemática.

Portanto, não é somente a matéria e o conteúdo que interessa à Dostoiévski, como se o artista tivesse interesse principal em positivar ou negar alguma ideologia, mas o contrário, Dostoiévski mostra como cada consciência singular avalia e compreende certas situações da vida de maneira distintas e se modificam constantemente através dos choques dialógicos com a diferença. Dito isso, são essas consciências com seus próprios horizontes que “se combinam numa unidade superior de segunda ordem, por assim dizer, na unidade do romance polifônico” (Bakhtin, 2018, p. 16). Nesta multiplicidade de mundos, a matéria pode desenvolver sua originalidade até o limite, elas se unificam apenas em um ponto: na complexa unidade do romance polifônico de Dostoiévski. Aqui, é importante ressaltar quais são as peculiaridades fundamentais dos romances de Dostoiévski no que tange ao conceito de polifonia cunhado por Bakhtin. Nos romances de Dostoiévski, nos salta aos olhos a multiplicidade de vozes e de consciências imiscíveis, plenas e independentes da palavra final do autor sobre seus pontos de vista e ideias em relação ao mundo. Neste sentido, Bakhtin expressa uma característica demasiadamente importante sobre as obras de Dostoiévski, a dizer, de que seus escritos são compostos pela autêntica polifonia de vozes plenivalentes. Segundo Bakhtin:

A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes constituem, de fato, a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski. Não é a multiplicidade de caracteres e destinos que, em um mundo objetivo uno, à luz da consciência una do autor, se desenvolve nos seus romances; é precisamente a multiplicidade de vozes equipolentes e seus mundos que aqui se combinam numa unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade (2018, p. 4-5).

Essas vozes são plenas de valor e se relacionam com outras vozes contidas no discurso em absoluto pé de igualdade, como participantes ativos do grande diálogo característico das obras de Dostoiévski. As vozes das personagens não perdem seu ser e sua autonomia enquanto vozes e consciências independentes, são equipolentes e não subtraem seu valor em relação às diferentes vozes e consciências expressadas nos romances. Nas obras de Dostoiévski, suas personagens principais são indivíduos possuidores de discursos diretamente significantes e plenos de valor.

Dessa maneira, a consciência singular das personagens dostoiévskianas contraem relações constantes com a voz e as palavras de um outro, da diferença, não sendo objetificados como personagens passivos no sentido da impossibilidade de conceber um pensamento singular, como uma construção fadada a expressar o ponto de vista ideológico do autor ou de uma corrente de pensamento específica. A consciência das personagens não se aprisionam, não se fecham e não se apresentam apenas como objeto do autor. As palavras do herói enunciam-se lado a lado com a palavra do artista, polemizam-se, combinam-se, coadunam-se com a voz do autor e com as outras vozes plenivalentes contidas no romance.

Nas obras de Dostoiévski, o que aparece ao leitor é o fenômeno da interação, da relação entre consciências plenivalentes e integrais com modos diferentes de pensamento. Neste ponto de vista, Bakhtin compreende as obras de Dostoiévski com a visão de que o desenvolvimento das ideias das personagens percorre o plano de sua

própria autoconsciência, dentro dos limites que um modo de pensamento possui como forma de compreensão da vida. Assim, um ponto a se ressaltar em relação a esta questão é o fato de que as personagens podem possuir, por exemplo, um tipo de pensamento dialético ou antinômico. Contudo, essa forma de pensar fica restrita apenas à personagem possuidora deste modo de percepção do mundo, não cabendo afirmar que os romances de Dostoiévski são dialéticos como um todo, ou antinômicos no geral. Nas obras do autor russo, a dialética e a antinomia são pontos, são modos de concepção da realidade por uma autoconsciência plena e autêntica, segundo Bakhtin:

A dialética e a antinomia existem de fato no mundo de Dostoiévski. Às vezes, o pensamento de seus heróis é realmente dialético ou antinômico. Mas todos os vínculos lógicos permanecem nos limites de consciências isoladas e não orientam as inter-relações de acontecimentos entre elas. O universo dostoiévskiano é profundamente personalista. Ele adota e interpreta todo o pensamento como posição do homem, razão pela qual, mesmo nos limites de consciências particulares, a série dialética ou antinômica é apenas um momento inseparavelmente entrelaçado com outros momentos de uma consciência concreta integral (2018, p. 8).

Nesta esteira, Bakhtin ressalta que o principal em Dostoiévski é a perspectiva inteiramente nova e a representação da interioridade humana, juntamente aos acontecimentos relacionados com esses indivíduos interiores. Como diz Bakhtin (2018, p. 13): “Askóldov entendeu corretamente que o principal em Dostoiévski é a visão inteiramente nova e a representação do homem interior e, conseqüentemente, do acontecimento que relaciona homens interiores”.

Dessa forma, Dostoiévski cria um universo artístico onde as personagens estão em grande medida dialogando consigo mesmas e tencionando os seus próprios pensamentos. Interessante observar que as ideias das personagens estão sempre em processo, em devires, em vir a ser, não são ideias fechadas entre muros. Ainda que contidas nos limites do interior da própria autoconsciência, os fluxos de ideias são

constantemente incitados no contato com outras consciências independentes e isônomas. Portanto, no monólogo interior de cada personagem ressoa sempre a voz do outro, a palavra da diferença, de outrem. Em Dostoiévski, cada objeto exterior ou acontecimento são pensados em diferentes pontos de vista, como se este objeto estivesse no centro, rodeado por diferentes observadores com consciências plenas e autênticas. Mesmo que uma personagem fale as mesmas palavras de outro, percebe-se na construção dos romances de Dostoiévski que não é necessariamente o conteúdo gramatical da palavra, seu significado geral e moral, que se sobressai, mas como os acentos e tons expressados por cada singularidade se manifesta de diferentes maneiras sobre um mesmo objeto ou acontecimento.

Vejamos, no próximo tópico, um exemplo da criação artística de Dostoiévski em sua obra *Crime e Castigo*, tendo aqui o interesse em mostrar mais propriamente o modo como o artista coaduna os contrários, expressa a plenitude da voz da diferença e como cada personagem dostoiévskiana se modifica constantemente através do diálogo com o outro, dando mostras de que em alguns momentos as personagens estão se caracterizando e descaracterizando até mesmo em personagens históricos e de outras obras literárias.

3 Diálogos de Dostoiévski: uma perspectiva artística em sua obra *Crime e Castigo*

Ocorre um debate central na obra *Crime e Castigo* de Fiódor Dostoiévski, que tem como fundamento o questionamento do instrutor de causas penais Porfiri a respeito da teoria legislativa do ex-estudante de direito Raskólnikov sobre existirem no mundo indivíduos ordinários e extraordinários, teoria esta que culminou no assassinato cometido por Raskólnikov contra a agiota Aliena Ivánovna e sua irmã Lisavieta. Esse debate ocorre na sala da casa do instrutor de causas penais Porfiri, entre

ele e Raskólnikov, estando presentes nessa cena a voz ativa das personagens Razumíkhin e Zamiótov como participantes plenos e estimulantes do diálogo.

Entretanto, anterior ao momento descrito acima, ocorre uma cena na qual Raskólnikov e Razumíkhin estão caminhando em direção à casa do instrutor de causas penais, em constante diálogo. Por Raskólnikov ainda não conhecer Porfiri e este ser seu primeiro encontro com o juiz, Raskólnikov questiona Razumíkhin, que já o conhecia, sobre como seria o possível encontro. Em resposta, Razumíkhin, além de expressar algumas características da personalidade de Porfiri, também diz que já mencionou para o juiz o fato de Raskólnikov não conseguir concluir o curso de direito por força das circunstâncias. Dessa forma, Razumíkhin constrói uma personalidade pré-determinada de Raskólnikov para Porfiri em relação a um acontecimento, o que já preocupa e incomoda o ex-estudante antes do primeiro encontro com o juiz.

Ao ouvir os dizeres de Razumíkhin, Raskólnikov, buscando ocultar seu crime, reflete sobre a necessidade de entoar o cântico de Lázaro, personagem bíblico descrito no Evangelho de Lucas, capítulo 16, versículo 19-31. O destino de Lázaro era comumente cantado por cegos russos que, ofendidos pelo fardo de suas vidas, lamentavam-se ao pedir esmolas. Nesse sentido, Raskólnikov manifesta a necessidade de entoar seu cântico, tendo como uma de suas ideias afetar Porfiri com o sentimento de lamento e compaixão, além de desconstruir a sua imagem pré-formada por Porfiri em relação às possíveis motivações de sua desistência do curso de direito contadas por Razumíkhin.

Fora o questionamento de Raskólnikov sobre a necessidade de entoar o cântico de Lázaro, o estudante, perto da entrada da casa do juiz, provoca Razumíkhin sobre um possível romance com sua irmã Dúnia, ironizando a figura de seu amigo ao compará-lo com o Romeu de

Shakespeare. Esta situação provoca um riso estridente, transformando o semblante de raiva de Raskólnikov, aspecto relevante de seu caráter durante o romance, em alegria, fator que possivelmente ocultaria as pistas iniciais e o seu reconhecimento como criminoso por Porfiri.

Dito isso, Raskólnikov e todos os participantes da cena se modificam constantemente no tempo presente, expressando a questão da dificuldade de definição absoluta e objetiva da personalidade das personagens nas obras de Dostoiévski. Portanto, um dos focos deste artigo é mostrar uma perspectiva de leitura das obras do autor russo com base na qual as personagens estão se caracterizando e descaracterizando a todo momento, o que impossibilita a definição objetiva e exteriorizante do herói de maneira conclusiva fora do ponto de vista plenivalente e autêntico de sua própria autoconsciência. Dessa maneira, compreendendo a potência artística como possibilidade de transformação da realidade objetiva, busco apresentar uma perspectiva de leitura das obras de Dostoiévski semelhante à forma da expressão teatral, donde as personagens estão se caracterizando e descaracterizando de diversas maneiras no diálogo presente, apresentando o movimento e a preparação das personagens Raskólnikov e Razumíkhin para a cena que segue a discussão central do romance, a dizer, o combate dialógico sobre a teoria legislativa de Raskólnikov⁵.

Antes de mais nada, é importante apresentar o contexto em que se encontram Raskólnikov e Razumíkhin durante o caminhar em direção à casa do instrutor de causas penais. Raskólnikov, um ex-estudante de direito, cometeu um crime, assassinou uma agiota chamada Aliena Ivánovna e sua irmã Lisavieta, com o objetivo de comprovar sua teoria especulada em isolamento. Nesse ínterim, abre-se a cena por volta da metade do romance⁶, numa conversa de Raskólnikov com seu amigo

⁵ Esta preparação está contida entre as páginas 251 a 260 da obra *Crime e Castigo* com edição e publicação pela Editora 34, traduzida diretamente do russo por Paulo Bezerra.

⁶ Subcapítulo IV da parte 3.

Razumíkhin. Durante o diálogo, consta o movimento prévio da entrada dos dois amigos na casa do investigador Porfiri, que estava buscando descobrir quem era o verdadeiro assassino da usurária e sua irmã.

Além do contexto narrativo, tem-se como necessário explicitar como as personagens Raskólnikov e Razumíkhin são apresentadas durante a obra, além de relacionar como seus próprios nomes já designam, pela etimologia da palavra, alguns traços relevantes relacionados ao caráter. Vejamos, em um primeiro momento, sobre Raskólnikov: é um ex-estudante de direito que teve de parar seus estudos por falta de dinheiro juntamente ao seu isolamento social, ou seja, não poderia concluir o curso acadêmico por forças das circunstâncias materiais e de sua própria consciência. Por este motivo material e consciencioso, Raskólnikov começa a penhorar seus objetos com a velha usurária Aliena Ivánovna, vítima do crime cometido posteriormente por Raskólnikov para aplicar sua teoria especulativa na prática em sociedade. Os objetos eram heranças de seu pai e consistiam em um velho relógio de algibeira, chato e de prata, com um globo gravado no fundo e uma corrente de aço (Dostoiévski, 2020, p. 14).

Seguidamente, temos Razumíkhin: é amigo universitário de Raskólnikov. Apresenta-se na cena como voz ativa no diálogo entre Porfiri e Raskólnikov. Interessante observar que a relação entre Raskólnikov e Razumíkhin, durante a obra, possui uma tensão dialógica constante em contraponto. Um exemplo que designa essa situação se dá pelo objetivo de Dostoiévski em empregar ao nome das personagens termos etimológicos propositais. Sobre isso, importante constatar que o significado de *raskól* (Dostoiévski, 2020, p. 13) designa cisão, dissidência e cisma religioso. Por outro lado, temos *rázum* (Dostoiévski, 2020, p. 58), que significa razão, juízo e inteligência. Desse modo, Razumíkhin (*razão*) tem o interesse em levar Raskólnikov (*cisão*) a um esclarecimento, através do diálogo, sobre as problemáticas em relação à

vida e aos acontecimentos tencionados e vivenciados entre eles durante a obra.

Após esta curta explanação sobre o contexto da obra, juntamente à exposição de algumas características das duas personagens, cabe aqui exemplificar como o movimento artístico, considerado como transformação da realidade objetiva, faz com que Raskólnikov se transfigure em Lázaro em vista de transmitir o sentimento de lamento e compaixão sobre Porfiri, para com isso afirmar sua autonomia, e como Razumíkhin é transfigurado em Romeu, personagem de Shakespeare, para que o elemento do riso apareça como quebra da fisionomia fixa de raiva. É fundamental dizer que estas transfigurações da personalidade possuem como intuito o ocultamento do crime, juntamente ao desejo de Raskólnikov em não ser caracterizado de maneira objetiva por outro indivíduo que não seja ele mesmo, apesar de sua consciência estar permeada pela palavra da diferença, de outrem. Segue-se o pensamento interior de Raskólnikov:

A esse também vai ser preciso entoar o cântico de Lázaro — pensava ele empalidecendo e com a cabeça a bater —, e cantar com mais naturalidade. O mais natural seria não cantar nada. Não cantar nada forçado! Não, forçado seria outra vez não natural... Ora, bolas, lá a gente dá um jeito... lá a gente vê... nesse momento... será bom ou não eu estar indo? A própria mariposa voando contra a vela. O coração está batendo, e isso é que não é bom... (Dostoiévski, 2020, p. 252)

Aqui, Raskólnikov percebe a necessidade de se transfigurar em Lázaro para entoar seu cântico, ou seja, transformar a sua personalidade e agir como alguém que, caracterizado por um tipo sofredor fadado às vicissitudes do destino, afetaria Porfiri pelo sentimento de compaixão. Entretanto, observa-se também como Raskólnikov, em contraposição à sua transfiguração, questiona-se sobre seu próprio ato, tomando sua caracterização em Lázaro como algo forçado e destituído do real-natural. Percebe-se, nesse questionamento de Raskólnikov, a relação entre a

possibilidade de transformação de sua personalidade em Lázaro frente ao aspecto objetivado da realidade exterior. Segundo Mikhail:

Em Dostoiévski, todas as qualidades objetivas estáveis das personagens, a sua posição social, a tipicidade sociológica e caracterológica, o *habitus*, o perfil espiritual e inclusive sua aparência externa, ou seja, tudo de que se serve o autor para criar uma imagem rígida e estável da personagem, o “quem ele é” tornam-se objeto de reflexão da própria personagem e objeto de sua autoconsciência. Toda a realidade se torna elemento da autoconsciência da personagem (2018, p. 53).

Nesse sentido, em *Crime e Castigo*, não se encontram descrições objetivas do mundo exterior alheio à autoconsciência do herói, cada personagem apresenta uma perspectiva particular e autônoma sobre o mundo e a vida, mas ressaltando novamente, esta perspectiva singular está permeada pela palavra da diferença. Sobretudo, na obra do autor russo não há modo de vida fora do plano contemplado de maneira autêntica pela personagem. Na obra de arte de Dostoiévski surge uma multiplicidade de planos⁷ da realidade que proporcionam uma singular desintegração do ser enquanto objeto definido por qualquer ponto de vista externo à sua própria consciência. Cada ação do romance se desenrola simultânea ou sucessivamente em campos ontológicos inteiramente diversos.

⁷ Pensando propriamente sobre os diversos planos da realidade que compõem os romances de Dostoiévski, Bakhtin, dialogando com a ideia de Engelhardt, nos apresenta o seguinte pensamento sobre a multiplicidade de planos expressos nas obras de Dostoiévski: “O princípio da orientação puramente artística do herói no ambiente é constituído por essa ou aquela forma de atitude ideológica em face do mundo” (Bakhtin, 2018, p. 25). Nesse sentido, os heróis presentes nos romances dostoiévskianos possuem uma visão de mundo de acordo com seu próprio modo de pensar, sua perspectiva ou ideologia. Esse fator é extremamente marcante nos romances, mais uma situação que traz a sensação das diversidades expressas, onde cada personagem sente e pensa o real a sua maneira. Portanto, o aspecto dominante na representação da realidade circundante apresentadas por Dostoiévski é: “o ponto de vista sob o qual o herói contempla esse mundo” (Bakhtin, 2018, p. 25). A cada herói singular o mundo e a vida se apresenta em um aspecto diferente, singular, segundo o qual constrói-se sua imagem e sua voz como expressão na exterioridade.

Portanto, Raskólnikov, em vista de transformar o real exterior, modificando sua personalidade individual por outra caracterização, esbarra nas condições de possibilidade que o modo realista de ver o mundo instituiu como verdade. Ora, seria através do movimento artístico, da criação de uma nova representação de si, que Raskólnikov sentia ser uma das formas possíveis de ocultamento do seu crime, não só por afetar o outro com o sentimento de compaixão, mas porque o sentido da realidade tensionada pelo estudante, longe de demonstrar todas as verdades do mundo, se reveste também em ilusão.

O segundo movimento de caracterização e descaracterização se dá após Raskólnikov refletir sobre a necessidade de transformação de sua personalidade. Em sequência, de maneira inconsciente, pois Raskólnikov não reflete previamente sobre esta ação como em sua transformação em Lázaro, o ex-estudante sente que não somente ele precisaria ser revestido pela arte, mas que Razumíkhin também teria de ser transformado. Essa transformação ocorre antes mesmo da própria encenação de Raskólnikov como Lázaro durante o embate dialógico com Porfiri, pois a entrada na casa do juiz aparece como momento chave em relação ao modo como os estudantes se apresentariam em um primeiro momento. Em vista disso, tem-se como necessária a força do riso para o mascaramento inicial, com o intuito de quebrar a tensão do primeiro contato que Raskólnikov terá com Porfiri. É neste instante que o movimento artístico aparece novamente como possibilidade de revestimento do mundo objetivado e tido como real. Em um diálogo com Razumíkhin, momento antes da entrada dos amigos na casa do juiz, Raskólnikov busca provocar o riso, ironizando a figura de Razumíkhin, tendo como intenção o mascaramento e a quebra de sua personalidade pré-definida, movimento que já começa a se desenrolar como forma de ocultamento do seu crime, concomitantemente a afirmação de sua autonomia frente a qualquer definição anterior de sua personalidade estipulada por Porfiri. Neste diálogo, o tema representa um possível

interesse de Razumíkhin pela irmã de Raskólnikov, uma conversa cheia de sátira, tendo a paródia com Romeu de Shakespeare a forma de descaracterização e caracterização de Razumíkhin. Segue-se o diálogo das personagens, iniciado por Raskólnikov frente Razumíkhin:

— Mas então, por que ficas desconcertado? Romeu! Espera, eu vou dar um jeito de contar isso hoje mesmo, quá-quá-quá! Vou divertir minha mãe... sim, e mais alguém ainda...

— Escuta, escuta, escuta, vê lá, isso é coisa séria, vê lá, isso... O que vai acontecer depois disso, diabo!? — Razumíkhin ficou definitivamente desconcertado, gelando de pavor. — O que tu vais contar a elas? Eu, meu irmão... Arre, que porco que tu és!

— És simplesmente uma rosa primaveril! E como isso te cai bem, se tu soubesses; um Romeu de dois metros de altura! E como te lavaste hoje, limpaste até as unhas, não? Quando é que agiste assim? Palavra, passaste brilhantina na cabeça, não? Te abaixa!

— Porco!!!

Raskólnikov riu tanto que parecia não conseguir mais se conter, e sorrindo os dois entraram no apartamento de Porfiri Pietróvitch. Era do que Raskólnikov precisava: dos quartos dava para ouvir que os dois haviam entrado rindo e ainda continuavam gargalhando na antessala (Dostoiévski, 2020, p. 253).

Dessa maneira, fica demarcada a forma como, nos diálogos artísticos de Dostoiévski, as personagens, longe de serem definidas de maneira ideal pelo autor, são constantemente transformadas, descaracterizadas e caracterizadas em multiplicidade. O artista Dostoiévski, colocando a arte como possibilidade, abre espaço para um tipo de pensamento no qual a vida não é completamente demonstrada através da realidade empírica e concreta de um mundo já definido e objetivado.

O artista Dostoiévski, buscando coadunar os contrários a partir de materiais heterogêneos totalmente diversos, utiliza em suas obras o *Livro de Jó*, as *Revelações de São João*, os *Textos Evangélicos* e a *Palavra de Simião Novo Teólogo*, combinando-as de maneira original com a anedota, a paródia, as cenas de rua, o jornal e inclusive o panfleto. Os

vestígios da realidade cotidiana misturam-se com as palavras de inspiração divina dos livros sagrados, a exemplo de Raskólnikov e o cântico de Lázaro, fazendo com que a realidade objetiva de um mundo absoluto e já determinado se desintegre em outras perspectivas diversas e plurais. Como diz Mikhail Bakhtin:

Nos principais heróis, protagonistas de um grande diálogo como Raskólnikov, Sônia, Míchkin, Stavróguin, Ivan e Dmítri Karamázov, a profunda consciência da sua falta de acabamento e solução já se realiza nos caminhos muito complexos do pensamento ideológico, do crime ou da façanha. O homem nunca coincide consigo mesmo. A ele não se pode aplicar a forma de identidade: A é idêntico a A. No pensamento artístico de Dostoiévski, a autêntica vida do indivíduo se realiza como que na confluência dessa divergência do homem consigo mesmo, no ponto em que ele ultrapassa os limites de tudo aquilo que ele é como ser material que pode ser espiado, definido e previsto “à revelia”, a despeito de sua vontade (2018, p. 67).

Portanto, os retratos externos criados pelas personagens de Dostoiévski não implicam uma função que a personagem conclui, não criam uma imagem sólida e predeterminante, é um momento de transição, de caracterização e descaracterização projetada pela própria autoconsciência da personagem frente às determinações estabelecidas pela realidade objetiva dos fatos tidos como reais.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2020.

Uma filosofia da fome: por entre Carolinas e para fora dos porões do cânone

Georgia Amitrano¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.11>

*Eu disse: o meu sonho é escrever!
Responde o branco: ela é louca.
O que as negras devem fazer...
É ir pro tanque lavar roupa.
Carolina, Meu estranho Diário*

1 Uma GeoCarolina da Fome

Pensar uma filosofia a partir da escrita literária daquela que ousou escrever é, antes de tudo, sair do espaço geográfico da redoma do eruditismo. Esta geografia posta norteia um andar perambulante pela *Ágora da favela*. Implica escapar dos Reais Gabinetes de Leitura e se debruçar para algo que não escapa ao olhar, um fazer pensante advindo da vida cotidiana daquela que escreve. favela do Canindé favela do Canindé.

Ora, o interessante dessa escrita ultrapassa o pseudo rompimento com o cânone; afinal, ainda é a língua do colonizador e o olhar acadêmico. O que de fato suplanta se dá naquilo que é, ou melhor, era prática filosófica clássica, a saber: andar, perambular, só que no caso brasileiro, esta andança não é sob vestes gregas, mas nas linhas e entrelinhas que cruzam as favelas, as ruas e esquinas. O diálogo é ação, persuasão,

¹ UFU.

literatura típica de um filosofar genuinamente brasileiro. A fome é o *Tirésias*, metáfora de um oráculo do estômago. A *aporia* se dá no *continuum* da questão posta, a própria fome. O alimento está na Glória, uma espécie de areté pindorâmica, na qual educação eficaz e virtuosa designa por excelência humana, *sobreviver apesar de...*

Minha *GeoCarolina*, então, é este espaço entre o vagar, andar e o doer o estômago; é o dizível desse não-Ser que, mesmo impelida por uma ausência, escreve e filosofa no *quarto de despejo*. O espaço quarto, viela, casa de família rompe com a praça da *Ágora* e uma filosofia da fome se Carolina em nós

2 Filosofia da Fome: um dilema filosófico brasileiro

Em 1946, Josué de Castro lança o livro *Geografia da fome (o dilema brasileiro: pão ou aço)*. Neste, o médico e geógrafo introduz os conceitos de áreas alimentares, áreas de fome endêmica, áreas de fome epidêmica, áreas de subnutrição, mosaico alimentar brasileiro e, por consequência, traça o primeiro mapa da fome no país. Todavia, a fome ultrapassa o mosaico estatístico alimentar. Há um perfil político pandêmico que tem um horizonte de morte, abandono, exclusão e tristeza.

Ao falar de Brasil, nesse nosso contexto atual e de uma filosofia que se quer prática e não apenas encastelada em conceitos que em muito não dizem dessa sociedade que fingimos não ver; ou, pior, uma filosofia que analisa como objeto de estudo os corpos carentes, famintos de comida, água, vida, sonhos, como se eles fossem móveis que podemos observar inanimado na sala de jantar. Um filosofar sobre pessoas coisificadas e desprovidas de subjetividades; ainda, uma Filosofia que observa apenas conceitos a serem analisados, tabulados na fome que lhe é familiar. Será realmente esse o trabalho do filósofo político da atualidade? Análise de argumentos, verificação verbal, verborragia

falseada em eruditismo com vários “quês” nas construções frasais? Será esse o legado do filosofar que vulgarmente chamamos de contemporâneo nesse Brasil?

Ora, é disso que vim aqui falar, fome e violência. Dois motes que usualmente tratamos como conceitos fundamentais. Algo que eu também faço. Todavia, esse fazer filosófico se refere a corpos vivos, sujeitos de sonhos que violados se tornam estruturas de estudos objetificadas. Sendo assim, me volto àquel@s que são destituídos tanto de subjetivação quanto de valoração filosófica. Agrada-me falar de mulheres que são minorizadas pela cor da pele, pela instrução, entendida como baixa, pela destituição de conteúdo filosófico e por uma minoração implícita e explícita de seu fazer estético.

E a vida é feita de escolhas, dentre algumas, escolho uma Carolina, mas a Maria de Jesus. Uma das razões dessa escolha é aquela já posta por Alcira Beatriz Bonilla, em *Filosofia y violencia*, pois ao afirmar que as “práticas violentas da ciência e da filosofia, entre outras, o terrorismo do cânone filosófico [...], o uso do ‘jargão’ técnico que elimina interlocutores valiosos”, nos coloca no face a face com a interlocução preta de um país faminto, colonizado, cuja política cotidiana, desde os tempos da invasão de Cabral, visa apagar, eliminar ou fingir a inexistência ou incompetência de certos interlocutores. Repudiando àquilo que desconhece. Todavia, mais que o desconhecer, sempre há uma recusa—principalmente se tratando daquilo que é eternamente colônia e se auto-observa em um vasto complexo de inferioridade —, recusa do que foge às normas do colonizador, e isso seja lá o que o colonizador realmente deseje, haja vista o colonizado estar mais disposto a agradar a partir de suas fantasias do que da realidade.

É, portanto, nesse solo de apartamentos, de escamoteamentos, epistemicídios e homicídios que nossa filosofia brasileira (sem esquecer de outras localidades geográficas que passam por essa mesma situação)

não se consolida. Ao contrário, fica negligenciada nos calabouços acadêmicos ou nos picadeiros de onde se ironizam conhecimentos. Diante disso, a voz de destaque de minha escolha — quer por seu caráter questionador ou por sua ruptura canônica — é a de uma Carolina, uma mulher preta e favelada, cuja conjuntura enseja os três maiores pecados canônicos: mulher, pobre e preta. Não bastasse nascer com o pecado triplo, a faminta da favela, com cor de escória ainda ousa. Sim, ela ousa e muito!

Carolina ousa escrever e sair do gueto eu uma sociedade que lhe impõe o papel de tangente, beirada de asfalto, catadora de lixo, lixo humano.

Ora, Carolina, nos escritos de seu *pretoguês*, como nos faz pensar Lélia Gonzales, nos coloca diante não só das palavras, — na acepção de formação de uma identidade cultural brasileira —; antes, põe o dedo na ferida social e filosófica (cujo termo “põe o dedo na ferida” é corrigido pelo dicionário de meu word como não sendo suficientemente formal, me solicita trocar por “atinge o ponto fraco”, mas o ponto fraco não é necessariamente ferida, e é fraco demais para descrever a fome), que os cânones querem fingir impossíveis de teorizar filosoficamente. Onde a fome, a miséria, a favela emergirem como conceitos da vivente, mas não meramente construções frasais e palavras que são pensadas como bases de conceitos objetificados. Carolina traz, na conceituação de sua vivência descrita na política estética de seu *Quarto de despejo*, a dor que se diferencia na dança e na cachaça.

*Como fosse um par, e nessa valsa triste
Se desenvolvesse ao som dos bandolins
E como não? E por que não dizer
Que o mundo respirava mais se ela apertava assim?
Seu colo e como se não fosse um tempo
Em que já fosse impróprio se dançar assim
Ela teimou e enfrentou o mundo
Se rodopiando ao som dos bandolins*

Uma filosofia da fome: por entre Carolinas e para fora dos porões do cânone

Uma dançarina embriagada **não se importa mais de chocar e enfrentar quem quer que seja, uma vez que está concentrada na dor da sua fome**, expressa através da dança na bebedeira. E, assim, a cachaça coralina emerge. O *cachaçar* se torna *apport* para pitonisa favelada.

Diz-nos Carolina em seu *Quarto de Despejo*.

Percebi que no frigorífico jogam creolina no lixo, para o favelado não catar a carne para comer. Não tomei café ia andando meio tonta. A tontura da fome é pior do que a do álcool. A tontura do álcool nos impele a cantar. Mas a da fome nos faz tremer, percebi que é horrível ter só ar dentro do estômago. Comecei a sentir a boca amarga. Pensei: já não basta as amarguras da vida? Parece que quando eu nasci o destino marcou-me para passar fome (Carolina, 2016, p. 44).

Mas, sempre é bom lembrar, na Favela não há pitonisa, há mãe de santo, há vidente e outras coisas a se chamar; donde o que se proclama não possuir a áurea grega, mas a cor é preta e constrói algo para além da fantasia europeia.

3 A filosofia também sai da favela ou a filosofia também fala favela

Eu classifico São Paulo assim: O Palácio é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos.
Carolina Maria de Jesus

Ah, a favela!!!! Não chamarei aqui de comunidade para fingir um falso espaço no qual a favela se *desfaveliza* e se torna, na ironia da linguagem, “uma *pólisdescolonizada*”. A hipocrisia adoraria fazer de Canindé uma *Athenas*. Não é disso que se trata. A *pólis* é a cidade, que emerge como “um morcego que chupa o nosso sangue” (Carolina, 2016, p. 159).

Já a *favela*, essa desumaniza humanizando. A dor da fome e a embriaguez do álcool se confundem com a bailarina. É nesse espaço preto, de uma *pretitude*² da mulher pobre da década de 1960, que memórias se fazem filosofia. Mas a memória sempre foi tema da filosofia, eis mais uma vez a ironia desse fazer filosófico tão brasileiro. O que difere a memória do filósofo alemão da de Carolina é apenas a loucura da fome, fome de pobreza, e a observância da pele escura; uma pele de mulher que, na alfabetização capenga, dizia muito mais que o erudito das portas fechadas e das línguas gringas advindas do estrangeiro, cujas falas, mesmo não nos dizendo muita coisa, soam mais bonito, principalmente aos ouvidos de quem nada as entende, mas sabe fingir muito bem. Mas é bom lembrar, esse estrangeiro é o que causa estranhamento; e na confusão dos armários literários, estranho se tornou o corpo preto, da mulher preta que escreve e que não veio das *gringas estrangeiras*.

A minha bisavó Maria Abadia dizia:

— Os brancos de agora já estão ficando melhor para os pretos. Agora, eles atiram para amedrontá-los, antigamente atiravam para matá-los.

E os pretos sorriam dizendo.

— O Benedito virou lebre, quando viu os policiais.

Quando os pretos falavam: — Nós agora estamos em liberdade. — Eu pensava: ‘Mas que liberdade é essa se eles têm que correr das autoridades como se fossem culpados de crimes? Então o mundo já foi pior para os negros? Então o mundo é negro para o negro, e branco para o branco!’

Carolina, *Diário de Bitita*

O incômodo da favelada em meio acadêmico se dá em razão desta falar do corpo, não apenas do corpo preto, mas do corpo desumanizado que, geograficamente especializado, rompe com as tangentes imaginárias da *pólis* burguesa e escravagista. Por essa razão, *Diário de*

² A cor da pele preta escancarada na face do branco que a vê como a cucaracha do quarto de despejo, é essa a *pretitude* a qual me refiro.

Bitita é tão interessante! Uma publicação na dita norma culta, um *pretoguês* escondido, uma publicação francesa.

Ora, mas o corpo falado e escrito é o da favelada; donde não ser possível a ele escapar. Na favela há um corpo aberto, um corpo questionador, criativo, capaz de produzir obras artísticas como forma de reflexão, a qual ultrapassa o pessoal, é, sobretudo, coletiva.

Essa noção de corpo aberto é por demais fundamental, valida-se na ideia de que é necessário que se façam questionamentos; ou seja, que as perguntas, nesse caso, sejam tão valiosas quanto as próprias respostas, quer pelos deslocamentos que produzem, quer pela areia movediça que criam em pontos de vista já cristalizados e que não querem nem ver nem ouvir. E esse é o corpo de Carolina, e está vívido em suas obras. Obras estas que filosofam.

Todavia, o cânone, na sua peculiar ignorância — principalmente o do colonizado —, almeja unicamente agradar ao colonizador, sem sequer saber o que o Rei a ele imposto de fato deseja. Negligenciam, assim, o fato de a história, tampouco suas estórias narradas não serem únicas. Elas são múltiplas e diferenciadas. Suas verves variam na capacidade cultural de diferentes povos e leituras de suas narrativas. Onde fazer falar a filosofia da favela é também pôr em devir o que, seja lá o que isso implica, seja o filosofar. Em outras palavras, como diz Chimamanda Ngozi,

Não se trata simplesmente de contrapor de forma maniqueísta e ingênua, à memória social herdada, uma outra memória social e racial positiva e supostamente superior. Trata-se, sim, de ativar a possibilidade de dar expressão e significado a conteúdos históricos concretos silenciados pelas memórias dominantes, trazer à cena e positivar os conteúdos não codificados pelas linguagens convencionais, ressignificar as sociabilidades não-hegemônicas e as múltiplas temporalidades do viver cotidiano

Ressignificar é *também* retomar a linguagem; e linguagem é política. Falar da *fome*, portanto, aparece como intervenção Política, como linguagem de corpos que, na maioria brasileira, são corpos negros, pretos e pardos, que na expressão do medo e da violência pedem o que comer (lembrando que a fome é de pão e sonhos). Mas o cânone não quer dar o que comer, pois isso significa perder a elitização de bolsas de pesquisa e prestígios de pares nem sempre tão sinceros e prestigiáveis moralmente. E por isso a necessidade de se manter uma *Geografia da Fome*.

Me volto à sentença que trouxe acima, de Alcira Bonilla, as “práticas violentas da ciência e da filosofia, entre outras, o terrorismo do cânone filosófico [...], o uso do “jargão” técnico que elimina interlocutores valiosos”.

A tradição filosófica, deste modo, monopoliza o discurso em jogos de poderes e saberes, e é essa mesma tradição que exclui a diversidade, diluindo-a numa universalidade que, na realidade, cristaliza uma perspectiva como hegemônica, arrogando a si mesma como única universalmente aceita, como verdade absoluta, como a única que possui validade, excluindo alternativas, possibilidades múltiplas, plurais, epistemologias diversas.

Há presença de filosofias para fora do cânone, donde, em suas histórias, há saberes também produzidos por sujeitos, e no caso específico mulheres negras que têm capacidade para produzi-los. Incluindo, assim, definitivamente, na tradição dos conhecimentos que são produzidos sob o nome de filosóficos, uma outra filosofia feita por essas pessoas que também estão na favela. E a fome é, com certeza, um mote do qual não se pode escapar. E o quarto de despejo não é metáfora.

Esse lugar onde os pobres, favelados, criminosos e indesejáveis pela elite são amontoados, ignorados, deixados à própria sorte. Este quarto, normalmente cubículo, é o local no qual se coloca o seu lixo.

Uma filosofia da fome: por entre Carolinas e para fora dos porões do cânone

Atribuído, comumente, como quarto de empregada, não devia ter ventilação e local de respiro.

E essa é a linguagem a qual se deve tratar, não com menosprezo, mas com a relevância fundamental que se tem, incluindo, aí, seu modo de escrita. Carolinas, Carolinas, Marias de Jesus e um *pretoguês* que rompe com o verborrágico canônico *portinglês* dos tempos de hoje.

4 Filosofia, linguagem, decolonialidade: Lélia Gonzalez e o *Pretoguês*

Ora, podemos identificar na tradição filosófica a importância da linguagem e seu uso; porém, esta linguagem está geralmente identificada pela imposição de rígidas restrições no seu manejo, canonizando uma locução excludente que, em nome da reificação de um padrão erudito, exclui o uso mais popular e coloquial da mesma. Ainda, exclui uma fala que, no dito contexto popular, se encontra pautada em dizeres pertencentes a outros grupos de saberes. Dessa maneira, são silenciadas uma série de possíveis interlocutores oriundos de outras ordens sociais, lugares geográficos, com hábitos culturais não europeizados, aqueles que já foram — pelos invasores de regiões, continentes e corpos — outrora denominados como ‘bárbaros’ ou ‘selvagens’, dependendo do momento da história mundial e que hoje são geralmente classificados como terroristas, refugiados ou favelados.

Para Lélia Gonzalez, o português falado no Brasil seria muito melhor identificado com suas raízes, se o nomeássemos como *pretoguês*. Lélia cria esse conceito, operando a vocação por excelência da filosofia — a criação de conceitos — para dar conta deste fenômeno com características bastante peculiares que é a língua portuguesa falada em território brasileiro, fruto do encontro de diferentes culturas que aqui estavam, para cá migraram ou foram trazidas à força. Lélia, assim,

identifica a força da herança linguística das línguas africanas no português falado no território brasileiro, especialmente no que se refere à oralidade, e costuma dizer: “gosto de fazer um trocadillo, afirmando que o português, o lusitano, ‘não fala e nem diz bunda’ (do verbo desbundar)”.

[...] aquilo que chamo de ‘pretoguês’ e que nada mais é do que marca de africanização no português falado no Brasil [...]. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes, como o l ou o r, por exemplo, apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico cultural do continente como um todo.

Há uma insurgência territorial advinda de uma linguagem que faz sua própria filosofia. Lélia nos recorda o fato de haver resistências dos povos africanos e indígenas escravizados e dizimados, mas que não nos permitiram acessar a potência desses sujeitos insurgentes da nossa história. Carolina se insurge na linguagem e no espaço.

Mas como nos ensina Nego Bispo: *Somos o início, o meio e o início*. O Filósofo Quilombola zombou do tempo e fez política de Quilombo. Falou da fome e da resistência, de certo modo, nas diferenças óbvias, foi um pouco Carolina.

5 A Fome como Intervenção Política? Sim, na forma de arte, de um dizível que escapa à tradição

Nego Bispo: Você sabe quem são os Dalits? Os Dalits são povos discriminados por descendência e pelo trabalho. Então eles são povos sem casta na Índia. Ou seja, eles são os intocáveis: as pessoas que fazem o trabalho sujo e, literalmente falando, carregam “merda”. Porque como a Índia tem uma superpopulação, a questão sanitária é grave. Então como fazer? Aí tem um lá que precisa carregar nos baldes, quem carrega são os Dalits. Os Dalits inventaram cota no mundo. Então eles têm parlamentares, muitas pessoas na academia, mas isso não resolve a questão. Mesmo os mais importantes acadêmicos dos Dalits tem que carregar “merda”. E eles não podem tocar na comida do povo que tem casta. Então, a discriminação é racial mesmo, não é social. Era com

*esse povo que eu conversava. E eu fui dizer para eles como é que os quilombos, na minha concepção, são no Brasil*³

Carolina, essa Maria de Jesus, uma espécie de *Dalit filósofico*. Como Mulher preta e favelada foi rejeitada, criticada e, na obviedade da escrita e dos juízes do saber, sua obra foi desvalorizado por diferentes motivos — não dissociados aos estigmas em relação ao seu lugar de moradia, da sua classe, da sua cor, da sua letra. Um desses motivos está em sua narrativa pertencer a um gênero de cunho pessoal, costumam argumentar os *Doutos*.

Mas há um além...

Sabemos muito bem desse *além*...

Ora, a mulher, por muito tempo, foi um ser sem palavra, sem lugar discursivo. As que escrevem são consideradas criaturas perigosas; afinal, como lembra a teórica feminista Gloria Anzaldúa, estas detêm o poder da escrita.

Nas perspectivas decoloniais e contra-coloniais, bem como as feministas, a produção de conhecimento, de história, de verdades e de teorias é ainda um “privilégio epistêmico” de um grupo composto por vozes masculinas, cis, heteronormativas, bancas e ocidentais. Ora, por desestabilizar a ordem e esse lugar pré-estabelecido, os grupos subalternos e suas produções textuais são considerados desviantes e perigosos. Essa perspectiva auxilia-nos a entender por outro viés a frase do crítico com pseudônimo de “Casmurro de Assis”, em *A Voz de São Paulo*, datada de 20 de agosto de 1960 (Farias, 2017, p. 230): “O perigo é que Carolina Maria de Jesus queira se tornar uma escritora.”

Mas eu, Georgia, quero desvirtuar mais, transformá-la em filósofa, seja lá o que isso implica

³ Das confluências, cosmologias e contra-colonizações: uma conversa com Nego Bispo. In: *EntreRios* – Revista do PPGANT – UFPI, v. 2, n. 1, 2019.

Afinal, Carolina fala da fome, da miséria, da *pretitude* nesse País. A Fome emerge, assim, como Intervenção Política em forma de arte literária, de um dizível que escapa à tradição. E o mais grave para o cânone, escritura feita por mulher, pobre e preta.

Se Carolina é uma Maria de Jesus e, mesmo com o ventre vazio de alimento e embriagada pela fome, Ela dançou, bailou nas páginas de seus diários, na cor da sua pele e fez uma filosofia que fala da Geografia de cidades partidas, de povos intocáveis, quase amaldiçoados, que fala da fome. Mas nos *aléns de Carolina*, ela *também* se mostrou presente nos sonhos de uma mulher que sempre fora vista como uma qualquer, dada sua condição.

Carolina, Carolina, Carolina, ecoa e dança sobre a *Ágora*, sua linguagem é ruptura, sua fome, escrita, sua cor, brasilidade. Sua presença, Filosofia!!!

Referências

BONILLA, Alcira Beatriz. Filosofía y violência. In: *Cuadernos de la Facultad e Humanidad y C. Sociais*, n. 38, 2010

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*, n. 92/93.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. In: *Revista Isis Internacional*, v. 9.

GONZALEZ, Lélia. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. In: *Raça e Classe*, ano 2, n. 5.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo*: diário de uma favelada São Paulo: Francisco Alves, 2016.

Uma filosofia da fome: por entre Carolinas e para fora dos porões do cânone

JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria*: diário de uma ex-favelada. Rio de Janeiro: Paulo de Azevedo, 1961.

JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

JESUS, Carolina Maria de. *Meu Estranho Diário*. São Paulo: Xamã, 1996.

Édouard Glissant: alteridade diaspórica

Gisleide Gonçalves de Almeida¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.12>

*‘Stamos em pleno mar... Dois infinitos
Ali se estreitam num abraço insano,
Azuis, dourados, plácidos, sublimes...
Qual dos dous é o céu? qual o oceano?...*

[...]

*Senhor Deus dos desgraçados!
Dizei-me vós, Senhor Deus,
Se eu deliro... ou se é verdade
Tanto horror perante os céus?!...
Ó mar, por que não apagas
Co’a esponja de tuas vagas
Do teu manto este borrão?
Astros! noites! tempestades!
Castro Alves, O Navio Negreiro*

1 Introdução

Este escrito pretende cumprir o enunciado do título, abordando a afrodiáspora em Édouard Glissant e apontando seus desdobramentos no processo de colonização da Martinica e na constituição de uma alteridade diaspórica. Demonstraremos, especialmente, a tônica poética que ele imprime em um tema lancinante como a escravização. Antes, todavia, uma breve apresentação de nosso autor faz-se necessária, uma vez que, embora se mantendo como um dos mais importantes escritores e filósofos contemporâneos, seu nome e sua obra ainda carecem de

¹ Mestranda em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista Fapemig.

difusão em nosso país, sobretudo no campo da Filosofia. Destacaremos, ainda, o evento da 34ª Bienal de São Paulo, ocasião em que o ensaio filosófico de Glissant, a *Poética da Relação*, inspirou o trabalho curatorial da maior e mais proeminente manifestação artística do Brasil.

Édouard Glissant (1928-2011) foi um filósofo, romancista e poeta caribenho. Nasceu em Sainte-Marie, na ilha de Martinica, antiga colônia e atual Departamento Ultramarino francês. Aos 18 anos obteve uma bolsa para completar seus estudos em Paris, onde residiu por quase 20 anos, de 1946 a 1965. cursou Filosofia na Sorbonne, tendo mestres como Bachelard, Wahl e Merleau-Ponty; cursou ainda Etnografia no Musée de l'Homme e, nessa instituição, sua noção de mundo encontrou ressonância com a teoria de Michel Leiris. Enquanto esteve na MetrÓpole, juntamente com seu conterrâneo Frantz Fanon, participou ativamente de grupos de estudantes africanos e antilhanos que questionavam a colonização e pleiteavam a emancipação de seus povos. A partir de 1965, ele organizou-se entre a sua terra natal, a Martinica — onde fundou o *Institut Martiniquais d'Études* —, a França — onde inaugurou o *Institut du Tout-Monde* — e os Estados Unidos, país que lhe possibilitou alçar uma significativa carreira acadêmica, lecionando nas universidades da Louisiana e de Nova York, além de ter desenvolvido importantes atividades na Unesco. Morreu em Paris, aos 82 anos, deixando uma extensa obra, entre ensaios filosóficos, romances, poesia e teatro.

Dentre o legado² de dezenove livros de ensaios, dez de poemas, sete romances e duas peças deixados pelo autor, poucos foram publicados

² Entre os ensaios de Glissant, cinco deles constituem o que ele denomina a sua *Poética*. Nessa série, os conceitos são desenvolvidos de forma provocadora e muito original. A obra de estreia foi *Soleil de la Conscience* — *Poétique I*, em 1956, seguida por *L'intention poétique* — *Poétique II*, de 1969; *Poética da Relação* — *Poética III*, de 1990; *Traité du Tout-Monde* — *Poétique IV*, de 1997 e *La Cohée du Lamentin* — *Poétique V*, de 2005.

Em 1953 Glissant publica *Un champ d'îles*, seu primeiro livro de poemas.

Em 1958, ele venceu o Prêmio Renaudot com o romance *La Lézarde*.

em nosso país até agora: *Introdução a uma poética da diversidade* (2005) e *O pensamento do tremor* (2014), ambos pela editora da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e com tradução de Enilce Albergaria; o romance *O quarto século* (1986), da editora Guanabara, com tradução de Cleone Augusto Rodrigues; e, até esse momento, contamos com o último lançamento pela editora Bazar do Tempo, *Poética da Relação*, cujo prefácio tem a assinatura de Ana Kiffer e Edimilson Pereira, a tradução sendo de Marcela Vieira e Eduardo Jorge Oliveira. E, mais recentemente, *Conversas do Arquipélago*, publicação que compila cartas, bilhetes, gravações, entrevistas e conversas entre Glissant e seu amigo entrevistador Hans Ulrich Obrist, no período entre 1999 e 2011.

O lançamento de *Poética da Relação* aconteceu em 2021, no evento da 34ª edição da Bienal de São Paulo, o que propiciou grande visibilidade tanto à obra quanto ao autor. A notoriedade maior adveio do fato de que esse escrito foi a base do projeto curatorial da Bienal, que teve como título um verso de Thiago de Mello — *Faz escuro mas eu canto*³. Em um contexto histórico devastador de nosso país, em que um governo autoritário nos presidia, as crises políticas, sociais, ambientais e econômicas se agravando, os alastrantes incêndios na Amazônia esfumaçando nossos dias e os lutos e as reclusões gerados pela pandemia nos lançando numa fossa abissal, era premente que a arte fulgurasse resistência, ruptura e transformação. A recém-traduzida obra de Glissant, *Poética da Relação*, foi assim tomada como inspiração e conceito para a maior e mais representativa manifestação artística do país, talvez porque seja patente aqui no Brasil a necessidade de

³ Thiago de Mello (1926-2022), poeta amazonense, escreveu o verso “Faz escuro mas eu canto” em 1965, durante o seu exílio no Chile, como forma de resistência ao golpe militar de 1964 no Brasil. Segundo Visconti, curador geral da 34 Bienal (2021), por meio desse paradoxo, *Faz escuro, mas eu canto*, reconhecemos a urgência dos problemas que desafiam a vida no mundo atual. Ele reflete que, rodeados como estávamos por colapsos de toda ordem, fazia-se necessário perguntar quais formas de arte e de presença no mundo eram possíveis e necessárias. Em tempos escuros, quais são os cantos que não podemos seguir sem ouvir e sem cantar?

reivindicarmos o que o nosso autor chamou de “direito à opacidade”, direito esse que concede voz e vez, com equidade, à mulheres e homens, negras e negros, brancas e brancos, indígenas, homo ou heterossexuais, concordando com o direito de todas e todos expressarem-se cultural, artística e livremente, abrindo veredas e ganhando representatividade em todos os âmbitos sociais. Afinal, para Glissant, o importante é que se ouça o eco de cada voz. Ademais, o pensamento “poético” trazido por nosso autor, embora distinga o ser humano da natureza, não os trata como categorias apartadas e independentes uma da outra — ao contrário, tenta colocar em cena as palpitações síncronas entre esses dois elementos que, juntos, integram um mesmo mundo⁴.

Ainda no contexto da 34ª Bienal de São Paulo — *Faz escuro, mas eu canto* — Ana Kiffer foi curadora e convidada do enunciado *Corte/Relação em Édouard Glissant e Antonin Artaud*. Assim sendo, para compor a sua curadoria, ela fabulou um encontro entre esses dois artistas, pretendendo uma reflexão sobre suas ressonâncias teóricas, e como os diferentes momentos e propostas de suas obras atingem a percepção sobre o nosso próprio tempo. Nessa exposição, havia um manuscrito intitulado “Brésil”. Tratava-se de um fac-símile de uma *lettre* de Glissant endereçada a Diva Barbaro Damato, professora da USP. Nessa *lettre*, Glissant mostra que conheceu o Brasil muito bem, desde os seus encantos (a ópera de Manaus, o estádio do Maracanã, a floresta amazônica, as praias do Rio de Janeiro) até os seus assombros (as

⁴ Para demonstrar esse pensamento que integra ser humano e natureza, as obras de Jaider Esbell, pintor da cosmogênese indígena, foram um ponto forte e positivo na curadoria da 34ª Bienal de São Paulo (2021). Esbell, artista da tribo Macuxi, ativista da cultura indígena, adotou um estilo mestiço — no sentido glissantiano — em sua arte, combinando escrita, desenho, instalação e performance, entrelaçando mitos indígenas, críticas à cultura hegemônica e preocupações socioambientais. Especialmente para o contexto dessa Bienal, Esbell preparou *A guerra dos Kanaimés*, uma série de pinturas que evoca a ideia dos kanaimés, espíritos descritos pelos indígenas, ora como protetores, ora como predadores fatais. Esse artista repensou a presença concreta desses espíritos na vida e na luta do povo Macuxi. Esbell morreu no dia 02 de novembro de 2021, aos 41 anos e sua perda constitui um impacto trágico para as artes brasileiras.

condições de vida nos aglomerados das grandes cidades, o assassinato de crianças, a inflação, o racismo, etc.), o que chamou de “lugares-comuns onde se mesclam o agudo do prazer e o extremo da miséria”. De passagem pelos Estados Unidos, França ou Itália, ele revelou que acompanhava com afincos as notícias do Brasil e vislumbrava a Bahia como uma possível matriz da mestiçagem entre os povos. Nessa carta, ele revela também que tomou conhecimento da existência do Brasil em 1944, em um verso do poeta Aimé Césaire (1913-2008), seu conterrâneo: “O açúcar da palavra Brasil no fundo do manguezal”, e, a partir desse instante, convenceu-se da relação subterrânea que o texto assinalava entre o ritmo africano e o sabor brasileiro.

2 A auto-diáspora glissantiana

Ao reportarmos à biografia de Glissant, nos damos conta de que ele próprio é um ser diaspórico. Ainda jovem, deixou a Martinica rumo a Paris, portando os traços dos que sobreviveram ao horror da escravidão. Para ele, a experiência assombrosa de deportação dos negros africanos, o gosto amargo de se ser lançado no desconhecido e ver sua língua pátria se desterritorializar fizeram vítimas originais e secundárias. Glissant (2021, p. 32) é quem diz: “Pois se essa experiência fez de você, vítima original flutuando nas profundezas do mar, uma exceção, ela passou a ser comum por fazer de nós, os descendentes, um povo entre outros”. Identificar-se como vítima secundária desse assombro pôs Glissant a trabalhar. Ele precisou ficar de luto por perdas insupríveis; ressignificar vivências traumáticas; resgatar a história do ponto de vista do diaspórico; recuperar os mitos, as crenças e a sabedoria popular de seus antepassados através dos personagens de seus romances; reunir intelectuais conterrâneos (como Franz Fanon) com o intuito de pleitear a mudança de *status* da Martinica de colônia francesa para país independente (objetivo este, até os dias de hoje, ainda não alcançado); etc.

Toda essa realidade ancestral, portanto, reverbera na vida e na obra de nosso autor. Como observa Bispo (2021, p. 11), depois de ter deixado sua ilha natal para continuar seus estudos na Metrópole, Glissant passou a situar-se “no entrelugar, um espaço intervalar que o posiciona entre a Europa e a América e faz de seus escritos um projeto cultural de coexistência identitária, através do qual busca a lógica do diverso”. Sob a perspectiva de sua obra, distinguimos a sua diferença diaspórica: uma escrita pautada na oralidade. Na Martinica, a língua “oficial” e da cultura é o francês; a língua da comunicação familiar e da oralidade é o crioulo. Diante disso, é possível inferir que, ao transpor as regras estabelecidas para os diferentes gêneros literários e escrever guiando-se pela oralidade, Glissant estaria, de alguma maneira, conectando-se às vozes ancestrais que foram caladas e impedidas de fazer laço com a alteridade. Pois o outro glissantiano é oral. No lastro do navio negreiro, os africanos já vieram separados de familiares, amigos e misturados a outras etnias que não a sua. Conforme Damato (1996), impossibilitados de se comunicar através de uma língua comum, a imposição da língua do colonizador surgia como se fosse uma “necessidade”. Entretanto, para além da necessidade, em todos os processos de colonização o código linguístico da classe dominante sempre se apresentou com uma máscara de civilização superior e função redentora, resgatando os subjugados das “trevas da ignorância”.

3 A afrodiáspora na obra *Poética da Relação*

A Barca Aberta, capítulo que introduz a poética de Glissant, traz a experiência de deportação dos africanos para as Américas. O nosso autor qualifica essa experiência como petrificante e abissal, pois a sucessão daquele momento é a entrada em um mundo de escuridão e de desconhecimento total do que está por vir:

O africano que chega à América como escravo não traz seus objetos de culto, nem seus instrumentos de trabalho, nem suas vestes tradicionais, enfim nada do que se cercava na sua vida cotidiana em sua terra natal. Privado de sua família, de seus companheiros, impossibilitado até mesmo de falar sua língua, ele é o “migrante nu”: sua relação com a terra desconhecida será mediatizada por objetos que lhe são “estranhos”. Isso terá como consequência imediata seu desinteresse inicial pela possibilidade de melhoria de suas condições de vida (Damato, 1996, p. 152).

Nesse sentido, se o africano desembarca desnudo, ao pisar no novo continente ele será automaticamente travestido pelo colonizador — travestido com o nada. Encontrarão no tom de sua pele razão bastante para dizer que ele é nada; a sua língua não servirá para nada. O nada ser-lhe-á dado para servir de identificação com o lugar de menos-valia que deverá ocupar seu corpo, sua cultura, suas crenças, sua história e sua ancestralidade. Os versos irretocáveis do poeta Anelito de Oliveira, em “Negrontologia”, compõem essa cena inóspita e inquietante que entulha e engessa o destino desse migrante desafortunado:

O negro não é.
O negro é isso que não é.
O negro é o não.
Tudo que não é, é negro.
Tudo que nunca foi nem será.
O negro não é.
O negro é o nada.
O que não pensa, não diz.
O negro em si é
O que não pode ser.
Tudo que não pode ser
É negro.
O não-ser (Oliveira, 2023, p. 228).

Os povos que sofrem violência, de qualquer ordem, quando estão sob a égide de sua paisagem, de suas terras e de seus objetos, demonstram maior aptidão de defesa e resposta ao inimigo. Quando um povo é desterritorializado e despossuído de sua cultura, de sua língua e de sua

história, torna-se vulnerável, perde a capacidade de resistir e de traçar estratégias — é lançado na escuridão e na degeneração do ser. Essa escuridão a que os africanos escravizados foram arremessados, Glissant nomeou-a de abismo. E essa experiência abissal, ele a classificou em três momentos distintos.

O primeiro abismo refere-se à embarcação utilizada para realizar o transporte dos negros, que passou a ser denominada, em virtude desse fim, “navio negreiro”. Esse meio de transporte arrematou o processo, abrupto e pungente, de separação desses filhos de sua mãe-África, terra que gestou os seus ancestrais e seus deuses protetores e que, destarte, é guardiã de sua origem, de sua história, de sua paisagem e de suas crenças. Toda barca, segundo Glissant, tem sua poética e seu sentido: apontar um céu onde se possa ousar viver. No entanto, essa barca chamada navio negreiro desviou-se de sua poética ao submeter os seus passageiros às vicissitudes que não vislumbravam nem o céu, nem a vida — mas um *continuum* de tormentas, doenças, dor e morte. Sobre essa barca, ele diz:

O ventre dessa barca te dissolve, te atira num não mundo em que você berra. Essa barca é uma matriz, o abismo-matriz. Que gera o teu clamor. Que também gera toda unanimidade futura. Pois se você está sozinho nesse sofrimento, você compartilha esse desconhecido com algumas pessoas que você ainda não conhece. Esta barca é tua matriz, um molde, que, no entanto, te expulsa. Grávida de tantos mortos quanto de vivos em suspenso (Glissant, 2021, p. 30).

Essa vivência desemboca em um paradoxo teleológico quanto ao fim da barca, pondo a voz de Glissant (2021, p. 30) a cantar, talvez gritar que “uma barca, segundo sua poética, não tem ventre, uma barca não engole, não devora, uma barca toma a direção do céu pleno”.

O segundo abismo é o que ele chama de o “insondável do mar”, destino daqueles que, amarrados em balas de canhão, são atirados nas profundezas das águas para aliviar a carga da barca, quando esta sofre algum tipo de perseguição. Glissant (2021, p. 30) enfatiza: “O abismo é

uma tautologia”. Frequentemente era possível assistir a esses atos redundantes de crueldade instalados no real da barca e percebê-los como uma desnecessária repetição.

O terceiro abismo remete a um momento intimista em que o negro, contemplando sua face nas águas do oceano, vê a imagem que ali surge, especular e invertida, projetando “tudo o que foi abandonado, que, por gerações, só será reencontrado nas savanas azuis da lembrança ou do imaginário, cada vez mais desgastado” (Glissant, 2021, p. 31).

Dessa maneira, Glissant (2021, p. 31-32) afirma que “a experiência do abismo está no abismo e fora dele. O tormento daqueles que nunca saíram do abismo é ter passado diretamente do ventre do navio negreiro para o ventre roxo do fundo do mar”. E para os que não foram para o fundo do mar, resta a dolorosa elaboração do luto por um passado perdido e a tentativa de uma aliança com a terra imposta.

Sobre essa aliança, necessária, esse martinicano propõe relações ao estilo dos rizomas, que se referem à construção e consumação de relações abertas, que valorizam sobretudo a diferença e a multiplicidade. Tomando como referência o pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari, Glissant endossa as críticas que esses autores fazem às noções de raiz e enraizamento. A raiz é uma estrutura única e totalitária, que suga todo o substrato para si, impedindo o desenvolvimento de outras plantas ao seu redor. O que essa dupla pretende é contrapor a ideia de raiz ao rizoma, que é um tipo de raiz que se apresenta em ramificações, sem o episódio de um tronco irromper como predador do outro. A ideia do rizoma mantém a questão do enraizamento, desprezando a presença de uma raiz totalitária. Uma relação que acontece de forma rizomática é aquela cujas raízes se entrelaçam, se misturam e se auxiliam mutuamente: “O pensamento do rizoma estaria no princípio do que eu chamo de poética da Relação, segundo a qual toda identidade se desdobra numa relação com o Outro” (Glissant, 2021, p. 34).

Referências

BISPO, Janaina de Azevedo. *Com a palavra, a memória: La Lézarde de Édouard Glissant*. Belo Horizonte: Dialética, 2021.

DAMATO, Diva Barbaro. *Édouard Glissant: Poética e Política*. São Paulo: Annablume, 1996.

DELEUZE, G; GATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Vol. 1. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

GLISSANT, Édouard. *Poétique de la Relation*. (Poétique III). Paris: Gallimard, 1990. [Ed. Bras.: *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021].

GLISSANT, Édouard. *Introduction à une Poétique du Divers*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1995/ Paris: Gallimard, 1996. [Ed. bras.: *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: UFJF, 2005].

GLISSANT, Édouard. *La Cohée du Lamentin*. (Poétique V). Paris: Gallimard, 2005. [Ed. bras.: *O pensamento do tremor: La Cohée du Lamentin*. Juiz de Fora: UFJF, 2014].

GLISSANT, Édouard; NOUDELMAANN François. “Édouard Glissant et la philosophie. France-Culture, “Les vendredis de la philosophie”, 25/07/2003”. Dans: *L'entretien du monde*. Sous la direction de GLISSANT Édouard, NOUDELMAANN François. Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, “Littérature Hors Frontière”, 2018. Disponível em: <https://www.cairn.info/l-entretien-du-monde--9782842928216-page-43.htm>.

OLIVEIRA, Anelito. *Desforra: Poesia desunida*. Belo Horizonte: Literíssima, 2023.

Da necessidade de mudança da postura humana frente à constatação da indiferença de um mundo que se imaginava familiar

Gustavo Henrique Chrisostomo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.13>

Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia.

Albert Camus, *O mito de Sísifo*

1 Introdução

Antes de nos preocuparmos com questões mais gerais, é preciso, de acordo com Camus, nos decidirmos quanto ao suicídio, pois, por exemplo: “É profundamente indiferente saber qual dos dois, a Terra ou o Sol, gira em torno do outro. Em suma, é uma futilidade. Mas vejo, em contrapartida, que muitas pessoas morrem porque consideram que a vida não vale a pena ser vivida” (Camus, 2019, p. 18).

Em um determinado momento, o ser humano se defronta com a questão referente ao sentido da sua vida; ao perceber os dias passando sem uma motivação que seja suficiente para tanto esforço, uma sensação de inutilidade começa a se desenvolver no pensamento humano, tornando premente a busca por alguma solução que amenize os efeitos causados por essa experiência. De acordo com Camus (2019, p. 20):

¹ Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFOP.

Viver, naturalmente, nunca é fácil. Continuamos fazendo os gestos que a existência impõe por muitos motivos, o primeiro dos quais é o costume. Morrer por vontade própria supõe que se reconheceu, mesmo instintivamente, o caráter ridículo desse costume, a ausência de qualquer motivo profundo para viver, o caráter insensato da agitação cotidiana e a inutilidade do sofrimento.

Dessa forma é importante entender qual o motivo por trás dessa sensação de inutilidade nos atos do cotidiano; o que determina, de repente, a vontade humana de acabar com a própria vida?² Entende-se que grande parte das pessoas, para viver de uma maneira mais cômoda e com uma sensação de segurança, necessita de certa familiaridade com o mundo e as coisas ao redor. Essa familiaridade é o que permite à humanidade o conforto necessário para viver tranquilamente sem se preocupar com questões concernentes à existência, afinal, essa familiaridade com o mundo proporciona uma ilusão de sempre poder contar com um futuro, permitindo planos e expectativas em um tempo porvir. No entanto:

[...] num universo repentinamente privado de ilusões e de luzes, pelo contrário, o homem se sente um estrangeiro. É um exílio sem solução, porque está privado das lembranças de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida. Esse divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário é propriamente o sentimento de absurdo. E como todos os homens sadios já pensaram no seu próprio suicídio, pode-se reconhecer, sem maiores explicações, que há um laço direto entre tal sentimento e a aspiração ao nada (Camus, 2019, p. 20)³.

Assim, a perda da familiaridade em relação ao mundo no qual vive faz com que o ser humano estranhe esse ambiente. Tudo, nesse

² É importante destacar que, para Camus, o suicídio sempre foi tratado como um fenômeno social (2019, p. 18). No entanto, o filósofo franco-argelino debate sobre a relação entre o pensamento individual e a vontade suicida (2019, p. 18). Desse modo é patente a diferença entre Albert Camus e Émile Durkheim, por exemplo.

³ Para efeito de explicação, tratarei o absurdo como um afeto. Embora Camus trabalhe seu conceito com base na noção de sentimento, é importante fazer essa diferenciação: afeto, pois é aquilo que, em um primeiro momento, chega ao ser humano, um estímulo. Após ter a consciência desse afeto e ele ditar maneiras de agir e pensar, pode-se falar sobre sentimento.

Da necessidade de mudança da postura humana frente à constatação da indiferença de um mundo que se imaginava familiar

momento, parece se destacar, como se fosse constatado pela primeira vez, não há mais o véu que permitia olhar a realidade através de uma ilusão que proporcionava uma sensação de intimidade e, portanto, essa realidade carece dos estímulos necessários para uma identificação de proximidade com as coisas ao redor: “Numa esquina qualquer, o sentimento do absurdo pode bater no rosto de um homem qualquer. Tal como é, em sua nudez desoladora, em sua luz sem brilho, esse sentimento é inapreensível” (Camus, 2019, p. 25-26).

Esse mal-estar diante da realidade — agora desprovida de ilusões — provoca, ainda, aquele questionamento sincero a respeito da utilidade dos esforços realizados durante o dia a dia. O que antes ocorria sem maiores problemas, de maneira maquinal, de repente parece despropositado e, então, uma consternação e uma impressão de inutilidade se fixam no entendimento humano. De acordo com Camus (2019, p. 27):

Cenários desabarem é coisa que acontece. Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo. Um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia, surge o “porquê” e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro.

Assim, há um rompimento do elo que ligava o ser humano ao mundo — do elo que o ser humano imaginava haver. Esse divórcio se caracteriza por uma mudança nas atitudes humanas, doravante não há mais motivos para projetos, tampouco imaginar uma intimidade com o mundo. O mundo não traz elementos necessários para que possa haver uma solução preestabelecida aos problemas humanos, portanto é preciso se desvincular dessa imagem de um mundo acolhedor; ele é indiferente.

No entanto, não é somente através da quebra de expectativas em um mundo indiferente — a nostalgia⁴ e o anseio por um mundo familiar — que o absurdo se manifesta. Quando há, enfim, a constatação da iminência da morte, o absurdo assume sua forma mais fundamental, tornando ainda mais evidente toda a inutilidade de projetos e a esperança de melhorias, promoções no trabalho etc.:

Vivemos no futuro: “amanhã”, “mais tarde”, “quando você conseguir uma posição”, “com o tempo vai entender”. Estas inconseqüências são admiráveis, porque afinal trata-se de morrer. Chega o dia em que o homem constata ou diz que tem trinta anos. Afirma assim sua juventude. Mas, no mesmo movimento, situa-se em relação ao tempo. Ocupa nele o seu lugar. Reconhece que está num certo momento de uma curva que, admite, precisa percorrer. Pertence ao tempo e reconhece seu pior inimigo nesse horror que o invade. O amanhã, ele ansiava o amanhã, quando tudo em si deveria rejeitá-lo. Essa revolta da carne é o absurdo (Camus, 2019, p. 28).

Essa percepção da efemeridade da vida é importante, pois a partir dessa constatação pode ocorrer uma transformação nas atitudes humanas — quando se refere ao modo que, normalmente, encaramos a possibilidade da nossa morte. Ter essa consciência permanente pode ser fundamental para o enfrentamento do afeto absurdo, portanto é um primeiro passo essencial em direção a um processo de transformação que pode ser determinante ao viver em um mundo indiferente.

Todavia, a morte ainda é um acontecimento que desperta desespero e angústia — como Schopenhauer parece concordar, ao dizer que a morte é o maior dos males e a pior de todas as ameaças, assim como o maior medo é o de morrer (Schopenhauer, 2013, p. 6) — e faz com que

⁴ Camus utiliza a palavra *nostalgia* para explicar a sensação de uma espécie de saudade de unidade, uma familiaridade perdida em relação ao mundo. “Essa nostalgia de unidade, esse apetite de absoluto ilustra o movimento essencial do drama humano” (Camus, 2019, p. 32). No entanto, essa unidade não deve ser confundida com a realidade do Um, de Parmênides e, tampouco, imaginar que essa sensação seja imediatamente resolvida, conforme Camus (2019, p. 32): “Que essa nostalgia seja um fato, porém, não implica que deva ser imediatamente apaziguada”.

Da necessidade de mudança da postura humana frente à constatação da indiferença de um mundo que se imaginava familiar

a maioria procure viver sem essa certeza, buscando falsos consolos e planejando afazeres futuros, na expectativa de não se deparar com esse irremediável acontecimento: “Mas é sempre surpreendente o fato de que todo mundo viva como se ninguém ‘soubesse’. Isto se dá porque, na realidade, não há experiência da morte” (Camus, 2019, p. 30).

Dessa maneira, apenas a experiência da morte alheia permanece como uma constante lembrança do destino comum a todos. Porém, essa morte alheia já é suficiente para despertar medo e incertezas sobre a própria vida, como parece acontecer na novela de Tolstói, *A morte de Ivan Ilitch*, por exemplo⁵. Quando Ivan está sofrendo a iminência da sua própria morte, as pessoas ao seu redor parecem desenvolver certo rancor a ele, que ousava deixar evidente uma verdade que não queriam aceitar:

Não se poderia dizer como foi que isso aconteceu no terceiro mês da doença de Ivan Ilitch, porque isto se deu passo a passo, imperceptivelmente, mas aconteceu que a mulher, a filha, o filho, os criados, os médicos, e sobretudo ele mesmo, souberam que todo o interesse que ele apresentava para os demais consistia unicamente no seguinte: se não demoraria muito a desocupar finalmente o seu lugar, a livrar os vivos da opressão causada pela sua presença, e a livrar-se ele mesmo dos seus sofrimentos (Tolstói, 2006, p. 52).

Evidentemente, a morte é uma propulsora do afeto absurdo: à constatação do seu acontecimento iminente, o ser humano começa a se questionar a respeito de toda a sua vida, no intuito de buscar uma justificativa que sirva para seu estado de solidão, isto é, estar diante de uma vida sem propósito, em um mundo sem um sentido predeterminado.

⁵ Claro que a morte alheia, de um ente querido, por exemplo, pode desencadear sentimentos além de simplesmente o medo da sua própria morte. No entanto, não se trata de discutir sobre o luto e o vazio que a morte de alguém próximo pode desencadear. Trata-se, antes, de como a morte alheia evidencia uma verdade que muitos não querem afirmar: a morte como responsável pela finitude de uma vida cujos anseios e aspirações se tornam inúteis após a constatação desse acontecimento.

Consequentemente há a necessidade de algo que possa, ao mesmo tempo em que traz um alívio — um lenitivo — para os tormentos de uma vida desiludida, propor respostas às questões que o mundo se nega a responder, permitindo uma familiaridade que fora perdida após o absurdo. Sendo assim, Camus (2019, p. 20) diz que “Um mundo que se pode explicar, mesmo com raciocínios errôneos, é um mundo familiar.” Essa busca pela familiaridade e pela recuperação do elo perdido com o mundo desemboca em outro tipo de suicídio: o suicídio filosófico.

Em resumo, o suicídio filosófico acontece quando o ser humano busca uma maneira de evitar a sensação de estranheza proporcionada pelo absurdo, através de explicações que fogem do mundo, direcionando-se para um além: “Se há absurdo, é no universo do homem. Desde o momento em que sua noção se transforma em trampolim de eternidade, não está mais relacionado com a lucidez humana” (Camus, 2019, p. 49, 50), é o que Camus classifica como *salto*.

Nesse sentido, buscar lenitivos na religião, por exemplo, não pode ser uma resposta adequada ao absurdo, uma vez que foge da compreensão humana e nada mais faz que prometer uma recompensa em um mundo além, evidenciando uma forma de esperança que não pode ser admitida no absurdo, uma vez que o afeto absurdo é justamente o rompimento com qualquer tentativa de projetar, e viver com esperança é sempre voltar-se para um futuro melhor, fugindo do absurdo sem resolvê-lo, é uma fuga, ilusão.

Desse modo, o conceito de suicídio filosófico, proposto por Camus, parece se aproximar do conceito de niilismo nietzschiano, que é justamente essa negação da vida em razão de um além, de um outro mundo: negar a vida como ela é em virtude da promessa de uma vida melhor em algum outro plano (Nietzsche, 2016, p. 13).

Portanto, o absurdo ainda permanece como um problema, ainda é preciso encontrar alguma forma de lidar com ele sem saltar para fora do

Da necessidade de mudança da postura humana frente à constatação da indiferença de um mundo que se imaginava familiar

mundo, isto é, sem recorrer a lenitivos metafísicos que prometem uma recompensa em um mundo além. Se o suicídio filosófico não pode responder às indagações que acompanham o absurdo, o suicídio físico tampouco pode ser essa resposta para um mundo indiferente, pois “O suicídio, como o salto, é a aceitação em seu limite máximo” (Camus, 2019, p. 68), o absurdo permanece e precisa de uma postura com base na qual seja possível viver de acordo com as premissas que dele podemos tirar, afinal “para manter-se, o absurdo não pode ser resolvido” (Camus, 2019, p. 68). É preciso, portanto, encontrar uma forma de lidar com ele sem fuga, sem apelar para consolos e ilusões metafísicos.

2 A mudança humana diante de um mundo indiferente

Existem três consequências possíveis de extrair do absurdo, segundo Camus, que são a revolta absurda, a liberdade absurda e a paixão absurda (Camus, 2019, p. 77). Ao assumir essas três consequências, o ser humano pode ser chamado de um ser humano absurdo, aquele que pode viver em mundo absurdo, alheio à morte e sem esperança. Essa característica de ser alheio à própria morte pode ser notada em Meursault, protagonista de *O estrangeiro*, quando diz (Camus, 2019, p. 118):

“Pois bem, então morrerei”. Mais cedo do que outros, evidentemente. Mas todos sabem que a vida não vale a pena ser vivida. No fundo, não ignorava que tanto faz morrer aos trinta ou os setenta anos, pois em qualquer dos casos outros homens e outras mulheres viverão, e isso durante milhares de anos. Afinal, nada mais claro. Hoje, ou daqui a vinte anos, era sempre eu quem morria.

É evidente a perda do medo da morte em um ser humano absurdo, enfatizando a liberdade da qual fala Camus (2019, p. 73), a

liberdade absurda⁶: “Mergulhar nessa certeza sem fundo, sentir-se suficientemente alheio à sua própria vida para acrescentá-la e percorrê-la sem a miopia do amante, aí está o princípio de uma libertação”. Essa liberdade de ação — abrir-se para novas experiências com a certeza da efemeridade de todos os momentos — tem sentido apenas somada à paixão absurda.

A paixão absurda pode ser caracterizada por um esgotamento das possibilidades que uma vida sem sentido pode apresentar. Segundo Camus (2019, p. 36): “A partir do momento em que é reconhecido, o absurdo se torna uma paixão, a mais dilacerante de todas”. Dilacerante, pois se vive com a certeza da finitude própria a todos os momentos, fazendo com que sejam vividos de maneira intensa, proporcionando um esgotamento do maior número de experiências possíveis em um mundo indiferente. Emil Cioran também fala a respeito de uma paixão oriunda de um mundo desprovido de sentido. De acordo com o filósofo romeno (2012, p. 22-23), “a paixão do absurdo só germina num homem em que tudo foi aniquilado, mas que ainda é capaz de sofrer assustadoras transfigurações futuras. Só a paixão do absurdo permanece viva naquele que perdeu tudo”.

Perder tudo significa perder o elo que ligava o ser humano ao mundo; a perda da familiaridade. Doravante, há uma transfiguração nas atitudes daqueles que estão afetados pelo absurdo, pois “Um homem consciente do absurdo está ligado a ele para sempre. Um homem sem esperança e consciente de sê-lo não pertence mais ao futuro” (Camus, 2019, p. 46). Contudo, a liberdade absurda e a paixão absurda ainda precisam ser somadas à terceira consequência: a revolta — para, enfim,

⁶ Vale ressaltar, no entanto, que Camus (2019, p. 69-70) diz não estar interessado no conceito tradicional de liberdade: “Não me interessa saber se o homem é livre. Só posso experimentar minha própria liberdade”. Camus está interessado na liberdade de ação: uma liberdade que se apresenta a um ser humano sem esperanças e sem aspirações a um futuro.

Da necessidade de mudança da postura humana frente à constatação da indiferença de um mundo que se imaginava familiar

possibilitar essa mudança humana, para o ser humano conseguir viver consciente da indiferença do mundo e sem esperanças de um futuro.

2.1 A revolta como resposta coerente ao absurdo

De acordo com Camus (2019, p. 68), a revolta é a postura coerente para enfrentar o afeto absurdo. Porém, essa revolta não é simplesmente uma atitude desmedida em que é permitido qualquer comportamento em seu nome. Por isso, antes de ser uma postura coerente, ela precisa deslegitimar determinados atos que foram feitos sob seu pretexto: os assassinatos. Segundo Camus (2020, p. 15):

Há trinta anos, antes de se tomar a decisão de matar, tinha-se negado muito, a ponto de se negar a si mesmo pelo suicídio. Deus trapaceia, todos são trapaceiros como ele, inclusive eu, logo, resolvo morrer: o suicídio era a questão. Atualmente, a ideologia nega apenas os outros, só eles são trapaceiros. É então que se mata. A cada amanhecer, assassinos engalanados se esgueiram para dentro de uma cela: o crime de morte é a questão.

Assim, é fundamental entender os caminhos que a revolta percorreu e que a fizeram perder sua verdadeira essência, a fim de, finalmente, dessa vez destituída das barbáries em seu nome, ela poder ser essa postura adequada diante de um mundo indiferente. Portanto, há dois principais tipos de revolta para Camus: a metafísica e a histórica⁷.

A revolta metafísica se caracteriza por uma revolta destinada à condição e à criação humanas em um mundo desprovido de sentidos. Segundo Camus (2020, p. 41): “A revolta metafísica é o movimento pelo qual um homem se insurge contra a sua condição e contra a criação. Ela é metafísica porque contesta os fins do homem e da criação.” Desse modo, o ser humano busca um acerto de contas em relação àquele que

⁷ Pode-se analisar a poesia revoltada como um terceiro tipo de revolta. No entanto, a análise de Camus sobre esse tipo de revolta se restringe, sobretudo, entre os séculos XIX e XX, apenas como uma crítica a esse período da poesia que, em resumo, embora tenha certas aspirações revoltadas, não levou adiante uma postura verdadeiramente de revolta para além da poesia.

acredita ser o causador de todos os seus problemas e de todos os males do mundo⁸.

Nesse sentido, o exemplo de uma revolta coerente, para Camus, pode ser encontrado no mito de Prometeu⁹. De acordo com Camus (2020, p. 45): “As primeiras teogonias nos mostram Prometeu acorrentado a uma coluna, nos confins do mundo, mártir eterno, excluído para sempre de um perdão que ele se recusa a solicitar.” Desse modo, há uma primeira representação do que seria uma insatisfação, uma desobediência destinada às forças de um deus — por não ceder ao capricho dos deuses e permanecer resoluto em sua atitude de insubmissão mesmo em situação desfavorável.

No entanto, a fim de aproximar essa revolta metafísica aos dias atuais, e, sobretudo, por ela ser a propulsora da revolta histórica, é importante entender de que maneira ela se tornou uma ofensiva ao cristianismo, pois “a história da revolta, no mundo ocidental, é inseparável da história do cristianismo” (Camus, 2020, p. 48) e pelo fato de o cristianismo ainda ser uma das maiores doutrinas da nossa sociedade, ditando maneiras de agir e se comportar.

Assim, para Camus, temos em Dostoiévski e em Nietzsche os maiores expoentes de uma revolta metafísica. Segundo o autor franco-argelino (2020, p. 54) Dostoiévski e Nietzsche “ampliarão desmesuradamente o campo de atuação do pensamento revoltado e irão pedir uma prestação de contas ao próprio deus do amor.” Portanto, com

⁸ Como na revolta há a noção de coletividade, isto é, “Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é a aventura de todos” (Camus, 2020, p. 38), é natural que ela, além de determinar uma insatisfação própria, se compadeça da condição do outro, formando uma espécie de aliança entre os seres humanos que se encontram em situação desfavorável, propicia para o nascimento da revolta.

⁹ Em resumo, o mito se caracteriza pela condenação do titã Prometeu a ficar acorrentado ao Monte Cáucaso, onde uma águia diariamente surgia para devorar seu fígado, que se regenerava apenas para no outro dia o processo ser repetido. Tal condenação se deu por Prometeu roubar o fogo dos deuses e dá-lo aos seres humanos, despertando a ira dos deuses e culminando em sua condenação.

Da necessidade de mudança da postura humana frente à constatação da indiferença de um mundo que se imaginava familiar

Dostoiévski, sobretudo com o personagem Ivan, de *Os irmãos Karamázov*, a revolta se direciona contra as hipocrisias de bondade em um mundo imerso no sofrimento de inocentes:

Se o mal é necessário à criação divina, então essa criação é inaceitável. Ivan não mais recorrerá a esse Deus misterioso, mas a um princípio mais elevado, que é a justiça. Ele inaugura a empreitada essencial da revolta, que é substituir o reino da graça pelo da justiça. Começa ao mesmo tempo o ataque contra o cristianismo. Os revoltados românticos rompiam com o próprio Deus, na qualidade de princípio de ódio. Ivan recusa explicitamente o mistério e, por conseguinte, o próprio Deus como princípio de amor.

É patente, portanto, a insatisfação de Ivan. No entanto, sua insatisfação tem muito mais a ver com o sofrimento, para ele injusto, dos inocentes, sobretudo crianças, cujo sofrimento não pode e não deve encontrar justificativas. Conforme fica explícito em suas palavras:

Ouve: se todos devem sofrer para com seu sofrimento comprar a harmonia eterna, o que as crianças têm a ver com isso, podes fazer o favor de me dizer? É absolutamente incompreensível por que elas também teriam de sofrer e por que comprar essa harmonia com seus sofrimentos? Por que também serviram de material e estrumaram com sua própria vida a futura harmonia para não sei quem? A solidariedade entre os homens no pecado eu compreendo, compreendo a solidariedade também no castigo, mas não essa solidariedade com as criancinhas no pecado, e se a verdade está realmente em que elas são solidárias com os pais em todos os crimes dos pais, então, é claro, essa verdade não é deste mundo e eu não a compreendo (Dostoiévski, 2012, p. 338-339).

Assim, temos uma ofensiva direta contra Deus e seus ensinamentos, caracterizando uma revolta metafísica, tornando evidente uma insatisfação com uma moral estabelecida de acordo com valores cristãos, isto é, a incoerência e hipocrisia de um Deus que, em teoria, deveria ser bondoso e que, no entanto, permite o sofrimento de inocentes.

Com Nietzsche, por outro lado, não é apenas o sofrimento de inocentes que desencadeia uma ofensiva direta contra o cristianismo, mas, sim, os valores até então vigentes, que são organizados com base em certa promessa de um mundo além, o que faz com que o ser humano deixe de viver a vida — de acordo como ela realmente é — em virtude de uma vida além desta¹⁰.

Entretanto, é preciso tomar cuidado com o cenário que se abre após os acontecimentos característicos de uma revolta metafísica, que podem culminar em uma revolta histórica e em revoluções que utilizam o assassinato como pretexto de uma revolta destinada aos que negam uma unidade entre os seres humanos¹¹.

Essa revolta desvirtuada de sua verdadeira essência não deve ser a resposta coerente ao absurdo: “A revolta, desviada de suas origens e cingidamente travestida, oscila, em todos os níveis, entre sacrifício e o assassinato (Camus, 2020, p. 364). O assassinato, assim como o suicídio, não deve ser legitimado. É preciso estar vivo para enfrentar o absurdo e estabelecer um limite, isto é, não fazer da revolta uma justificativa para a aniquilação. É pura e simplesmente insatisfação permanente, estar irreconciliado:

¹⁰ Para Camus (2020, p. 96), “A filosofia de Nietzsche gira certamente em torno do problema da revolta. Ela começa justamente por ser uma revolta.” Em sua busca por transformar os valores vigentes, Nietzsche apresenta o acontecimento da morte de Deus (ver parágrafo 125 de *A gaia ciência*) como necessário para uma mudança nas atitudes humanas. Com a morte de Deus, os valores e a moral cristãs não são mais necessários, desse modo uma nova moral e novos valores precisam ser criados, mas valores como sentido da terra, do corpo, não mais algo que se volte para o além.

¹¹ É importante destacar, todavia, que essa unidade pretendida por aqueles que buscam essa revolução e matam em nome de uma revolta, nada mais é que uma distorção da própria revolta. Na tentativa de uma unidade, acabam por produzir uma totalidade, não levando em consideração as opiniões pessoais de cada indivíduo. Camus tece críticas fundamentais às ideologias tanto de esquerda quanto de direita, atribuindo a elas as tentativas de revoluções que geraram inúmeros assassinatos no século XX. Para Camus, a revolta não pode legitimar o assassinato: a busca por uma unidade, que é um dos aspectos essenciais no ser humano afetado pelo absurdo, não pode ser confundida com uma totalidade.

Da necessidade de mudança da postura humana frente à constatação da indiferença de um mundo que se imaginava familiar

Se a revolta pudesse criar uma filosofia, seria uma filosofia dos limites, da ignorância calculada e do risco. Aquele que não pode saber tudo não pode matar tudo. O revoltado, longe de fazer da história um absoluto, recusa-a, contestando-a em nome de uma ideia que ele tem de sua própria natureza. Ele recusa sua condição, e sua condição é em grande parte histórica. A injustiça, a transitoriedade e a morte manifestam-se na história. Ao rejeitá-las, rejeita-se a própria história. Sem dúvida, o revoltado não nega a história que o cerca, é nela que tenta se afirmar. Mas ele se vê diante dela como o artista diante do real, ele a rejeita sem dela escapar. Se pela força dos acontecimentos, ele pode participar do crime da história, não pode legitimá-lo. Além de o crime racional não poder ser admitido no nível da revolta, ele significa a própria morte da revolta (Camus, 2020, p. 376).

Assim, com a revolta legítima e coerente, o absurdo se mostra como uma nova possibilidade, isto é, não mais parece ser um motivador para o sofrimento e a vontade suicida, mas ele mostra uma nova forma de encarar este mundo indiferente. Segundo Camus (2020, p. 121): “Constatar o absurdo da vida não pode ser um fim, mas apenas um começo.” Portanto, a mudança de postura começa por permitir uma nova perspectiva; um olhar sem esperança, mas ao mesmo tempo cheio de possibilidades que apenas uma vida já condenada pode proporcionar a um ser humano consciente dessa condenação, do seu irremediável destino.

3 Considerações finais

3.1 Desconstrução e transformação: o ser humano absurdo e a felicidade

A partir do afeto absurdo, o mundo se mostra em sua verdadeira essência, isto é, não há mais a ilusão que permitia a sensação de familiaridade e, portanto, somos invadidos por uma noção de estranheza ao que, antes, parecia ser íntimo, conhecido. Dessa forma, ou o ser humano busca um salto — através do suicídio ou consolos metafísicos — ou começa uma transformação de atitude a partir da constatação da

inutilidade de todas as suas ações até este ponto — o afeto absurdo (Camus, 2019, p. 28).

Assim, o planejamento futuro já não deve mais ocupar espaço nas preocupações de um ser humano consciente do aspecto indiferente do mundo em que vive. De acordo com Camus (2019, p. 46): “Um homem consciente do absurdo está ligado a ele para sempre. Um homem sem esperança e consciente de sê-lo não pertence mais ao futuro.” No entanto, quem seria capaz de viver consciente da inutilidade das suas ações e permanentemente insatisfeito com o mundo em que vive? Para Camus (2019, p. 73):

O homem absurdo vislumbra assim um universo ardente e gélido, transparente e limitado, no qual nada é possível, mas tudo está dado, depois do qual só há o desmoronamento e o nada. Pode então decidir aceitar a vida em semelhante universo e dele extrair suas forças, sua recusa à esperança e o testemunho obstinado de uma vida sem consolo.

É patente, portanto, que após a constatação de um mundo indiferente e a percepção da inutilidade de planejamentos hipertrofiados, uma nova possibilidade se apresenta ao ser humano. O que parecia ser um convite à desilusão e ao sofrimento — por perceber a falta de sentido e por estar sozinho no mundo — torna-se, pelo contrário, um convite à felicidade, mas uma felicidade sem consolos e esperanças no futuro, uma felicidade de saber estar condenado à morte e, portanto, livre para experimentar o máximo que uma vida destituída de sentidos pode proporcionar.

Nesse caso, Camus (2019, p. 107) classifica alguns tipos de seres humanos que seriam a representação do absurdo: “Uma vez mais, o que estas imagens propõem não são morais, nem tampouco implicam juízos: são ilustrações. Simbolizam apenas um estilo de vida. O amante, o comediante ou o aventureiro representam o absurdo”. Todavia, não significa que apenas esses seres humanos seriam capazes de enfrentar o absurdismo do mundo sem apelos, significa apenas que, entre eles, há

Da necessidade de mudança da postura humana frente à constatação da indiferença de um mundo que se imaginava familiar

uma maior facilidade de encontrar o necessário para viver uma vida sem consolos e sem esperanças: “Mas também, se quiserem, o casto, o funcionário ou o presidente da república. Basta saber e não encobrir nada” (Camus, 2019, p. 107).

Desse modo, essas representações evidenciam o que seria viver uma vida sem esperança e sem consolos: a busca pela quantidade de experiências, como no caso do amante e do aventureiro, que almejam a conquista e a quantidade de vivências não se conformando apenas com uma quantidade limitada de opções. No mesmo sentido, há o ator, que vivencia vidas inteiras através de seus personagens, desenvolvendo, dessa forma, um desapego em relação à própria vida, uma vez que é característico um desprendimento do ator no que diz respeito ao seu próprio destino, já que experimentou diversos destinos similares¹².

No entanto, esse desapego à vida, o acúmulo de experiências, podem proporcionar uma espécie de felicidade quando se leva em consideração a efemeridade das nossas ações e o destino irremediável comuns a todos os seres humanos? Para Camus, sim. Mais do que isso: é simplesmente nesse (no) processo que a felicidade é possível. De acordo com o filósofo franco-argelino: “A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem” (Camus, 2019, p. 141). O exemplo maior a ser seguido por um ser humano absurdo, portanto, é Sísifo e sua completa indiferença por seu destino:

É durante esse regresso, essa pausa, que Sísifo me interessa. Um rosto que padece tão perto das pedras é pedra ele próprio! Vejo esse homem descendo com passos pesados e regulares de volta para o tormento cujo fim não conhecerá. Essa hora, que é como uma respiração e que se repete com tanta certeza quanto sua desgraça, essa hora é a da consciência. Em

¹² Camus ainda usa o exemplo do *criador* como o “mais absurdo dos personagens” (Camus, 2019, p. 108). O criador pode encontrar seu exemplo no romancista que perpetua sua literatura por gerações com o objetivo de recriar a realidade, mas não como uma ilusão, recriar enfatizando o absurdo e consumindo experiências através das inúmeras possibilidades que se abrem aos personagens dessa criação, uma vez que “o deleite do absurdo é a criação” (Camus, 2019, p. 112).

cada um desses instantes, quando ele abandona os cumes e mergulha pouco a pouco nas guaridas dos deuses, Sísifo é superior ao seu destino. É mais forte que sua rocha (Camus, 2019, p. 139).

Desprezar o destino é superar o medo que, antes do absurdo, era presente na vida de um ser humano que fazia planos e sempre contava com um futuro, com o objetivo de evitar pensar na sua própria morte. Entretanto, esse desprezo demonstra que a morte já não é mais um problema para o ser humano afetado e consciente do absurdo, ela foi superada, pois: “Não há destino que não possa ser superado com o desprezo” (Camus, 2019, p. 139).

Estar em completa sintonia com seu destino e entender a morte como um processo natural, sem o sofrimento que acompanha esse desfecho, concentrar-se no processo e experimentar a maior quantidade de possibilidades são características dessa felicidade camusiana: “A felicidade e o absurdo são dois filhos da mesma terra. São inseparáveis” (Camus, 2019, p. 140).

Essa é a característica de uma nova felicidade, não uma promessa de felicidade na eternidade, mas uma felicidade que se apresenta para os seres humanos já conscientes do caráter efêmero da vida, da inutilidade de planejamentos. Estar em comunhão com esse mundo indiferente e com a morte que dia após dia se aproxima determina uma nova perspectiva nas atitudes humanas:

O erro, minha pequena Catherine, é acreditar que é preciso escolher, que é preciso fazer aquilo que se quer e que existem condições para a felicidade. A única coisa que conta, sabe, é a vontade de felicidade, uma espécie de enorme consciência sempre presente. O resto, mulheres, obras de arte ou sucessos mundanos, são apenas pretextos. É uma tela em branco que aguarda nossos bordados (Camus, 2020, p. 132-133).

O medo da morte não deve mais ser um causador de angústia. A morte consciente — ou ao menos a consciência permanente dessa morte — deve ser suficiente para fazer o ser humano aproveitar cada instante

Da necessidade de mudança da postura humana frente à constatação da indiferença de um mundo que se imaginava familiar

que se apresenta à sua vida¹³; apreciá-la a cada momento, sabendo, com toda a certeza, que também os momentos passarão e que, no final, a morte esperará como a única verdade irremediável¹⁴.

Portanto, com o desprezo ao seu destino, o ser humano absurdo contempla uma vida que se mostra, a partir do absurdo, a partir de novas possibilidades e novas experiências. Não há mais o medo da morte e, tampouco, o sofrimento pela indiferença do mundo. O ser humano absurdo se torna, agora, o indiferente. No entanto, sua indiferença nada tem a ver com um alheamento em relação ao mundo e as coisas nele presentes, mas simplesmente ao seu destino.

Há um certo contraste nessa nova percepção: um mundo absurdo nos mostra que, de fato, a vida não tem sentido e, por isso, pouco vale o esforço que realizamos dia após dia. Mas apenas se nos concentrarmos em um sentido que pensávamos estar preestabelecido. Ao adquirir consciência dessa falta de sentido, não há motivo para, por exemplo, precipitar-se, através do suicídio, a um futuro já certo. Ao contrário, já que a morte é certa e o mundo é indiferente, deve-se, então, experimentar a maior quantidade possível de situações que a vida proporciona. Desse modo, manter-se insatisfeito com essa realidade absurda, assumindo uma revolta diante de uma ausência de motivações suficientes, mas, nem por isso, deixar de aproveitar os instantes — efêmeros, certamente — e suas possibilidades de felicidade: “A obrigação do homem é ser feliz tendo plena consciência do que significa a desgraça neste mundo. Feliz não como toda a gente o é, mas de uma felicidade plena e triunfante,

¹³ Albert Camus (2020, p. 150) diz: “Nisso residia toda a sua felicidade de viver e de morrer. Compreendia que ter medo dessa morte que encarara com o desespero de um animal significava ter medo da vida”.

¹⁴ É o que o livro *A morte feliz*, de Camus, tenta transmitir. Mersault se abre para a ideia de uma morte consciente, sem sofrimento e sem a perda da sua razão: “Consciente, sem logros, sem covardia, era assim que desejara — a sós consigo mesmo, num encontro com seu corpo —, com os olhos abertos para a morte. Tratava-se de um negócio entre homens. Nada, nem um amor nem um cenário, mas um deserto infinito de solidão e felicidade em que Mersault jogava sua última cartada” (Camus, 2020, p. 152).

enriquecida com os atributos de quem pôde atravessar o inferno sozinho” (Cardoso, 2006, p. 372).

Referências

ALBERT, Camus. *O estrangeiro*. Tradução de Valerie Rumjanek. 47. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

ALBERT, Camus. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

ALBERT, Camus. *A morte feliz*. Trad. Valerie Rumjanek. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

ALBERT, Camus. *O homem revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. 14. ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

CARDOSO, Lúcio. *Dias perdidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CIORAN, Emil. *Nos cumes do desespero*. Trad. Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. Vol. 1. Trad. Paulo Bezerra. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. Vol. 2. Trad. Paulo Bezerra. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

TOLSTÓI, Liev. *A morte de Ivan Ilitch*. Trad. Boris Schnaiderman. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

Predação e Antropofagia no Perspectivismo Ameríndio

*Humberto Guido*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.14>

*Para Renata Scarabucci Janones,
minha esposa*

O ocidente e o sacrifício, uma constante, múltiplas narrativas para fixar desde o tempo imemorial uma mentira que justificasse a predação humana. Prometeu, o titã benfeitor da humanidade, abate “um boi enorme”, separa carne e vísceras para os humanos, a parte de Zeus são ossos e gordura. A trapaça merece castigo exemplar: privar a comunidade humana do fogo. Prometeu volta a agir: rouba a centelha do fogo olímpico e a leva aos humanos; a divindade enfurecida de novo, lança outra punição, agora definitiva e sob a responsabilidade de uma mulher. Pandora é enviada aos homens, sua curiosidade, diz a narrativa, gera toda sorte de infortúnios (Brandão, 1987, p. 167). O mito de Prometeu ganha expressão no neologismo de Derrida: o titã introduz o gosto pela carne sacrificial, Zeus em sua punição cria a misoginia, nascia a sociedade carnofalogocêntrica.

A sedução das palavras inusuais: carnofalogocentrismo, excesso de significativo, com um propósito: desmascarar a ordem totalitária do homem, cabe acrescentar: macho-masculino, adulto, branco, heterossexual, cristão, carnívoro. Mais que um modelo moral, é a autopromoção de todo daquele que se vê “como medida do justo e do

¹ Professor Titular do Instituto de Filosofia – UFU.

injusto” (Derrida, 2007, p. 36). Retornando às narrativas míticas do ocidente, o deus da tradição judaica é ardiloso, não é qualquer tributo que o satisfaz, entre os frutos da terra oferecidos por Caim e o gado sacrificado por Abel, o que mais agrada ao criador é a carne, qualquer carne: “Javé gostou de Abel e de sua oferta, e não gostou de Caim e da oferta dele” (Vulgata, 1990. p. 17)².

No episódio bíblico a matança indiscriminada: das “primeiras crias do gado de Abel” e a aniquilação do animal no humano, porque “Deus prefere o sacrifício do próprio animal [...], pois o assassinato de Abel segue, como consequência, o sacrifício do animal que o mesmo Abel soube oferecer a Deus” (Derrida, [1997], p. 79). Algo permanece pouco notado, melhor dizendo, fica escondido na moral religiosa: Caim agricultor torna-se a caça de Deus, Caim torna-se o animal a ser abatido para sempre por Iahvé. No desenlace desse episódio, a responsabilidade do fratricídio é transferida para o humano, “Deus havia posto Caim à prova organizando uma espécie de tentação. Ele lhe havia preparado uma armadilha. A linguagem de Iahvé é bem a de um caçador” (Derrida, [1997], p. 81). Caim assume a responsabilidade do crime e diz: “tereí de esconder-me de ti, andando errante e perdido pelo mundo, o primeiro que me encontrar, me matará” (Vulgata, 1990, p. 17)³.

A mulher, antes do homem, foi erigida como animal sacrificial exemplar, a imputação da culpa pelos infortúnios da vida humana é um ponto de convergência entre as mitologias grega e judaica. No texto bíblico, Eva no essencial, não difere do papel reservado a Pandora. No estágio arcaico da sociedade grega, há uma discreta e insuficiente reabilitação da mulher. Antígona — filha de Édipo e Jocasta — sustentou até morrer a atitude nobre-natural que reivindica a justiça frente ao arbitrário da lei. Na tragédia tebana de Sófocles, a heroína rebela-se

² Genesis, 4:6.

³ Genesis, 4:14.

contra o poder palaciano exercido pelo tio, Creonte, que a impedia de sepultar Polínicés⁴ a um só tempo vítima e assassino do irmão Eteoclés (talvez aqui a inspiração mosaica para fratricídio cometido por Caim), ambos cegados pela disputa do trono de Tebas. Na tragédia homônima, Antígona invoca a lei divina que impede o cadáver de permanecer insepulto, servindo de pasto para outros animais ou comida por humanos bárbaros. Na trama a protagonista é impedida de realizar os funerais solenes do irmão, seu tio, Creonte, usurpador do trono de Tebas, vê o sobrinho como um traidor e indigno de sepultura dentro dos muros da cidade. Antígona lamenta: “ninguém poderá enterrá-lo, nem lamentá-lo, para que, sem luto ou sepultura, seja banquete fácil dos abutres” (Sófocles, 2021, p. 16). O decreto real não pode ser superposto ao costume sagrado do sepultamento, mesmo se o morto, supostamente, tiver desonrado a cidade. No desfecho da tragédia, Antígona é sepultada viva como punição à sua desobediência, o destino da personagem era o prenúncio da pena imposta às mulheres, a morte em vida.

A tragédia *Antígona* revela o zelo ancestral pela preservação do corpo humano, mantendo sua integridade cadavérica longe da voracidade dos animais; o sepultamento dos mortos, pertence aos preceitos basilares da sociedade humana: “não são leis de hoje, nem de ontem, mas de todos os tempos: ninguém sabe quando apareceram” (Sófocles, 2021, p. 43). Em contrapartida, na literatura ocidental, até bem pouco tempo, não havia obra — grande ou pequena — de reprovação ao costume de tomar os animais não humanos como alimento.

Giambattista Vico (1668-1744) falava de certa uniformidade subjetiva para evitar o estereótipo natureza humana imutável, pois, o filósofo italiano notava que alguns componentes do comportamento humano independem do tempo e do lugar, o sepultamento dos mortos é

⁴ Os irmãos Eteoclés e Polínicés disputavam o trono de Tebas, o que os levou a se exterminarem; Polínicés havia se aliado à cidade de Argos com o intuito de vencer Eteoclés que se negava a alternar o poder com o irmão.

um desses lugares da subjetividade, cujo vestígio obscuro chegou aos poetas do tempo fabuloso, veio de lá a origem das palavras humano e humanidade, “os latinos [diziam] *humando*, sepultar, de onde vem primeiro e propriamente *humanitas*” (Vico, 1992, p. 10). A prática primitiva do sepultamento dos mortos se constituiu em uma razão política, as sepulturas dos antepassados marcaram o começo da sedentarização de muitos povos no limiar da história, foi o acontecimento “da fundação e da divisão dos primeiros domínios [humanos] da terra”, de maneira que, nesses lugares, como que das sepulturas, nasciam os filhos da terra (Vico, 1992, p. 11).

A humanidade, segundo Vico, é uma utopia, a realidade prevalente é a barbárie — independente do tempo e do lugar, mais que isso, não há dualismo do tipo natureza-sociedade, selvagem-civilizado, a separação ocorre tão só na linguagem, porque, os componentes interpenetram-se mutuamente, juntos, tecem a condição humana mutável. Vico, antes de Nietzsche, considerou um erro querer extirpar a animalidade do humano, pois, a subsistência da barbárie original — momento autopoietico, longe de ser um perigo, se mostra como possibilidade de recomeço, o devir de nova humanidade, na qual a tolerância não se limita à admissão do humano reduzido à identidade do homem bifronte: do criacionismo religioso-misógino e do antropocentrismo filosófico.

A animalidade que resiste à civilização nutre e vitaliza os devires minoritários — criança, mulher, estrangeiro, negro, homossexual — descritos por Deleuze e Guattari. Todos os devires começam com o devir-animal e seus movimentos imperceptíveis-indiscerníveis, que fazem o Eu (o modelo-homem: masculino, adulto, branco, heterossexual) vacilar quanto à superioridade inatingível de sua identidade fascista-totalitária. Deleuze e Guattari, mesmo não conhecendo Vico, reafirmaram o que há de essencial no conceito de barbárie do filósofo moderno, refiro-me ao ensaio Ano Zero — Rostidade, o sétimo de *Mil platôs*, ali é dito que a

humanidade ocidental com sua civilidade nega a inumanidade, ao fazê-lo, distorce o que seja a animalidade e deteriora a condição humana fazendo-a regredir a situações de desumanidade que nada tem a ver com o comportamento selvagem. Não é o humanismo que está em crise, esse o movimento majoritário do ocidente impõe crises com o único propósito de fortalecer cada vez mais o seu poder narcísico-antropocêntrico-patriarcal-colonial, em uma palavra, o capitalismo. Não há saída no humanismo, todas as formas de vida precisam resistir e combatê-lo: “falta-nos resistência ao presente. [...]. A europeização não constitui um devir, ela constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos assujeitados” (Deleuze; Guattari, [1991] 2014, p. 109-110). A resistência e o combate ao humanismo e a europeização podem extrair da arte e da filosofia novos modos de produção de subjetividade instalados nas vizinhanças da animalidade e da humanidade, um lugar aberto e liso, um rizoma, situado em uma zona de inumanidade, algo que Vico designava como barbárie dos sentidos e que no pensamento de Deleuze e Guattari ([1980] 2006, p. 233-234) é o limiar “de uma vida não humana a ser criada”.

Deleuze e Guattari estão entre um Vico visionário e um Viveiros de Castro multinaturalista aliado dos povos originários no combate às práticas coloniais e suas máquinas de subjetivação. A resistência e o combate nos espaços ameríndios é travado no interior dos povos originários, na tentativa de evitar a ritualização das práticas comuns da caça, do sacrifício, da guerra e do canibalismo, enfim, preservar até quando for possível, a “bricolagem cosmológica do xamã” contra “a engenharia teológica do sacerdote” (Viveiros de Castro, 2015, p. 27).

A vida ameríndia se encarrega de impedir que se comece a esboçar um rosto etnocêntrico, isso é evitado pelos povos originários amazônicos, segundo Viveiros de Castro, com a extensão da humanidade aos não humanos — os outros animais, os espíritos, os mortos, as forças da natureza, os astros celestes — sobretudo os animais. A produção de

subjetividade ameríndia escapa ao carnofalocentrismo, embora tenham uma dieta carnívora, mas, essa prática alimentar apresenta-se como canibalismo, pois, se a humanidade abarca tudo, os animais de presa foram humanos (e também os animais predadores) que se metamorfosearam, mesmo assim, por baixo da pele, das escamas, das plumagens, encontra-se uma criatura humana. A cosmovisão ameríndia se opõe radicalmente ao antropocentrismo moderno e se deixa guiar por aquilo que Viveiros de Castro denomina de perspectivismo ameríndio, ou multinaturalismo. O perspectivismo difere do etnocentrismo por desconhecer o dualismo deste último: animalidade ou humanidade, onde o homem (ou o modelo masculino, adulto, branco, heterossexual) é prevalente e submete tudo à *ratio* ocidental. O perspectivismo ameríndio, como foi dito acima, concebe tão só a humanidade: “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. [...] os animais são ex-humanos e não os humanos ex-animais” (Viveiros de Castro, 2020, p. 308, grifos no original).

Viveiros de Castro, ainda se servindo das categorias do pensamento ocidental, reconhece no multinaturalismo uma metafísica singular que se mostra no comportamento dos povos da região amazônica, as metafísicas canibais não afirmam uma unidade imutável e fixa como essência do real. O pensamento ameríndio concebe por si mesmo outra forma de animismo, que considera os corpos naturais de maneira assimétrica, sem que sejam reduzidos a uma alma superior que animaria apenas o homem, pois, “Se todos têm alma, ninguém é idêntico a si” (Viveiros de Castro, 2020, p. 327).

As nações ameríndias comprovam que é possível outros modos de vida e de produção de subjetividade que priorizam as multiplicidades singulares ao invés da obediência ao deus uno-transcendente que só reconhece o múltiplo desde que seja redutível a ele. O pensamento ameríndio nasce “[d]a imaginação conceitual, sensível à criatividade e à reflexibilidade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano”

(Viveiros de Castro, 2015, p. 25), o não-humano é garantia da humanidade do Outro, criando uma situação distinta da ontologia ocidental, que identifica a alteridade como o igual-diferente, aquilo que é desviante do modelo (masculino etc.) e a ele deve se submeter, logo, o outro é obrigado a assimilar o modelo, porque tudo deve ser, no mínimo, semelhante ao criador. No perspectivismo naturalista isso não acontece, porque “os animais não são semelhantes aos humanos, [...] eles — como nós — são diferentes de si mesmos: a diferença é interna e intensiva, não externa ou extensiva” (Viveiros de Castro, 2020, p, 327).

A alteridade ameríndia vê na condição irreduzível do outro como “uma multiplicidade perspectiva intrínseca ao real” (Viveiros de Castro, 2015, p. 27). A condição ontológica ameríndia afirma uma condição contrastante em tudo diferente do etnocentrismo ocidental que se mostra em seu humanismo carnofalogocentrismo. Os povos originários são cosmocêntricos e estão ligados à concepção antropomórfica da vida, que reconhece a existência da alma em tudo, o grande diferenciador dos viventes é corpo, “o grande diferenciador” (Viveiros de Castro, 2020, p. 331). No corpo reside o ponto de vista, cada corpo vê a natureza conforme a sua singularidade. O perspectivismo é complexo e contrasta da simploriedade do pensamento ocidental, o primeiro se encontra livre do uno, os povos originários forjaram para si um pensamento que traz uma continuidade metafísica (a humanidade de todas as formas de vida) e “uma descontinuidade física para todos os seres do cosmos” (Viveiros de Castro, 2020, p. 331).

O triunfo do monoteísmo transferiu o uno para todas as demais instâncias da vida, a história da filosofia e a ciência afirmam o uno, isto é o modelo de homem, o máximo que a antropologia ocidental foi capaz de vislumbrar o foi multiculturalismo, uma forma sublimada do carnofalogocentrismo, que só é capaz de enxergar uma única natureza, aquela a ser escravizada pelo modelo de homem. O perspectivismo leva ao multinaturalismo, humanos e não-humanos vislumbram naturezas

singulares a partir de pontos de vista distintos, num *continuum*, que expressa a unidade do espírito e diversidade dos corpos dotados de intencionalidade própria, com a qual apreendem o outro em conformidade com as suas potencialidades, por isso, no perspectivismo ameríndio não há dualismo, apenas a universalidade subjetiva dos corpos e da substância anímica (Viveiros de Castro, 2015, p. 43).

De volta ao começo desta exposição, a predileção de Deus pela carne, vislumbra-se outra diferença crucial no hábito de comer carne. Nos parágrafos precedentes foi destacada a humanidade ameríndia contra o humanismo ocidental. Aqui é tocado um traço comum a ambos a carne como alimento, os humanos ocidentais naturalizaram essa prática e elegeram a proteína animal como a única a atender as demandas do senhorio do homem sobre toda a natureza. Os humanos ameríndios com sua cultura multinaturalista praticam o canibalismo generalizado, pois, tudo que vive é gente, inclusive os não-humanos (animais de caça e predadores, espíritos, mortos, plantas, minerais, fenômenos meteorológicos, corpos celestes). A universalidade da alma, portanto, é garantida pela multiplicidade dos corpos existentes, isso pode causar perplexidade, mas, para o ocidental também há no mundo “coisas demais que não existem” (Viveiros de Castro, 2020, p. 303).

Acima foi dito, cada corpo tem um ponto de vista com o qual se vê e enxerga os outros, reciprocamente, como os outros o vê, e, por fim, como o outro se vê, essa última cosmovisão falta ao civilizado ocidental, ele se detém no monismo: o que Eu vejo me olha, O outro que me vê é capaz de se ver, isto é, tem autonomia para se singularizar, evitando ser submetido ao modelo da *ratio* ocidental. O outro que vê a si mesmo se singulariza, esse outro é Tu entre o Eu e o Ele (Viveiros de Castro, 2020, p. 304 e 344 respectivamente); o pensamento ocidental, no máximo, foi capaz de perceber o binarismo eu-ele. Na metafísica ameríndia “diferentes tipos de seres veem coisas diferentes da mesma maneira” (Viveiros de Castro, 2020, p. 329). A percepção visual estaria perdida em

meio ao caos, o que não acontece, uma vez que humanos e não-humanos são mediados pela força xamânica que vislumbra o esquematismo cósmico. O xamã tem consigo a vidência com a qual transita pelo caos e o atravessa, passando pela multiplicidade de pontos de vista, filosoficamente pode-se dizer que os xamãs “estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos e inteligíveis as intuições” (Viveiros de Castro, 2020, p. 304)

Canibalismo, ou a predação universal decorrente do perspectivismo transversal, conforme o qual os animais são gente, se veem como pessoas, os predadores veem humanos e animais de caça como suas presas, ao passo que os animais de presa consideram os humanos tal como veem os animais predadores. A antropologia estrutural reconhece a antropofagia como a prática social de se comer carne humana; no perspectivismo ameríndio toda carne é humana: “as cobras e as onças veem os humanos como antas ou porcos selvagens, é porque, como nós, elas comem antas e porcos selvagens, comida própria de gente” (Viveiros de Castro, 2020, p. 328). Tal como o Deus do monoteísmo e suas armadilhas, os viventes da cosmologia ameríndia são predadores de si mesmos, mas, ainda não chegados à antropofagia, permanecem no canibalismo ritual ou sacrificial, próprio da sociedade de caça que introduz o “agonismo perspectivo”, de maneira que “toda atividade vital é uma forma de expansão predatória” (Viveiros de Castro, 2015, p. 172).

Há, portanto, duas práticas canibais, uma delas é a ritual, ou canibalismo póstumo, praticado pela nação Araweté; as divindades desse povo devoram as almas dos mortos, em sentido unívoco, os vivos comem a carne de animais mortos que foram abatidos pelos caçadores; há preceitos na ritualística: o caçador não come a carne do animal abatido; a comunidade só se nutre após a intervenção xamânica que prepara espiritualmente o animal que será comido, lembrando que sob a pele há o humano que se metamorfoseou em bicho. O ocidental vive situação

inversa, o ritual católico culmina na distribuição do corpo e do sangue do Cristo morto, para que os devotos acreditem que a divindade se metamorfoseia e se materializa para nutri-los espiritualmente. O rito xamânico opera na direção oposta, uma vez que no perspectivismo não há diferença ontológica entre o humano e o animal, tampouco há dúvida de que todos os corpos tenham alma, então, a ritualística ameríndia quer livrar o humano do temor de estar devorando a alma junto com o corpo do animal (Viveiros de Castro, 2020, p. 339).

Os povos guerreiros que ocupavam a costa atlântica, mais ao sul, era comum o canibalismo sacrificial decorrente da guerra, o que vem a ser outra modalidade de predação. Neste caso, o guerreiro inimigo é capturado e passa um tempo convivendo com a tribo que o capturou, ele recebe esposa e deixa uma prole antes de ser sacrificado, essa forma de canibalismo incorpora “aspectos subjetivos do inimigo” (Viveiros de Castro, 2020, p. 340), a incorporação exige a mediação xamânica, pois, canibalismo sacrificial, ou bélico, funciona por “captura, execução e devoração cerimonial de inimigos”, essa era a prática dos Tupinambá, cuja predação “implica a questão da afinidade [...] um processo de identificação com ‘o contrário’ a quem acaba de executar” (Viveiros de Castro, 2015, p. 157).

A etnografia estrutural quer estabelecer analogias entre as duas práticas canibais, o ritual dos Araweté e a sacrificial dos Tupinambá, como se o cativo da guerra fosse representado pelo animal de caça morto, Viveiros de Castro (2020, p. 329) lembra que “uma perspectiva não é uma representação”, os corpos têm pontos de vista irreduzíveis, por isso, um corpo não pode representar outro, do contrário, a etnografia se prestaria a afirmar uma simetria grosseira insustentável: o cativo dos Tupinambá é igual ao animal de caça morto dos Araweté. O canibalismo constitui um hábito inspirado na veracidade da subjetividade formal das almas e da materialidade substancial dos organismos, cuja centralidade desviante são os corpos que nutrem outros tantos corpos singulares (Viveiros de

Castro, 2020, p. 330), no canibalismo sacrificial não há necessidade fisiológica, não se come a carne do inimigo porque se tem fome, não se trata também de uma prática simbólica, o perspectivismo tenta responder àquilo que a etnografia estrutural não foi capaz de desvendar: “o que, do inimigo, era realmente devorado?” Não poderia ser apenas a matéria ou substância, a ingestão é ínfima, pequenas porções de carne da vítima, a tese do perspectivismo admite que na antropofagia se consome um corpo plasmado como virtualidade do outro, “o que se comia era a relação do inimigo com seu devorador [...], sua condição de inimigo”, portanto, o que se devora é a alteridade que faz do inimigo um ser admirável e do qual quer se extrair as virtudes espirituais (Viveiros de Castro, 2015, p. 157).

A alteridade é o fundamento das duas modalidades de canibalismo, no ritual do tipo Araweté a presa morta se despe de sua animalidade, lhe é tirada a máscara animal (Viveiros de Castro, 2020, p. 341), o conteúdo humano retorna para ser devorado e nutrir o corpo de outro humano. No costume sacrificial dos Tupinambá, a alteridade funciona como “autodeterminação recíproca pelo ponto de vista do inimigo”, o vencedor carece da virtude do vencido, cuja bravura é própria do animal predador, ao devorá-lo é atingida a vitória definitiva em um devir-animal do humano. Viveiros de Castro (2015, p. 161) conclui sua exposição reconhecendo nas práticas ameríndia o germe de uma filosofia política canibal associada a uma economia da alteridade predatória. A metafísica da predação não é representativa nem interpretativa, é síntese disjuntiva que concede à multiplicidade dos corpos a participação na mesma humanidade que evita o aparecimento do significante transcendente, ou seja, o Deus da crença católica que se fez carne e para ter o corpo transsubstancializado em alimento espiritual para fortalecer o carnofalocentrismo ocidental.

Ocidentais e ameríndios são carnívoros, nesta afirmação fica constatada a uniformidade subjetiva detectada por Vico no século das

luzes, que destacava a barbárie do ponto de vista do comportamento humano independente do tempo e do lugar, algo que engloba não apenas a sociabilidade, mas sobretudo a vida psíquica com seus afetos não formados e os blocos de perceptos que mobilizam a produção de subjetividade (Deleuze; Guattari, [1991] 2014, p. 173). A diferença crucial nos dois modos de vida, é que a predação ocidental em nome da civilização, que se intensificou na sociedade burguesa, tem obsessão pela disciplinarização do corpo: “a corporeidade será desfeita, será feita a *caça* aos devires-animais” (Deleuze; Guattari, 2006, p. 221, grifo meu). O etnocentrismo europeu nega ao corpo do outro o direito de ter uma alma, o ameríndio, quando conheceu o invasor, apenas se inquietava em saber se a outra alma tinha o mesmo corpo que ele (Viveiros de Castro, 2020, p. 331).

Apesar de parecerem criaturas de comportamento semelhante, afinal, ambos se alimentam de carne, até mesmo de carne humana, os povos originários ainda não mimetizaram o rosto ocidental, os indígenas ainda se guiam com suas próprias cabeças. A decolonização é oportuna, é a possibilidade de vomitar a cultura totalitária do invasor estampada nos rostos civilizados, mesmo do indígena aculturado, da mulher cis e trans, dos negros, dos homossexuais, quando assimilam o modelo civilizado e se negam a experimentar os devires-animais — devires inauditos, devires moleculares, devires imperceptíveis, devires indiscerníveis. Resta aprender com quem resiste ao presente, aprender com os povos originários, mesmo sabendo previamente que não será igual, pois devir não é imitação, nem regressão ilusória ao estado de natureza. Resistir exige, além da experimentação de devires outros mencionados acima, um devir-clandestino que dissemine por contágio a “maravilha de uma vida não humana” (Deleuze; Guattari, 2006, p. 234), enfim, devir-planta de Carlos Drummond de Andrade: “quero viver em bráctea, racemo, panícula, umbela; / Este é tempo de ipê. / Tempo de glória” (Drummond de Andrade, 2018, p. 141).

Referências

BRANDÃO, J. de S. *Mitologia grega*. Vol. 1. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* [1991]. Paris: Les éditions de minuit, 2014.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Capitalisme et schizophrénie 2 [1980]. Paris: Les éditions de minuit, 2006.

DERRIDA, J. *Força de lei*. O “fundamento místico da autoridade” [1994]. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DERRIDA, J. *O animal que logo sou* (a seguir) [1997]. 2. ed. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002.

DRUMMOND DE ANDRADE, C. *Amar se aprende amando*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SÓFOCLES. *Antígona*. 11. ed. Trad. Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

VICO, G. *Principi di Scienza Nuova*. D'intorno alla comune natura delle nazioni. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu, 2020.

VULGATA. *Bíblia sagrada*. Trad. Ivo Stomiolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990.

Políticas da inimizade: terror, vigilância e a desconstrução da alteridade

João Vitor Alcântara Jorge¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.15>

1 Introdução

O terror é o novo arcabouço de amplificação das estruturas de poder. Nele estão contidas as manifestações ponderadas pela inimizade, ao despertar no outro a desconstrução do sentimento de alteridade e a amplificação em massa do terror. Ser inimigo e temer o corpo circundante é a perspectiva norteadora dos tempos hodiernos.

Diante de uma sociedade que se fundamenta pela inimizade e que vivencia o terror constante, analisá-la torna-se necessário. Para tal, se utilizará nesta pesquisa a obra de Achille Mbembe intitulada *Políticas da inimizade*, como norteadora, dando-se possibilidade a outros atravessamentos teóricos. Nesta obra, Mbembe faz um minucioso estudo das facetas da inimizade, demonstrando como a sociedade contemporânea apresenta em seu seio o desejo comum pela inimizade. Numa sociedade com este intento, postula-se inimigos constantemente e cria-se um imaginário dogmático da necessidade do extermínio do adversário, o massacre é corriqueiro.

Concomitante ao espírito coletivo de inimizade, os aparelhos de estado utilizam da vigilância constante para docilizar os corpos. A

¹ Mestrando em Ética e Filosofia Política pela UFU (Universidade Federal de Uberlândia), com bolsa CAPES. Bacharel em Filosofia pela PUC Minas (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais).

vigilância se justifica pelo terror de ser exterminado pelo inimigo, os indivíduos compactuam com o fato de serem fiscalizados. Ao serem vigiados, os atos individuais podem ser endireitados congruentemente à normativa estatal, formando-se corpos dóceis ao sistema. Porém, mesmo ao vigiar, o terror se referirá sempre ao inimigo. O terror necessita de um inimigo para criar um contexto de guerras permanentes.

Neste ínterim, o intento deste levantamento teórico consiste não em apresentar respostas contingentes às perguntas levantadas, mas elencar as causas pelas quais a sociedade se encontra nesses parâmetros, permitindo uma reflexão crítica sobre eles. Sendo assim, as questões que devem ser refletidas são as seguintes: é possível haver alteridade num *locus* global de inimizades e de vigilância perpétua? Não estaria a alteridade condenada a um fim próximo?

Por enquanto, basta afirmar que:

[...] nossa era decididamente se define pela separação, pelos movimentos de ódio, pela hostilidade e, acima de tudo, pela luta contra o inimigo, em decorrência da qual as democracias liberais, já estão escorchadas pelas forças do capital, da tecnologia e do militarismo, estão sendo sugadas em um amplo processo de inversão (Mbembe, 2020, p. 76).

2 Uma sociedade da inimizade: a dicotomia amigo-inimigo

“A diferenciação especificamente politicamente política, à qual se podem reconduzir as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*” (Schmitt, 2015, p. 50-51). Assim afirma Carl Schmitt em sua obra *O conceito do político* ao elucidar o significante “político”. Para o autor, toda a vida política, as uniões feitas por ela e, especificamente, o indivíduo político, são entendidos a partir do contexto amigo-inimigo.

Partindo de grupos familiares e de relações interpessoais, os indivíduos agrupam-se a partir de seus contatos e laços. A amizade é fonte de confiança e de contato direto, composta por indivíduos os quais partilham de relações próximas e estabelecem pactos de proteção mútuos. Neste sentido, ao amplificarem a relação de amizade, passam a construir grupos sociais unificados com os mesmos ideais, dando vazão tanto a grupos econômicos, religiosos, jurídicos e até sociais.

Contrariamente a esse argumento, o inimigo é aquele com o qual se estabelece uma relação de contrariedade e aversão. O inimigo, somente ao viver, impede a existência de outros grupos, podendo e devendo ser combatido. Será aquele que retira a quietude presente nas relações do grupo aliado, causando medo, encontrando-se nas fronteiras dos territórios.

Dessa forma, afirma-nos Schmitt (2015, p. 51-52):

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o mais extremo grau de intensidade de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; ela pode existir em teoria e na prática sem que, ao mesmo tempo, tenham de ser aplicadas todas aquelas diferenciações morais, estéticas, econômicas ou outras. O inimigo político não precisa de ser moralmente mau, não precisa de ser esteticamente feio; não tem de surgir como concorrente econômico e até talvez possa parecer vantajoso fazer negócios com ele. Ele é precisamente, o outro, o estrangeiro, e é suficiente, para a sua essência, que ele seja existencialmente, num sentido particularmente intensivo, algo outro e estrangeiro, de tal modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele que não possam ser decididos nem por normatização geral, que se possa encontrar previamente, nem pela sentença de um terceiro “não participante” e, portanto, “apartidário”.

Para a teoria schmittiana, o antagonismo extremo entre amigo e inimigo é a narrativa norteadora e construtora das instituições políticas. Por meio da reunião consciente de indivíduos que possuam o mesmo âmagô comum, as mesmas ideologias e o estabelecimento controverso a esses parâmetros numa atitude de pontuar o distanciamento a outro

grupo, constrói-se a relação da inimizade. O inimigo político é o outro, o estrangeiro, aquele que incomoda a existência plausível de um grupo amigo, aquele que deve ser exterminado.

Ao se estabelecer a dicotomia amigo/inimigo, surge concomitantemente uma tensão constante do desejo do combate, do desejo de eliminar a existência do inimigo, havendo a possibilidade de estabelecer um combate armado. Para Schmitt, a guerra é consequência desta tensão, podendo ou não ocorrer, mas existindo enquanto possibilidade plausível. A tensão constante do conflito situa e fortalece a relação de inimizade política, norteando as relações estabelecidas entre os sujeitos. Somente pela batalha a relação de inimizade ganhará sua aplicabilidade extrema:

Os conceitos amigo, inimigo e combatente adquirem o seu real sentido ao terem e manterem referência, em particular, à possibilidade real da morte física. A guerra resulta da inimizade, pois esta é a negação conforme ao ser de outro ser. A guerra é apenas a mais extrema realização da inimizade. Ela não precisa ser nada cotidiano, nada normal, nem sentida como algo ideal ou desejável, mas tem de permanecer presente como possibilidade real enquanto o conceito de inimigo tiver sentido (Schmitt, 2009, p. 62).

A guerra é postulada pela existência ontológica do inimigo, este possui um corpo palpável, é um ser. Ao existir, o inimigo retira e impede a possibilidade existencial, causa estranheza a corpos amigos, já que por meio de sua existência pode eliminar o grupo que o aloca no nível de inimigo. Guiado pela força motriz da regência mortífera, o inimigo será o corpo a ser eliminado, dizimado do campo da existência. Nesses termos, ao temer ser morto, mata-se impiedosamente o inimigo, elimina-o do convívio social, constituindo um ciclo intermitente de chacinas tencionadas pelo mesmo medo da morte. A morte produzida, ao ser avaliada pelo princípio do adversário político, recebe justificação plausível, encontra fundamento lógico. A racionalidade guerreira de retirar a vida de outrem em sentido protetivo da existência justifica o

destruçamento dos corpos e o derramamento de sangue em campo de batalha. A construção conceitual e existencial do corpo inimigo morto é o que, estranhamente, traz a concórdia. Somente pela eliminação da concretude inimiga alcança-se a finalidade da tensão amigo/inimigo. A guerra é o resultado da proteção privada da existência.

Nessa perspectiva, a existência corpórea do inimigo e seu significante constituem a vida política da sociedade. O inimigo recebe, nessa perspectiva, potencialidade para determinar as cadências da alteridade, atingindo diretamente as relações intersubjetivas.

Isso posto, comenta Mbembe (2020, p. 85-85) sobre a teoria schmittiana:

No mundo de Schmitt, que se tornou o nosso, o conceito de inimigo deveria ser entendido em sua acepção concreta e existencial, e não como uma metáfora ou como uma abstração vazia e sem vida. O inimigo de que trata Schmitt não é um mero concorrente ou adversário, nem um rival privado que se possa odiar ou por quem se possa nutrir antipatia. Ele se refere a um antagonismo supremo. Ele é, em seu corpo como em sua carne, aquele cuja morte física se pode provocar, porque ele nega, de modo existencial, o nosso ser.

As relações humanas são guiadas através dos afetos. A dicotomia schmittiana pondera uma sociedade que se constitui a partir da elaboração de um inimigo que deverá ser morto. A união entre os corpos se dá pelo fato e pelo desejo do extermínio do corpo outro, fato este ainda mais intensificado com os parâmetros contemporâneos e as estruturas tecnológicas do fazer morrer. A sociedade hodierna foi, assim, fundamentada por uma relação estrita de inimizade, os laços intersubjetivos são atravessados pela inimizade. A partir desta fundamentação, os movimentos de ódio, uma economia da hostilidade na qual se preza apenas pela produção desenfreada e pelo consumo desnecessário, a inimizade e o combate ao inimigo contribuíram “para

mudanças profundas nos regimes contemporâneos do desejo e dos afetos coletivos” (Mbembe, 2020, p. 93).

Para Mbembe (2020) a modificação dos afetos é um conceito caro para a compreensão da estrutura social hodierna, o desejo toma aqui atenção especial. Para o autor, toda ação flui a partir de uma pulsão, um desejo, logo, todo movimento deriva de uma atribuição de desejo a algo específico para determinar uma atitude, positiva ou negativa. O desejo mestre presente no cerne da cultura ocidental, tomando como base a instituição política da dicotomia amigo-inimigo, corresponde a segregação extrema e a subjugação de corpos outros. Colonização, campos de concentração, Apartheid, etc. Movimentos imperados pelo desejo de segregar os indivíduos considerados inimigos sociais, estrangeiros às normas, alocando-os nas fronteiras da sociedade. Desse fato, resultam as limpezas étnicas, uma sociedade do extermínio e a formação de uma cultura racista, ou melhor dizendo, nanorracista².

“Irreprimíveis, o desejo de inimigo, o desejo de apartheid e a fantasia do extermínio constituem a linha de frente, em suma, a prova de fogo do início deste século” (Mbembe, 2020, p. 84). A sentença que norteará todo o contexto contemporâneo será o afeto pela batalha. Os atravessamentos afetivos imperam a construção do desejo incessante pela inimizade, constrói-se uma sociedade pautada pela guerra constante

² Mbembe (2020), ao avaliar a estrutura e o comportamento do racismo, postula a ascensão do nanorracismo como maximização do preconceito de cor, atrelando-o a nova cultura que vivência a sociedade. Escreve o autor: “Mas o que se deve entender por nanorracismo, senão essa forma narcótica do preconceito de cor que se expressa nos gestos aparentemente inócuos do dia a dia, por causa de uma insignificância, uma afirmação aparentemente inconsciente, uma brincadeira, uma alusão ou uma insinuação, um lapso, uma piada, algo implícito e, que se diga com todas as letras, uma malícia voluntária, uma intenção maldosa, um menosprezo ou um estorvo deliberados, um obscuro desejo de estigmatizar e, acima de tudo, de agredir, de ferir e humilhar, de profanar aquele que não consideramos como sendo dos nossos?” (Mbembe, 2020, p. 98-99). Em sua forma mais infinitesimal, o nanorracismo corrompe todo viés social e instaura um racismo pelo qual a normalidade o circunda. Envoltos dos pequenos rebaixamentos ontológicos que o mesmo causa, “o nanorracismo é o racismo tornado cultura e respiração, em sua banalidade e capacidade de se infiltrar nos poros e veias da sociedade” (Mbembe, 2020, p. 101).

e pelo desejo de anulação da presença do outro. “Lutas e mobilizações essas alimentadas por uma visão ameaçadora e inquietante do mundo que dá primazia à lógica da desconfiança, a tudo que é secreto e a tudo que remete à conspiração e ao culto” (Mbembe, 2020, p. 84). Dessa forma, a constituição psíquica do indivíduo contemporâneo remete ao desejo iminente pela batalha e pelo desejo de segregação, dividir e matar o inimigo é o que motiva as estruturas políticas.

Como a guerra é o desejo mestre da sociedade, a mesma só irá operar a partir da postulação de um inimigo, porém não somente enquanto coagulador de grupos, mas enquanto necessidade ontológica. A intensificação dos aparelhos de guerra e a formação de uma sociedade da inimizade constituem a necessidade da postulação de um inimigo, e será por esse fato que a sociedade irá operar. “É o equivalente a uma necessidade quase anal de ontologia” (Mbembe, 2020, p. 85). Necessita-se de um indivíduo pelo qual só se existe por meio de sua exclusão e morte, matando-o e excluindo-o afirma a existência dos grupos amigos. A união pautada na amizade só se fundamenta com a existência de inimigos em comum, a inimizade é o que dá corpo aos grupos sociais hodiernos. “Ser privado do inimigo [...] equivale a ser privado do tipo de relação de ódio que permite que se dê vazão aos mais variados desejos que de outra forma seriam proibidos. É ser privado do demônio sem o qual quase nada é permitido” (Mbembe, 2020, p. 85). Necessita-se de um corpo a ser morto, os laços sociais foram instituídos tomando como necessidade ontológica essa narrativa. O sujeito contemporâneo só existe porque possui um inimigo. Dessa forma, o desejo repressivo de conter o inimigo tornou-se a estrutura fundamental para a vida estatal, dando vazão e justificativa aos desejos reprimidos e inumanos, constituindo um Estado pautado pela morte de corpos outros.

A postulação do inimigo enquanto necessidade ontológica o constitui também enquanto existência metamorfósica e irreduzível. Mesmo ao dizimar um corpo dito inimigo, outro assumirá seu lugar, num

circuito incessante de mortes em massa. O corpo inimigo é constante, vai se metamorfoseando de indivíduo em indivíduo, cadáver em cadáver. O outro é o excedente, um imaginário que deve ser pensado e estipulado para postular a existência privada (Mbembe, 2020, p. 94). O sentimento de inimizade tornou-se imutável. Nestes termos, o outro excedente é uma demanda necessária para a vida cotidiana, é o motor do real. Se está contido no excedente, a exclusão de seu corpo é o que dá significado a vida cotidiana.

A constituição do inimigo ontológico alicerçada aos meios eficazes do fazer morrer dão congruência ao aniquilamento. “No caso particular dos massacres, corpos sem vida são rapidamente reduzidos à condição de simples esqueletos” (Mbembe, 2018, p. 60). As guerras contemporâneas se situam a partir da anulação total do outro. Não simplesmente corpos baleados ou submetidos ao fio da espada, mas existências neutralizadas nos ínfimos detalhes, transformadas em pó imediatamente. A vida é facilmente dizimada, para apagá-la do globo não se necessita de imperar combates expressivos, apenas o desejo eficaz de massacrar o próximo. “Levada aos seus limites, a fantasia do aniquilamento ou da anulação não visa apenas a explosão do planeta, mas também o desaparecimento do ser humano, sua extinção” (Mbembe, 2020, p. 107). Sendo assim, a progressão máxima dos massacres coloca em confronto não apenas a vitalidade dos corpos, mas também a alteridade possível entre os indivíduos.

Por meio desse viés, a inimizade foi expandida ao máximo e experimenta-se uma sociedade pautada pelo terror. Uma caminhada hodierna para comprar mantimentos pode resultar em morte para algum ato criminoso. A sociedade teme constantemente, vive em um espectro constante de terror. Assaltos, homens-bomba, sequestros, todos os tipos de fobia existentes. Nesse sentido, elencar um inimigo resulta em trazer uma perspectiva de pseudo segurança.

Com a imaginação açulada pelo ódio, as democracias liberais se alimentam constantemente das mais variadas obsessões a respeito da verdadeira identidade do inimigo. Mas quem é ele realmente? Trata-se de uma nação, de uma religião, de uma civilização, de uma cultura ou de uma ideia? (Mbembe, 2020, p. 93).

O terror pelo outro torna-se tão constante que inimigo e eu próprio confundem-se, o indivíduo torna-se seu próprio inimigo. Comenta Mbembe (2020, p. 86): “Avançando, ora mascarado, ora exposto, ele está dentro de nós, à nossa volta, até mesmo dentro de nós, capaz de surgir em plena luz do sol ou no meio da noite e, em cada uma das suas aparições, é o nosso próprio modo de vida que ameaça aniquilar”. No fim, o inimigo é o outro, o estrangeiro, o vizinho, o filho, ou até mesmo o próprio sujeito. O terror pela existência do outro, por aquele que possui capacidade de extinguir a existência de si próprio, dá vazão à chacina contemporânea. A política do terror ao outro destitui as relações mais básicas entre os indivíduos, desconstruindo-os e formando uma sociedade pautada pelo derramamento de sangue.

A guerra é, nesses parâmetros, a finalidade de toda relação política, é força geradora de aniquilamento. Porém, e se a guerra possuísse uma positividade? É o que afirmará Nietzsche em *Homem, demasiado homem*. Para o autor, contrariamente à constituição da sociedade visada pelos ditames socialistas-cristãos, que constituem o indivíduo enquanto massa e pertencente a um rebanho desconstituindo as individualidades dos sujeitos, a guerra é o local no qual o indivíduo pode afirmar-se diante de seu outro³. Pela guerra, o homem fortalece-se a si mesmo a partir das convergências das vontades coletivas, nela os

³ Torna-se necessário aqui pontuar o sentido que Nietzsche dá ao aforismo “guerra”. Para o autor, principalmente em *Homem, demasiado homem*, a guerra refere-se ao conflito dos afetos, produzindo por meio do fortalecimento do espírito do indivíduo, um revigoramento humano e cultural. Por vezes metafórica, a guerra nietzschiana corresponde à troca incessante de energias, não permitindo uma estagnação produtiva do homem. Neste ínterim, não é possível enquadrar o autor enquanto um filósofo belicoso ou pró-guerra, já que o sentido que o autor elenará a guerra não corresponde ao conflito estritamente real.

afetos são colocados em pauta e constituem a essência do conflito. Nesse sentido, afirma Nietzsche (2005, § 444):

Guerra — Em detrimento da guerra pode-se dizer que ela faz estúpido o vencedor e maldoso o derrotado. A favor da guerra, que com esses dois efeitos ela barbariza, e com isso torna mais natural; ela é o sono ou o inverno da cultura, dela o homem sai mais forte, para o bem e para o mal.

A guerra fortalece o homem, é o resgate da cultura, o revigoramento das forças vitais da humanidade. O aforismo metafísico-político ocidental, conjuntamente com a constituição socialista-cristã, descaracteriza a cultura e o homem. Ao postular um indivíduo que não pode estar no âmbito do vício e da maldade, a tradição socialista-cristã descarta aquilo que se encontra no cerne humano, descartar tais fatos é também desacreditar características presentes na constituição dos parâmetros que formaram as culturas. Contrariamente a estas postulações morais, Nietzsche pontua o conflito como algo instintivo ao homem, a guerra enquanto constitutiva da natureza humana. Qualquer tipo de moralização força o indivíduo a se enquadrar em parâmetros específicos dogmatizados, ocasionando numa perda perpendicular de sua individualidade. Sua análise visa elucidar a força produtiva que a guerra ocasiona, em outras palavras, ao estar em um conflito o indivíduo necessariamente carece de se auto afirmar para garantir sua existência. Dessa forma, ao ser alocado no âmbito da guerra, no confronto de si mesmo com seu próximo, o indivíduo produz um caráter valorativo de sua vida e de sua cultura.

“A cultura não pode absolutamente dispensar as paixões, os vícios e as maldades” (Nietzsche, 2005, § 477). Congruentemente, a compreensão do homem se dá também da sua constituição enquanto sujeitos viciosos e maldosos, suas paixões pertencem ao seu todo. A exclusão destes aspectos pelo aparato moral, exclui do homem sua cultura e o empobrece. Diante a sua crítica a normativa religiosa,

Nietzsche demonstra que a energia produtiva deteriorada por meio da perda de cultura só pode ser reconquistada por meio do conflito. Nisto, a preservação da energia cultural reafirma a necessidade de entrar em combate:

Os ingleses de hoje, que no conjunto também parecerem ter renunciado à guerra, adotam um outro meio para regenerar essas forças que desaparecem: as perigosas viagens de descobrimentos, circunavegações e escaladas de montanhas, realizadas com objetivo científico, segundo dizem, mas na verdade a fim de levar para casa energias extras, oriundas de perigos e aventuras de toda espécie. Ainda se descobrirão muitos desses substitutos da guerra, mas talvez se compreenda cada vez mais, graças a eles, que uma humanidade altamente cultivada e por isso necessariamente exausta, como a dos europeus atuais, não apenas precisa de guerras, mas das maiores e mais terríveis guerras — ou seja, de temporárias recaídas na barbárie para não perder, devido aos meios da cultura, sua própria cultura e existência (Nietzsche, 2005, §477).

Somente pela guerra é possível o resgate da cultura e somente por ela é possível reencontrar o sujeito perdido e desconstituído. Porém, as postulações colocadas perdem-se de vista com a constituição do combate permeado pelos meios tecnológicos do fazer morrer contemporâneos. A especialização dos instrumentos de morte impede o conflito das vontades e dos afetos, dando vazão unicamente à dizimação dos corpos. O significativo da guerra enquanto afirmação de si no contexto contemporâneo perde seu sentido expresso, arruinou-se sua potência criadora e impedindo a geração de novas forças e relações. A guerra nada mais cria, apenas destrói.

Diante da ausência de significado — ou dos falsos significados — para os embates contemporâneos e da falta de sentido numa guerra que, indiscriminada, agora não cria mais nada mas só destrói, extinguem-se os espaços de individuação e dissolvem-se as imagens que dão forma aos indivíduos e que propiciam as relações do si consigo mesmo e com o outro. São implodidas, assim, as identidades (individuais, coletivas, sociais) e a elas sobrevém uma fragmentação das imagens e uma alienação desdenhosa que caracteriza um certo niilismo

contemporâneo, predominante, passivo e afeito a modismos, superficialismos, consumismos, globalismos e artificialismos, que vão do útil ao inútil, das inteligências artificiais às imagens falsificadas, que a virtualidade de um mundo cibernético destituído de reais conteúdos e significados facilita e alimenta (Lopez, 2019, p. 107).

Juntamente aos fatores postos pela inimizade, adentra as políticas de vigilância. Se os indivíduos postulam suas relações em consonância com a inimizade a seu próximo, a estrutura de vigilância fundamenta uma sociedade pautada na insegurança. Nela, os sujeitos são formados segundo a vontade estatal e interpolados pelo crescimento do terror diário. Inimizade propagada pela vigilância.

3 Uma sociedade da vigilância: o panóptico

Com a expansão demográfica vivenciada durante o século XVII, surge conjuntamente uma esquemática do poder que, ao se voltar para o corpo e tomá-lo em sua individualidade, busca adestrá-lo em suas pequenas ações a fim de transformá-lo em um corpo dócil ao sistema. Este poder será titulado por Michel Foucault em *Vigiar e punir* e em *Microfísica do poder* como poder disciplinar.

No geral, a disciplina acolhe o indivíduo em sua singularidade, tomando as pequenas atitudes individuais e as hierarquizando, tendo como fim, a transformações dessas atitudes singulares em gestos plurais focados no global. Em outras palavras, a disciplina, ao tomar o corpo singular o insere numa rede de adestramentos de suas atitudes, pensamentos, conceitos morais, aplicação do tempo para executar determinadas atividades. O sujeito é formado por um poder que o direcionará à docilidade imposta pelo sistema. A um corpo dócil, pode-se delegar as informações desejadas e solicitar atitudes congruentes com o sistema.

Escolas, exércitos, prisões, mosteiros religiosos, fábricas. Todos locais nos quais utiliza-se da disciplina para adestrar paulatinamente o corpo segundo os ordenamentos do local inserido. Um aluno produzirá e aprenderá melhor, um soldado estará totalmente pronto e engajado para a batalha, um detento se reconfigurará pelo sistema, o religioso saberá de suas obrigações e da hierarquia que está inserido, o funcionário irá produzir de forma mais eficaz. Independentemente do local que está se inserido, o foco do poder disciplinar será sempre a docilização do corpo em um instrumento produtivo em suas diversas aplicações. Dessa forma, “é o diagrama de um poder que não atua no exterior, mas trabalha o corpo o corpo dos homens, manipula seus elementos, produz seu comportamento, enfim, fabrica o tipo de homem necessário ao funcionamento e à manutenção da sociedade industrial, capitalista” (Machado, 2022, p. 21-22).

“A disciplina é uma anatomia política do detalhe” (Foucault, 2021, p. 137), e será pelo detalhe que ela se consoma e constrói a docilidade do corpo. Dentre todos os aparelhos de construção do corpo dócil, um deles ganha maior atenção de Foucault, o Panóptico de Bentham. Neste modelo aplicado no sistema prisional, o detalhe se converte em vigilância constante do corpo, pelo corpo que é vigiado obtém-se a máxima construção de sua docilidade. “O que é fascinante nas prisões é que nelas o poder não se esconde, não se mascara cinicamente, se mostra como tirania levada aos mais ínfimos detalhes, e, ao mesmo tempo, é puro, é inteiramente justificado” (Foucault, 2022, p. 134-135). Nas prisões, o corpo inserido no âmbito do poder é submetido a uma constante vigilância, o instrumento de poder a ser impetrado será o olhar. Neste sentido, explana Foucault sobre o sistema do panóptico:

O princípio é: na periferia, uma construção em anel: no centro, uma torre, a qual possui grandes janelas que se abrem para a parte interior do anel. A construção periférica é dividida em células, cada uma ocupando toda a largura da construção. As celas têm duas janelas: uma

abrindo-se para o interior, correspondendo às janelas da Torre; outra, dando para o exterior permite que a luz atravessasse a cela de um lado a outro. Basta então colocar um vigia na torre central e em cada cela trancafiar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. Devido ao efeito de contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se na luminosidade, as pequenas silhuetas prisioneiras nas celas da periferia. Em suma, inverte-se o princípio da masmorra; a luz e o olhar de um vigia captam melhor que o escuro que, no fundo, protegia (Foucault, 2022, p. 319-320).

No panóptico, detalhe disciplinar e olhar se inter cruzam. No sistema penitenciário que utiliza do panóptico toda a estrutura física do local é relevante para se obter os resultados desejados. O detento, em sua cela, produz a informação necessária ao vigilante, sua sombra entrega os movimentos ocasionados, qualquer movimento que cause desconfiança será veemente corrigido. O vigilante espreita os acometimentos do detento não sendo visto pelo mesmo. A estrutura privilegia assim, o vigilante, deixando o detento à mercê do olhar impetrante que o fiscaliza. Penumbras expostas ao sistema de docilização, vigiadas constantemente pelo vigia da torre central. Estes sabem que são vigiados invariavelmente por aquele, mesmo não o vendo. Controla-se os indivíduos, pois esses sabem que são fiscalizados. O espaço ali posto incapacita inclusive o diálogo entre as células, a acústica amplifica as ondas sonoras fazendo com que o vigilante escute qualquer brado. Dessa forma, constrói-se um sistema de vigilância constante, no qual não resta ao detento vigiado nenhuma outra atitude a não ser obedecer ao sistema de disciplina.

Por meio desses termos, Bentham postula no panóptico:

[...] o princípio de que o poder devia ser visível e inverificável. Visível: sem cessar o detento terá diante dos olhos a alta silhueta da torre central de onde é espionado. Inverificável: o detento nunca deve saber se está sendo observado; mas deve ter certeza de que sempre pode sê-lo (Foucault, 2021, p. 195).

Pela visibilidade, o corpo é exposto em todas as suas nuances, pela inverificabilidade, o corpo sabe que é vigiado. O princípio panóptico de vigilância é simples e ágil, submete todos os corpos sob sua tutela e os condiciona a sua reconstrução enquanto sujeitos. Pelo poder que se vigia constantemente, forma-se facilmente sujeitos dóceis, individualidades produtivas, ou seja, indivíduos. Neste sistema, o poder flui de forma automática, no qual cada corpo inspeciona seu circundante e condiciona uma esquemática automatizada do poder. “Daí o efeito mais importante do Panóptico: induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que é seguro o funcionamento automático do poder” (Foucault, 2021, p. 195).

“No *panopticom*, cada um, de acordo com o seu lugar, é vigiado por todos ou por alguns outros; trata-se de um aparelho de desconfiança total e circulante, pois não existe ponto absoluto. A perfeição da vigilância é uma soma de malevolências” (Foucault, 2022, p. 334). Nenhum indivíduo confia no seu próximo, o detento ao lado também vigia e pode denunciar as atitudes de seu companheiro. Pela desconfiança, configura-se um sistema simples de vigilância, todos se vigiam, mas também são vigiados pelo segurança. O poder flui entre os corpos que se vigiam e retorna ao vigilante promovendo uma maximização do sistema. Contrariamente, não se necessita utilizar a força física ou impetrar o derramamento de sangue, o olhar é a única construção necessária ao sistema panóptico, o poder age pela via da sutileza que se converte em vigilância perpétua. Nesse ínterim, pelo panóptico se obtém um sistema de vigilância perene com baixíssimo custo de manutenção, já que é o olhar o armamento necessário para adestrar os corpos.

“O Panóptico é uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder” (Foucault, 2021, p. 196). Forma-se corpos homogêneos, com vontades homogêneas e preceitos homogêneos, forma-se corpos dóceis e dentro da constitutiva

normativa da sociedade. Por ser uma estrutura facilmente replicável e eficaz, tanto pelo seu custo mínimo quanto pela sua agilidade em adestrar os corpos, o projeto panóptico é utilizado pelos aparelhos de estado por meio dos pequenos panópticos espalhados pela sociedade (Foucault, 2022). Corpos vigiados constantemente e remodelados segundo a vontade do sistema capitalista. Corpos que sabem que são vigiados, que vigiam seu próximo e que os denuncia caso saiam dos parâmetros sociais impostos pelos aparelhos de estado. Constrói-se, assim, uma sociedade pautada pela vigilância constante com funcionamento automático do poder disciplinar. A esquemática panóptica se difunde nos pequenos ínterims da vida cotidiana, e atrelada ao terror imposto pela sociedade da inimizade acolhe todos os corpos em seu seio de controle.

A vigilância fundamentada a partir da estrutura da disciplina, sendo essa totalmente difundida e implantada no âmbito social, utiliza de sua eficaz tecnologia de percepção constante dos corpos e os insere num contexto de terror. Os corpos sabem que são vigiados, sabem que estão imersos num sistema de controle imperado pela tecnologia de câmeras e a instituição de um panóptico constante, pelas quais suas intimidades foram consumidas pela vigilância.

A utilização de novos instrumentos tecnológicos permite o acesso à vida privada dos indivíduos. Técnicas insidiosas, secretas e por vezes abusivas de vigilância em massa visam seus pensamentos, opiniões, movimentos e até mesmo sua intimidade. Com a ampla reprodução do efeito do medo, as democracias liberais continuam fabricando espantalhos para lhes meter medo hoje a jovem velada, amanhã o aprendiz de terrorista retornado dos campos de batalha do Oriente Próximo e Médio, e, de modo geral, os lobos solitários ou células dormentes de tocaia nos interstícios da sociedade que espreitam, buscando o momento propício para passar à ação (Mbembe, 2020, p. 88).

A fabricação do outro enquanto estrutura de medo é necessária para o funcionamento estatal. Sob a justificativa de possíveis atentados contra a população, os aparelhos de estado utilizam do medo para intensificar os meios de vigilância. Vigianço os corpos que estão inseridos em seu sistema, conseguem produzir corpos dóceis aos seus ordenamentos. Propaga-se um ideal de que o inimigo aguarda atenciosamente o momento correto para dizimar a vida. O terror facilita a experiência de domínio do corpo e sua adesão aos meios de vigilância. É trivial ser vigiado. Dados expostos no sistema, desde dados cadastrais (nome, endereço, data de nascimento, etc.), rotina posta em agendas virtuais e índice de compras. Corpo rendido ao sistema de controle e aderido à tecnologia que o vigia.

Congruentemente à vigilância exacerbada, percebe-se a fragilidade do corpo. Uma vida pode ser facilmente extinguida a partir dos meios de fazer morrer contemporâneos, uma existência pode ser facilmente reduzida a cinzas infinitesimais. Diante do fato incisivo de possível morte, o indivíduo encontra-se num contexto de manutenção/proteção de sua vida, tanto quanto matar o inimigo que se apresenta em sua frente. O terror de ser morto impera um estado de insegurança constante, o indivíduo teme ser morto nas corriqueiras atitudes da vida. Esse estado de insegurança, será, assim, a força motriz que irá alimentar um Estado de segurança (Mbembe, 2020, p. 93), de uma postulação dos medos vivenciados hodiernamente se fundamenta um método governamental, uma constituição estatal. “Em outras palavras, o estado de insegurança é o que faz funcionar o Estado de segurança, na medida em que este é, no fundo, uma estrutura responsável por investir, organizar e desviar as pulsões constitutivas da vida humana contemporânea” (Mbembe, 2020, p. 93).

Como toda instituição da sociedade se dá com a postulação do inimigo em comum, um Estado de insegurança, impulsionado pelo do terror de ser dizimado por seu inimigo, busca conter logicamente seu

opositor. Matá-lo é mais conveniente do que permitir ser atacado e subjugado. Porém, com a exacerbação do terror, o espírito pulsante é o da guerra. “Quanto à guerra encarregada de vencer o medo, ela não é local, nacional ou regional. Sua superfície é planetária e a vida cotidiana é seu teatro privilegiado de ação” (Mbembe, 2022, p. 93). O campo de batalha é o território global, vivencia-se uma era das guerras globais. Pela cotidianidade da vida, entre as relações mais básicas, o sentimento de desconfiança é maior do que o desejo impossível pela paz.

Diante do contexto contemporâneo, algumas postulações não são mais cabíveis. A conceituação de amigo e inimigo schmittiana atingiu um patamar no qual as duas experiências se confundem. O progresso das lutas e da guerra, dentro das fronteiras nacionais, ressignificou o antigo postulador da sociedade e é superado pelo parentesco de sangue. Afirma Mbembe (2020, p. 97):

À antiga distinção entre amigos e inimigos se sobrepõe agora uma outra, entre parentes e não parentes, isto é, entre aqueles e aquelas que estão ligados pelo mesmo sangue ou pela mesma “estirpe” e aqueles que se consideram provenientes de outro sangue, de outra cultura e de outra religião. Vindos de outro lugar, são, no fundo, pessoas que não poderiam ser consideradas nossos concidadãos e com as quais não teríamos quase nada em comum.

Vivendo entre nós, mas sem serem dos nossos de verdade, deveriam ser repelidos, devolvidos ao lugar de onde vieram ou simplesmente expulsos de nossas fronteiras, no contexto do novo Estado de segurança que agora marca nossas vidas. A pacificação interna, a “guerra civil silenciosa” ou molecular, o encarceramento em massa, a dissociação entre nacionalidade e cidadania, as execuções extrajudiciais no quadro da política penal e criminal, tudo isso contribui para borrar a velha distinção entre segurança interna e externa, em um cenário de exacerbação dos sentimentos racistas (Mbembe, 2020, p. 97).

Em tempos hodiernos o inimigo ganha novos adereços. Se antes estava ligado apenas a questões fronteiriças, nas quais se colonizava e se escravizava para combater o inimigo, inimigo esse possuidor de uma raça extremamente específica que precisava ser salvo e retirado das entranhas

do animalesco, numa atitude purificadora; se antes, o inimigo era o país com ideais profanos em contrapartida aos estipulados em territórios santos (europeias), era o que deveria ser combatido pelas guerras civis. Agora, o inimigo encontra-se na casa ao lado, pois esse retira a liberdade, pode matar a prole, ou mesmo a alguns ladrilhos de distância, ter o próprio sangue derramado?

4 Considerações finais

Não há como negar, a inimizade alojou-se no coração da sociedade contemporânea e, com ela, o terror assomado à vigilância dos corpos dita as atitudes humanas. O massacre, como forma governamental, restabelece as categorias do contato entre os indivíduos, estabelecendo uma rede complexa de mortes e de desconfiança. Afigura-se, aparentemente, a possível postulação do fim da alteridade entre os homens.

Torna-se emergente pensar novas perspectivas políticas e sociais que postulem o futuro das relações humanas, tanto quanto ressignificar os ditames éticos que estão submersos nos parâmetros etnocêntricos. Uma possível intermediação seria o retorno ao filósofo Gabriel Marcel e sua filosofia existencial do amor. Para o autor, resumidamente, as relações intersubjetivas entre os seres dão-se de forma verídica exclusivamente por meio da experiência amorosa. Amando o próximo, o ser do homem defronta-se com a vivência do outro, acolhe o outro em sua complexidade e veracidade existencial. Só se ama com aquele que consegue estabelecer laços sólidos e constituir relações verídicas, deixando ao caminho os encaixos que constituem a inimizade. Neste aspecto, complementa Marcel (2003, p. 141): “O amor transcende a oposição entre si e os outros, pois nos estabelece no ser”. Porém, como não era o foco da análise desta pesquisa, resta necessária uma explanação

mais aguçada desse viés de pensamento, tanto quanto seu atravessamento com outros autores, assim como com o próprio Mbembe.

Destarte, que se possa sonhar com um mundo diverso, no qual as relações norteadoras das atitudes humanas estejam permeadas de amor e não de inimizade. Que o inimigo se reconfigure em pessoa amada e que a alteridade possa ser visada.

Referências

LOPES, Chiara Ancona. Por uma filosofia do conflito: táticas para atuar no nihilismo contemporâneo. *Política*, v. 7, n. 9, 2019. Disponível em: revistas.pucsp.br/index.php/PoliEtica/article/view/46702. Acesso em: 6 set. 2022.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Org. Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

MARCEL, Gabriel. *Ser y tener*. Trad. Ana María Sánchez. Madrid: Caparrós Editores, 2003.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2020.

MICHEL, Foucault. *Microfísica do poder*. Org. Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

MICHEL, Foucault. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 42. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Portugal: Edições 70, 2015.

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero, classe e raça, e a origem da caça às bruxas

Leticia Rodrigues da Silva Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.16>

A obra *Calibã e a bruxa*, de Silvia Federici, aborda a temática do desenvolvimento capitalista sob a ótica do movimento feminista, considerando a intersecção com a classe trabalhadora. O objetivo central é analisar os fenômenos que emergiram durante o surgimento do capitalismo, tais como a expropriação de terras, o empobrecimento da população, a criminalização dos trabalhadores, a intensificação da violência contra as mulheres e o renascimento da caça às bruxas. O estudo procura explorar as inter-relações entre o sistema capitalista e a opressão de gênero, oferecendo uma análise crítica desses fenômenos históricos e sua persistência nas estruturas sociais contemporâneas.

Através de uma abordagem feminista, esta dissertação visa contribuir para um entendimento mais abrangente dos processos econômicos e sociais, destacando as implicações específicas para as mulheres e a importância de uma análise integrada das opressões de gênero e de classe na compreensão do desenvolvimento capitalista. Federici analisa a transição do feudalismo para o capitalismo a partir do ponto de vista feminino, do corpo e da acumulação primitiva.

¹ Graduada em Filosofia pela Faculdade Católica de Uberlândia. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia.

O termo “acumulação primitiva” é usado por Marx para caracterizar as condições estruturais que tornaram possíveis o advento da sociedade capitalista. A acumulação primitiva é tratada por Marx como um processo de criação da estrutura do capitalismo. Ao contrário de Marx, a autora vai tratar a acumulação primitiva do ponto de vista da reprodução da força de trabalho e da mudança na posição social das mulheres, e não do proletariado assalariado e da produção de mercadorias.

São citados três fenômenos tão importantes quanto a colonização e a expropriação de terras para a acumulação capitalista, e que estão ausentes na teoria de Marx, a saber: advento de uma nova divisão sexual do trabalho; construção de uma nova ordem patriarcal de exclusão feminina do trabalho assalariado; mecanização do corpo feminino em uma máquina de reprodução de trabalhadores assalariados.

Segundo a autora, Marx também se equivoca ao supor que haveria um retrocesso da violência sob a qual o capitalismo se funda, após o seu desenvolvimento: o capitalismo necessita da exploração, da disciplina, da degradação das mulheres e da expropriação de terras para se manter enquanto sistema econômico.

A tarefa empreendida aqui é de analisar a relação direta entre o surgimento do capitalismo e o evento histórico da caça às bruxas. Por que o advento do capitalismo precisou empreender um ataque genocida às mulheres? Por que a caça às bruxas foi um aspecto central da acumulação primitiva?

O corpo, a maternidade, e a sexualidade são questões centrais da teoria feminista, visto que o conceito de “corpo” constitui uma chave para compreensão do domínio patriarcal e da construção de uma identidade feminina. É necessário compreender como os sistemas de exploração se apropriam do corpo feminino para implementar as relações de poder.

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero,
classe e raça, e a origem da caça às bruxas

A caça às bruxas aparece como o maior evento de disciplinamento dos corpos que a história da humanidade já presenciou. O poder não está desconectado das relações socioeconômicas. É importante identificar qual a fonte do poder e como ele se desdobra. Silvia Federici demonstra como, dentro do capitalismo, o corpo para as mulheres tem a mesma significação da fábrica para os homens assalariados: um terreno de exploração e resistência. O corpo é um meio de reprodução da força de trabalho e acumulação. Aqui, o corpo não é identificado com a esfera do privado.

O capitalismo não está somente ligado ao sexismo, mas também ao racismo, já que explora sujeitos coloniais, descendentes de escravos africanos e imigrantes, para se fundar enquanto sistema. Há uma relação direta entre trabalho assalariado e escravidão.

Logo, a autora nos demonstra que não é possível associar o capitalismo com qualquer forma de libertação. O capitalismo não se expandiu porque supria necessidades emergentes, mas sim porque construiu uma rede de desigualdade para reproduzir-se. Esse processo desenvolve-se até os dias atuais.

Este assunto é também desenvolvido por Ângela Davis em sua obra *Mulheres, raça e classe*, que expõe como as diversas opressões como racismo, sexismo e exploração de classe se entrecruzam e se combinam. Davis enfatiza a necessidade de compreensão das dimensões das relações raciais e de gênero para que se possa pôr fim às desigualdades sociais. Demonstra de forma explícita como racismo, desigualdade de gênero e de classe andam de mãos dadas na construção de um sistema social opressor.

A obra faz um apanhado histórico da situação de pessoas negras escravizadas no período pós-abolição nos Estados Unidos, a continuidade de práticas racistas durante a história e suas implicações, além de demonstrar como o movimento sufragista se relaciona com o

movimento antiescravagista. Porém o foco da obra se encontra na situação das mulheres negras, alocadas em uma tripla condição de exploração: mulheres, negras e trabalhadoras.

No contexto pós-abolicionista dos Estados Unidos, com a crescente indústria e trabalho assalariado, enquanto as mulheres brancas eram gradualmente excluídas do mercado de trabalho, por exercerem tarefas como costura e artesanatos de forma manual, tarefas estas que passaram a ser produzidas em larga escala pela indústria, as mulheres negras eram submetidas ao trabalho compulsório, tratadas como unidade de trabalho e produção. O ideal de feminilidade imposto pelo nascimento do capitalismo, em que as mulheres deviam exercer o papel da maternidade e serem donas de casa, não se aplicava às mulheres negras.

Foi diante deste cenário que mulheres negras e brancas passaram a lutar contra a escravidão. A luta antiescravagista prepara as mulheres para a militância contra a ordem patriarcal vigente e conseqüentemente, para o movimento sufragista. As mulheres passaram a acreditar que o acesso ao voto igualaria as condições de existência em relação aos homens. A identidade das mulheres sufragistas — em sua esmagadora maioria brancas e de classe média — não lhes permitia enxergar a real situação da mulher negra e trabalhadora.

Diante do exposto, observo que Davis nos aponta um cenário que demonstra claramente o que Silvia Federici retratará em sua obra: o capitalismo precisou fazer um recorte de raça, gênero e classe e subjugar as mulheres ao nível mais baixo da hierarquia social para se constituir enquanto sistema socioeconômico. A partir disto, início o diálogo entre as autoras.

1 A gênese do capitalismo, mulheres e a exploração do trabalho

Silvia Federici menciona que a única possibilidade de se compreender o papel das mulheres na crise do período feudal e o motivo pelo qual seu poder precisou ser destituído para que o capitalismo se consolidasse, é retornando às lutas do proletariado medieval. É importante ressaltar o fato de que a passagem do feudalismo ao capitalismo não se deu como uma evolução natural, mas sim uma resposta violenta a um gigantesco conflito social, que envolve principalmente a questão do trabalho. Logo, não representa uma forma mais elevada de vida social.

Só é possível compreender como a história das mulheres se conecta com a história do desenvolvimento capitalista a partir do momento que deixamos de ver somente o chão de fábrica, a luta de classes, e o trabalho assalariado, e passamos a enxergar também as relações e contradições de gênero que o capitalismo produziu em seu início.

Do século IX ao século XI, a palavra camponês era sinônimo de servo. Isso aconteceu porque entre os séculos V e VII, os senhores foram forçados a conceder família e pedaços de terra aos escravos, para conter fugas e rebeliões, ao mesmo tempo em que os camponeses livres — arruinados pela expansão do trabalho escravo — buscavam proteção dos senhores, mesmo a custo de sua independência. Mesmo não sendo sob boas condições de vida e trabalho, a servidão era melhor que a escravidão. Os servos desfrutavam de certa autonomia com o acesso à terra.

Nessa comunidade servil, as mulheres obedeciam à autoridade dos senhores, assim como os homens. A diferença é que, além da autoridade dos senhores, elas respondiam à autoridade dos maridos e pais, em segunda instância. Os senhores controlavam seu trabalho, conduta sexual, e decisões matrimoniais. As mulheres estavam menos subordinadas aos homens do que na sociedade capitalista, visto que o

trabalho no feudo era organizado com base na subsistência, e não na acumulação.

Na aldeia feudal não existia uma separação social entre a produção e bens e a reprodução da força de trabalho: todo trabalho contribuía para o sustento familiar. As mulheres trabalhavam nos campos, além de criar os filhos, cozinhar, lavar, fiar e manter a horta; suas atividades domésticas não eram desvalorizadas e não supunham relações sociais diferentes da dos homens, tal como ocorreria em breve na economia monetária, quando o trabalho doméstico deixou de ser visto como um verdadeiro trabalho (Federici, 2017, p. 52-53).

A situação das mulheres diante dos homens e diante do trabalho estava sempre definida pela situação e pelas lutas de suas comunidades contra os senhores feudais.

No fim do século XIV as formas de enfrentamento do campesinato contra os senhores feudais eram constantes. Havia várias revoltas contra regras e impostos abusivos, e fugas para feudos vizinhos com impostos menos abusivos e melhores condições de trabalho. Essas formas de resistência e luta eram comuns no feudo.

Esse processo de enfrentamento culminou em algumas vitórias e “privilégios”. Em muitas aldeias feudais os impostos foram fixados ou abolidos, prisões arbitrárias e punições foram regulamentadas, e o pagamento em dinheiro foi instituído, o que pode marcar o fim da servidão, mas dá início a uma profunda divisão social. Os camponeses mais abastados conseguiam empregar mão de obra de outros camponeses; os menos abastados, que possuíam somente o necessário à sua própria subsistência, muitas vezes não conseguiam pagar suas dívidas em dinheiro e perdiam suas terras “e parte do campesinato sofreu um processo de proletarianização” (Federici, 2017, p. 61).

As mulheres em geral foram afetadas de modo muito negativo com a falta do acesso à propriedade e à renda, e no fim do século XIII

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero,
classe e raça, e a origem da caça às bruxas

eram extremamente numerosas entre o movimento de êxodo do campo. Nas cidades, vivam em condições de extrema pobreza.

Aqui, a maioria vivia em condições de pobreza, fazendo trabalhos mal pagos como servas, vendedoras ambulantes, comerciantes (muitas vezes multadas por não terem licença), fiandeiras, membros de guildas menores e prostitutas. No entanto, a vida nos centros urbanos, entre a parte mais combativa da população medieval, dava-lhes uma nova autonomia social. As leis da cidade não libertavam as mulheres; poucas podiam arcar com os custos da “liberdade cidadina”, como eram chamados os privilégios ligados à vida na cidade. Porém, na cidade, a subordinação das mulheres à tutela masculina era menor, pois agora podiam viver sozinhas ou como chefes de família com seus filhos, ou podiam formar novas comunidades, frequentemente compartilhando a moradia com outras mulheres. Embora geralmente fossem os membros mais pobres da sociedade urbana, com o tempo as mulheres ganharam acesso a muitas ocupações que posteriormente seriam consideradas trabalhos masculinos (Federici, 2017, p. 63-64).

A crescente autonomia das mulheres nesse período da história trouxe consigo a repreensão de seu modo de vida por parte do clero. Seu modo de vida era considerado indisciplinado, e elas passaram a ser alvo de perseguição da igreja, juntamente aos movimentos heréticos, que buscavam criar uma sociedade nova com base em uma reinterpretação dos preceitos religiosos, e tiveram papel fundamental na luta antifeudal. “Os hereges eram queimados aos milhares na fogueira e, para erradicar sua presença, o papa criou uma das instituições mais perversas jamais conhecidas na história da repressão estatal: a Santa Inquisição” (Federici, 2017, p. 69).

O movimento herege se caracterizou por uma forte orientação social e política e denunciava à população todo tipo de abuso, injustiça social e acumulação de riquezas por parte da igreja. Esta, por sua vez, acusava de heresia (dentro e fora do próprio movimento herege), qualquer forma de insubordinação política ou social.

O movimento herético em geral, ofereceu uma posição social elevada às mulheres; estas eram tratadas como iguais. A presença das mulheres nesses movimentos influencia a revolução sexual que ocorreu em seu interior. As mulheres tinham controle sobre sua função reprodutiva, e isso não era algo alheio ao conhecimento da igreja. A igreja via essa prática com certa benevolência na Alta Idade Média, especificamente por razões econômicas.

Somente quando este controle passa a ameaçar as bases econômicas e sociais, em uma crise da força de trabalho produzida pela Peste Bubônica, é que os aspectos sexuais e reprodutivos da heresia adquirem atenção central por parte da igreja. “Coincidindo com este processo, que marcou a transição da perseguição à heresia para a caça às bruxas, a figura do herege se tornou, cada vez mais, a de uma mulher” (Federici, 2017, p. 86). E é nesse momento histórico que a figura da bruxa se torna um grande alvo de perseguição,

A escassez da mão de obra causada pela Peste fomentou a modificação das relações de poder em benefício das classes menos favorecidas. Quando o cenário não era de falta de trabalhadores, a ordem vigente era facilmente mantida sob as ameaças de expulsão das terras. Com a abundância de terras sem trabalhadores, causada pela dizimação da população, o poder de decisão se centra nas mãos dos camponeses.

Nesse momento os camponeses conseguem ditar as condições sob as quais trabalharão. Seu trabalho é agora de alta procura. Somente pelos trabalhadores é estipulado por quanto, como e quando vão trabalhar. É um momento de vitória para a classe trabalhadora. Os salários dos trabalhadores atingiram níveis nunca vistos antes, “e estes níveis salariais alcançavam também as mulheres, já que a diferença entre a renda feminina e a masculina havia diminuído drasticamente nos momentos da Peste Negra” (Federici, 2017, p. 102).

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero,
classe e raça, e a origem da caça às bruxas

O desenvolvimento do capitalismo foi uma das respostas à crise do feudalismo. Com os trabalhadores em posição de vantagem, o feudalismo não podia se manter. Segundo a autora, a ideia de que o feudalismo “evoluiu” do capitalismo é por si só uma ideia equivocada, já que pressupõe que evolução significa algo melhor ou superior. Além disso, os salários elevados na crise feudal excluem a possibilidade de acumulação de riqueza capitalista. Para que ele funcione, não é o povo que deve estar em posição de vantagem.

O capitalismo se institui a partir da violência, do roubo, da escravização de povos. Quando Marx institui o termo “acumulação primitiva” para descrever a reestruturação social que decorreu a partir da crise da acumulação no feudalismo, ele parte do ponto de vista somente do trabalhador assalariado do chão de fábrica, que seria a base do processo revolucionário. Em suma, seu conceito de acumulação significa a acumulação anterior de trabalho e capital, e designa “a dissociação entre trabalhadores e meios de produção” (Federici, 2017, p. 117), como a fonte de riqueza do capitalismo.

Em toda sua obra, Marx não faz referência à caça às bruxas, nem à posição social das mulheres naquele momento histórico. A análise da autora, ao contrário de Marx, vai defender que: a formação do proletariado não se deve somente à escravização de povos da América e África e da expropriação do campesinato europeu de suas terras; a acumulação sujeitou as mulheres à reprodução da força de trabalho retirou-lhes poder; a acumulação primitiva não foi só de trabalho e capital, mas foi acumulação de divisões que fragmentaram a classe trabalhadora como um todo; a ascensão do capitalismo não foi um progresso histórico, mas criou outras formas de escravidão.

Definindo melhor o processo de acumulação do capitalismo:

[...] a acumulação primitiva consistiu uma imensa acumulação de força de trabalho — “trabalho morto” na forma de bens roubados, e “trabalho

vivo”, na forma de seres humanos postos à disposição para sua exploração — colocada em prática numa escala nunca antes igualada na história (Federici, 2017, p. 121).

2 Divisão sexual do trabalho, controle dos corpos e escravidão

Para entender a história das mulheres e como o capitalismo se apropriou de seu trabalho e de seus corpos, é necessário entender o processo da privatização da terra e a Revolução dos preços, para interconectarmos essa história com o ataque contra as mulheres, que resulta na nova ordem patriarcal.

Desde o início do capitalismo na Europa, foram dois fenômenos os principais responsáveis pela pauperização da classe trabalhadora: a guerra e a privatização da terra. A guerra e a reforma religiosa são formas de expropriação de terras. As da igreja foram confiscadas durante a Reforma, o que fez com que a classe alta expropriasse, de forma massiva, os trabalhadores de suas terras.

Os cercamentos — entendidos como um grande conjunto estratégico que visava a eliminação do uso comum da terra e a expansão das propriedades dos fazendeiros ricos — só findaram no século XVIII. Todo esse processo resultou na grande reserva de produtos e alimentos para exportação, mas aumentou a fome entre a população pobre; processo que se reflete até os dias atuais. Foi uma perda grande e em diferentes escalas para o campesinato, já que além de espaço de trabalho e sobrevivência, era um espaço de sociabilidade; e em especial, para as mulheres, que, “tendo menos direitos sobre a terra e menos poder social, eram mais dependentes das terras comunais para a subsistência, a autonomia e a sociabilidade” (Federici, 2017, p. 138).

A situação das mulheres foi debilitada de forma muito específica: os jovens abandonavam suas casas para se unir aos trabalhadores itinerantes, ou aos vagabundos, não havia terra para cultivo ou criação de

animais; como as mulheres não contavam mais com as terras ou o apoio dos filhos, e muitas vezes dos maridos, estavam abandonadas à própria sorte, vivendo à base de furtos ou atraso de dívidas. Algo que está “bem documentado nos escritos sobre a caça às bruxas. Eles mostram que as discussões relacionadas aos pedidos de ajuda, à entrada de animais sem autorização em propriedades alheias e à inadimplência de aluguéis estavam por trás de muitas acusações” (Federici, 2017, p. 139).

A expropriação de terras também tem maior efeito sobre as mulheres porque é mais difícil para elas se exporem à vida de trabalhadoras migrantes, ou “vagabundas”, pois, diferentemente dos homens a exposição à violência masculina nas ruas é um fator importante. Por este motivo, assim que começaram a acontecer as revoltas, as resistências e os motins contra os cercamentos, as mulheres estavam presentes, mesmo sob ameaças de punições (o que antes não era algo comum, pois as mulheres estavam sob proteção legal de seus maridos; era como se elas estivessem acima da lei).

O ponto mais importante para se entender o domínio patriarcal e a posição social à qual as mulheres foram submetidas, é o fato de que, exatamente no momento em que o trabalho era absolutamente desvalorizado, as mulheres foram confinadas ao trabalho reprodutivo. A economia de subsistência não mais existia, e a monetização do trabalho definiu como atividade criadora de valor, somente aquela que produzia bens e materiais para o mercado, ou seja, aquilo que era produzido para o uso. Logo, a atividade reprodutiva passa a ser um não-trabalho.

Cabe lembrar que a questão ultrapassa as fronteiras, Angela Davis, por exemplo, nos mostra que também no contexto estadunidense no início do século XIX, a crescente industrialização tornou o trabalho feminino da esfera doméstica, antes considerado trabalho produtivo e essencial, em algo obsoleto. O capitalismo industrial minou a condição social das mulheres e corroborou, só que de maneira subvertida, a ideia

de que o espaço que a mulher deve ocupar é o da casa e da família. A economia deixa de se centrar na casa e se torna domínio da indústria. É um ciclo que se iniciou na Idade Média e se repete ao longo de todo o desenvolvimento capitalista.

A divisão sexual do trabalho que emergiu daí não apenas sujeitou as mulheres ao trabalho reprodutivo, mas também aumentou sua dependência, permitindo que o Estado e os empregadores usassem o salário masculino como instrumento para comandar o trabalho das mulheres. Dessa forma, a separação efetuada entre a produção de mercadorias e a reprodução da força de trabalho também tornou possível o desenvolvimento de um uso especificamente capitalista do salário e dos mercados como meios para acumulação de trabalho não remunerado (Federici, 2017, p. 145-146).

A monetização do trabalho significou a degradação social das mulheres, desvalorização do trabalho reprodutivo e da força de trabalho. Os trabalhadores podiam agora ser despedidos e abandonados, sem nenhuma conexão às terras, quando o trabalho não é produtivo o suficiente, além de abrir espaço à diminuição dos salários, que ditavam sob quais condições os trabalhadores seriam explorados.

Um novo processo de proletarização aconteceu na Europa na alta Idade Média: com a circulação dos metais nobres os preços dos alimentos dispararam e isso afeta, principalmente, os trabalhadores que não possuem mais terra. O que era anteriormente produzido, agora precisa ser comprado. O novo sistema de mercado estimula a importação e a exportação e enquanto os produtores acumulam e estocam bens e alimentos, a maior parte da população morre de fome. Nesse momento, além de os salários caírem em porcentagem, também perdem seu poder de compra. A classe trabalhadora foi exponencialmente empobrecida.

O colapso do salário foi especialmente desastroso para as mulheres. No século XIV, as mulheres recebiam metade da remuneração

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero,
classe e raça, e a origem da caça às bruxas

de um homem para realizar a mesma tarefa; mas, em meados do século XVI, estavam recebendo apenas um terço do salário masculino (que já se encontrava reduzido) e não podiam mais se manter com o trabalho assalariado, nem na agricultura, nem no setor manufatureiro, um fato que, sem dúvida, é responsável pela gigantesca expansão da prostituição nesse período (Federici, 2017, p. 151).

A ascensão do capitalismo não só piora as condições de vida das mulheres em subsistência e trabalho, como também mantém o controle sobre seus corpos e é o grande responsável por uma forma absoluta de degradação e sujeição, que é a prostituição. O capitalismo degrada a vida das mulheres em todas as instâncias.

A transição para o capitalismo inaugurou um período tão massivo de fome para os trabalhadores da Europa que alguns agricultores do nordeste da Itália acreditavam que as bruxas vagavam a noite pelos campos para se alimentar de seu gado. Foi um período de fome tão intensa que a maioria das pessoas também acreditava que “os pobres vendiam sua alma para o diabo para que ele lhes ajudasse a conseguir alimentos” (Federici, 2017, p. 155). A pobreza e a fome se voltavam de diferentes formas contra algumas minorias sociais.

Por serem as mais afetadas pelas baixas dos salários e os altos preços, muitas vezes eram as mulheres quem lideravam revoltas e motins por comida. Dessa forma, o período latente de fome causado pelo surgimento do capitalismo se conecta com a acusação da existência do místico, do desconhecido e do mal, que se personificava, muitas vezes, na figura do feminino, ou da bruxa.

É importante estabelecermos a forma como esse contexto na Europa se conecta com o contexto da colonização e escravização de povos nas Colônias, que vamos tratar mais adiante. A invasão colonial europeia trouxe morte à América. A população nativa indígena diminuiu

exponencialmente no século posterior à conquista, devido às doenças, expulsão, assassinatos e escravização.

Essa crise populacional posterior à Peste na Europa transformou a reprodução e o crescimento populacional em assuntos de Estado. Este foi um dos aspectos da caça às Bruxas: o Estado precisou quebrar o controle feminino sobre a reprodução e regular a procriação nesse momento de crise. Como cita a autora, não é mera coincidência que nesse exato momento o Estado introduza punições severas para castigar mulheres que ele mesmo considere culpadas de crimes reprodutivos.

A Reforma Protestante reitera a preocupação com a diminuição do crescimento populacional. “Rejeitando a tradicional exaltação cristã da castidade, os reformadores valorizavam o casamento, a sexualidade e até mesmo as mulheres, por sua capacidade reprodutiva” (Federici, 2017, p. 171). Neste momento a família enquanto instituição tem importância fundamental, já que assegura a reprodução da força de trabalho e a transmissão da propriedade privada. Simultaneamente, o Estado passa a supervisionar a vida familiar, a procriação e a sexualidade da população.

O Estado lança uma guerra contra as mulheres com vistas à quebra de seu controle sobre seus corpos e seu controle reprodutivo. O grande elemento dessa guerra foi a caça às Bruxas, que perseguiu mulheres e impôs penas severas (principalmente diferentes penas de morte) à diferentes formas de contracepção, aborto e infanticídio; mesmo quando as mulheres não tinham culpa alguma.

As mulheres eram vigiadas e inspecionadas de todas as formas imagináveis; por meio de sistemas de espionagem e penalidades a mulheres grávidas e solteiras, penalidades a mulheres que davam à luz a filhos natimortos, vigilância e delação por parte das parteiras, que o Estado fez de espãs, sob penalidade de suspensão da prática, e vigilância das práticas sexuais das mulheres em geral.

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero,
classe e raça, e a origem da caça às bruxas

O resultado destas políticas, que duraram duzentos anos (as mulheres continuavam sendo executadas na Europa por infanticídio no final do século XVIII), foi o confinamento das mulheres à procriação. Enquanto na Idade Média elas podiam usar métodos contraceptivos e haviam exercido um controle indiscutível sobre o parto, a partir de agora seus úteros se transformaram em território político, controlados pelos homens e pelo Estado: a procriação foi colocada diretamente a serviço da acumulação capitalista (Federici, 2017, p. 178).

Na América, após o fim do tráfico de escravos, as mulheres negras foram forçadas pelos senhores a reproduzir a força de trabalho. É importante citar esta semelhança e também a gritante diferença que separa as mulheres negras, das mulheres europeias: as escravas eram expostas diretamente a agressões sexuais e tinham seus filhos arrancados de si para serem vendidos às famílias às quais prestariam serviço posteriormente.

Segundo Angela Davis em *Mulheres, raça e classe*, a capacidade reprodutiva das mulheres negras passou a ser valorizada a partir do momento em que o tráfico internacional de escravos foi proibido. Para repor a mão de obra escrava, que não podia mais ser importada, os senhores precisavam que as escravas em sua posse fossem férteis. Seus úteros, assim como sua própria mão de obra, estavam a serviço da economia.

As escravas eram reprodutoras, e não mães. Mais uma vez, o ideal de maternidade do século XIX não se aplicava a elas. Elas eram “apenas instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava” (Davis, 2016, p. 19). Suas crianças eram retiradas e não tinham nenhum direito legal sobre elas. Assim como as mães, as crianças escravas poderiam ser vendidas em qualquer idade.

Davis expõe que assim como às mulheres negras não se estendiam os ideais de feminilidade e de maternidade, aos homens negros não se

estendia a supremacia masculina e o ideal de chefe de família, já que toda a família — homens, mulheres e crianças — eram provedores para os seus senhores. Só se diferenciavam homens de mulheres quando se falava de reprodução da mão de obra, e de punições, pois além de açoitadas e mutiladas (como os homens), as mulheres podiam ser estupradas.

As mulheres e as crianças eram tão empregadas no trabalho escravo quando os homens porque seu custo de manutenção é muito menor que o custo de um homem adulto. Logo, os senhores reduziam substancialmente os custos com mão de obra, empregando mulheres e crianças.

O ideal de feminilidade, tão presente no período de industrialização dos Estados Unidos, produzia uma dicotomia que criava um abismo entre mulheres negras e brancas: enquanto as atividades têxteis e artesanais das mulheres brancas se tornaram obsoletas pelos maquinários que produziam em larga escala nas fábricas, e à elas era relegada a esfera privada da vida, o domínio da casa e da família, juntamente com a ideia de mãe e dona de casa, às mulheres negras sobrava o trabalho compulsório; não se aplicava à elas os novos papéis sociais ou a divisão sexual do trabalho. A comunidade escrava estava muito longe dos novos papéis dominantes da nova ideologia exposta por Federici e presente na Europa.

Mas, por conseguinte, em ambos os casos se transforma o corpo feminino em terreno de trabalho, em maquinário de exploração e reprodução da força trabalhista, completamente fora do controle de suas próprias donas. A reprodução e a procriação deixam de ser um aspecto puramente biológico e se torna interesse público, na esfera pública da vida, visto que o Estado teve que recorrer à coerção para aumentar a força de trabalho. As mulheres foram alienadas de seus corpos e do fruto de seu trabalho.

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero,
classe e raça, e a origem da caça às bruxas

O controle do Estado sobre a reprodução tem consequências diretas na organização capitalista do trabalho. Ao negar às mulheres o controle sobre seus corpos e ao criminalizar a contracepção, o Estado subjuga a maternidade à condição de trabalho forçado e as mulheres ao trabalho “improdutivo”, ou trabalho doméstico. Na nova divisão sexual do trabalho exposta por Federici, a mulher se reduz a máquina de reprodução para o Estado.

Na Baixa Idade Média, as mulheres haviam perdido espaço em vários tipos de trabalho na esfera pública, e ganhava espaço a ideia de que as mulheres deviam se dedicar às tarefas domésticas e ajudarem seus maridos; todo e qualquer trabalho que se originasse de mulheres não possuía valor, mesmo sendo trabalho voltado pro espaço externo da casa e da família, como por exemplo, um pequeno serviço prestado à um conhecido ou desconhecido. Todo trabalho feminino foi reduzido a “não trabalho”. Trabalho feminino era não produtivo e trabalho masculino era produtivo.

Já as mulheres negras são inseridas na esfera do trabalho de forma coercitiva. Como expõe Davis, no período escravista na América, este fato é um reflexo dos primeiros anos de escravidão, onde o corpo feminino era tomado como unidade de trabalho. As mulheres negras eram submetidas ao trabalho forçoso, eram unidades de trabalho lucrativas. Ao contrário do que se acredita pela difundida ideia da trabalhadora doméstica negra, da ama de leite, da arrumadeira, as mulheres escravas eram predominantemente trabalhadoras agrícolas.

Ao passo que todo trabalho feminino se transformava em “trabalho doméstico” na Europa, a instituição do casamento se tornava uma espécie de meta de vida a ser atingido por todas as mulheres. A ideia de que era impossível às mulheres sobreviverem sozinhas era difundida. “Somada à expropriação de terras, essa perda de poder com relação ao trabalho assalariado levou à massificação da prostituição” (Federici, 2017,

p. 184). A prostituição se tornou meio de subsistência de uma parte massiva das mulheres no fim da Idade Média, e com isso, sua aceitação desaparece. Primeiro, a prostituição sofre algumas represálias e restrições, e depois, é totalmente criminalizada. Nos deparamos com um cenário onde o Estado cria uma situação de exclusão das mulheres da esfera do trabalho socialmente reconhecido, e depois reprende suas consequências.

Paralelamente a isso, outro aspecto importante da escravidão segundo Angela Davis é a forma como a família negra foi definida. Se por um lado, Na Europa, o casamento era um ideal a ser atingido, no período escravista dos Estados Unidos, famílias inteiras eram separadas. Os registros de nascimento das crianças filhas de escravos possuíam somente o nome da mãe e omitiam o do pai; muitas das crianças eram filhas dos próprios senhores. A família negra se tornou matriarcal pela privação da figura masculina e paterna que escravidão exigia como condição para se manter. No Sul escravista dos Estados Unidos, a criança herdava da mãe a condição de escrava. As mulheres negras desenvolveram uma autossuficiência coagidas pela necessidade.

Enquanto o capitalismo construía, de um lado (o lado branco), a ideia de uma família nuclear, centrada em valores cristãos e na divisão sexual do trabalho, do outro lado (o lado negro), forçava a separação de famílias inteiras por meio da venda de escravos.

É verdade que a vida doméstica tinha uma imensa importância na vida social de escravas e escravos, já que lhes propiciava o único espaço em que podiam vivenciar verdadeiramente suas experiências como seres humanos. Por isso — e porque, assim como seus companheiros, também eram trabalhadoras —, as mulheres negras não eram diminuídas por suas funções domésticas, tal como acontecia com as mulheres brancas. Ao contrário dessas, aquelas não podiam ser tratadas como meras “donas de casa” (Davis, 2016, p. 29).

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero,
classe e raça, e a origem da caça às bruxas

Segundo Davis, o trabalho doméstico para a comunidade escrava, ao contrário do que significou para as pessoas brancas, se torna um espaço de autonomia; é um trabalho significativo, que não é reivindicado pelo opressor.

De um lado, as mulheres negras sustentavam a desigualdade, por serem atravessadas pela intersecção das opressões, e de outro, sustentavam a igualdade em meio à opressão, quanto a seu papel dentro de seus lares. As mulheres resistiam de forma combativa. Resistiam contra os abusos sexuais e na tentativa de proteger suas famílias e suas crianças.

Vale repetir: as mulheres negras eram iguais a seus companheiros na opressão que sofriam; eram socialmente iguais a eles no interior da comunidade escrava; e resistiam à escravidão com o mesmo ardor que eles. Essa era uma das grandes ironias do sistema escravagista: por meio da submissão das mulheres à exploração mais cruel possível, exploração esta que não fazia distinção de sexo, criavam-se as bases sobre as quais as mulheres negras não apenas afirmavam sua condição de igualdade em suas relações sociais, como também expressavam essa igualdade em atos de resistência. Essa deve ter sido uma terrível descoberta para os proprietários de escravos, pois aparentemente eles tentavam quebrar essa cadeia de igualdade por meio da repressão particularmente brutal que reservavam às mulheres. Mais uma vez, é importante lembrar que os castigos infligidos a eles ultrapassavam em intensidade aqueles impostos aos homens, uma vez que não eram apenas açoitadas e mutiladas, mas também estupradas (Davis, 2016, p. 35-36).

De acordo com Davis, o estupro na comunidade escrava, cumpre uma função assim como cumpriu na sociedade Europeia pré-capitalista denunciada por Federici: era uma arma de dominação. Com o estupro, forja-se uma arma massiva de terror; coloca, nesse caso, as mulheres negras em seu devido lugar. O estupro não era apenas uma expressão dos vis impulsos sexuais dos proprietários de escravos. Era um modo de tentar quebrar a resistência feminina e lembrar as mulheres escravas de sua condição de fêmeas e reprodutoras.

Na Europa pré-capitalista as prostitutas sofriam várias formas cruéis de reprimendas; flagelos, torturas, humilhações públicas, violência sexual e prisões. A criminalização da prostituição e a exclusão das mulheres da esfera do trabalho socialmente aceito estão intrinsecamente relacionados à ascensão da família enquanto lugar produtivo da força de trabalho, ou seja, como lugar que reproduz os trabalhadores para o Estado e que guarda a figura da dona de casa. “Ademais, a criminalização da prostituição — que castigou a mulher, mas quase não teve efeitos sobre seus clientes homens — reforçou o poder masculino” (Federici, 2017, p. 197).

A autora nomeia a nova divisão sexual do trabalho de “apropriação primitiva”, onde as mulheres se tornam bens comuns, já que seu trabalho agora é visto como uma espécie de recurso natural. Essa nova divisão oculta as mulheres enquanto trabalhadoras e dá aos homens livre acesso a seus corpos. “Com sua expulsão dos ofícios e a desvalorização do trabalho reprodutivo, a pobreza foi feminilizada” (Federici, 2017, p. 191). O ponto importante, que não podemos deixar escapar ao nosso entendimento, é que a subordinação das mulheres aos homens cresce de maneira exponencial, já que seu acesso à terra lhes foi negado e seu trabalho foi definido com não-trabalho, e é agora de livre acesso.

Outra questão essencial é a dominação patriarcal sobre o salário, que envolve diretamente a família e sua forma no fim da Idade Média. A família se torna instituição política, onde o marido torna-se representante do Estado, fazendo valer sua autoridade sobre as classes subordinadas, que são a mulher e os filhos. Alguns tipos de trabalhadores, como comerciantes, e trabalhadores da indústria artesanal, levavam sua ocupação trabalhista para casa, e muitas vezes, suas mulheres eram encarregadas desse trabalho excedente, mesmo que não recebessem por ele.

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero,
classe e raça, e a origem da caça às bruxas

Comumente, o marido recebia o salário da mulher em diferentes contextos. Uma trabalhadora recém-casada também tinha o seu salário direcionado ao marido. Simultaneamente, o trabalho doméstico nesta época estava, de certa forma, limitado. As mulheres eram encarregadas dos afazeres da casa e do cuidado com a família, mas precisavam sobreviver, logo, exerciam inúmeras funções e serviços.

O modelo de família tão valorizado pelo capitalismo atual só teve início no século XIX “como resposta ao primeiro ciclo intenso de lutas contra o trabalho industrial” (Federici, 2017, p. 195), onde o trabalho reprodutivo e os afazeres domésticos viraram quase uma regra para as mulheres, e a limitação da empregabilidade de mulheres e crianças nas fábricas foi crescente.

Agora falemos do novo modelo ideal de feminilidade que surgiu a partir do século XVII. Para que surgisse o novo modelo de mulher e esposa ideal, foi necessário que o Estado empreendesse uma guerra histórica contra as mulheres. O processo de degradação social durou séculos. Perderam direito ao trabalho, direitos básicos sociais como andar desacompanhadas na rua, falar por si mesmas ou morarem sozinhas.

As mulheres eram acusadas de serem emocionais demais, desbocadas e desobedientes; não tinham direito à fala. Novas leis e regulamentações de tortura foram, por toda parte na Europa, instituídas a fim de controlar o comportamento das mulheres em todos os ambientes,

Na Europa da Era da Razão, eram colocadas focinheiras nas mulheres acusadas de serem desbocadas, como se fossem cães, e elas eram exibidas pelas ruas; as prostitutas eram açoitadas ou enjauladas e submetidas a simulações de afogamentos, ao passo que se instaurava a pena de morte para mulheres condenadas por adultério. [...] No caso das mulheres europeias, foi a caça às bruxas que exerceu o papel principal na construção de sua nova função social e na degradação de sua identidade social (Federici, 2017, p. 203).

Esse enorme processo de terrorismo e tortura por parte do Estado, essa derrota histórica, foi a grande responsável pelo novo modelo de feminilidade ao qual nos referimos: desaparece a ideia da mulher insubordinada, puta, bruxa, demoníaca, mandona, desbocada (ideia essa que foi difundida somente para que sua derrota acontecesse), e surge em seu lugar a ideia da mãe de família, cuidadora, passiva e esposa ideal. As mulheres passaram a ser retratadas como seres morais e castos, possuidoras do instinto materno. Essa ideia assegura que as mulheres permaneçam exatamente onde elas estão. Na esfera privada da vida.

2.1 *Escravidão de povos, colonização, trabalho e racismo*

A colonização e escravidão dos povos negros e ameríndios reabriu as portas do mercado europeu. Uma parte muito importante do desenvolvimento capitalista se apoia no trabalho não remunerado dos escravos nas *plantations*, que aumentou a exportação e, junto com a mineração de ouro e prata, girou o mercado europeu. Paralelamente ao crescimento da escravidão, crescia também a força de trabalho assalariada europeia.

Com a expansão do mercado e da economia da Europa, mais mão de obra assalariada era necessária, e mais escravos precisavam trabalhar, nas *plantations* para atender a demanda do mercado do outro lado do mundo. Esses dois tipos de trabalhadores estavam interconectados pela exploração massiva que sofriam — em diferentes níveis —, e cada vez mais, tornavam o trabalho assalariado dependente da escravidão; da mesma forma como dependente do trabalho feminino não remunerado.

A Conquista e o

[...] tráfico de escravos foi uma desgraça histórica para os trabalhadores europeus. Como vimos, a escravidão (bem como a caça às bruxas) foi um imenso laboratório para experimentação de métodos de controle do trabalho que logo foram importados à Europa. A escravidão afetou também os salários e a situação legal dos trabalhadores europeus: não

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero,
classe e raça, e a origem da caça às bruxas

pode ser coincidência que foi só quando terminou a escravidão que os salários na Europa aumentaram consideravelmente e os trabalhadores europeus conquistaram o direito de se organizar (Federici, 2017, p. 209-210).

A Conquista do Novo Mundo trouxe consigo rumores de uma terra milagrosa, próspera, de liberdade, e de coletividade, como nas terras comunais, já extintas. A poucas pessoas foram permitidas a migração à América, devido ao medo de uma suposta colaboração dos imigrantes com a população local. O que os conquistadores precisavam era escravizar os povos, e não que a população europeia cooperasse com eles. Logo, a migração e as embarcações foram muito bem vigiadas.

Algumas pessoas fugiram para viver com os indígenas, foram pegos e executados como traidores. Uma parte do proletariado europeu era enviada ao Novo Mundo para cumprir uma pena de “servidão por dívida”, e trabalhavam lado a lado aos escravos africanos. A hostilidade desses servos pelos seus senhores era tão grande quanto a dos escravos, e juntos, eram vistos como um grupo perigoso. Muitos servos foram pegos juntos aos escravos em planos de conspiração; e os senhores, ao perceberem o constante perigo de rebeliões, iniciaram um processo de hierarquia racial.

Foram aprovadas leis que privaram os africanos de direitos civis que, anteriormente, lhes haviam sido concedidos, como a cidadania, o direito de portar armas e o direito de fazer declarações ou de buscar ressarcimentos perante um tribunal pelos danos que pudessem sofrer. O momento decisivo ocorreu quando a escravidão foi transformada em condição hereditária e foi dado aos senhores de escravos o direito de espancá-los e matá-los. Além disso, os casamentos entre negros e brancos foram proibidos. Mais tarde, depois da Guerra de Independência dos Estados Unidos, a servidão dos brancos por dívidas, considerada um vestígio do domínio inglês, foi eliminada (Federici, 2017, p. 214).

Dessa forma, a sociedade se torna majoritariamente escravista. A solidariedade e empatia entre pessoas negras e brancas desaparecem. Essa é uma peça central para concluir o que parece ser um projeto de escravização nas Colônias.

O racismo foi um processo imposto e regulamentado. Relações íntimas entre negros e brancos eram absolutamente proibidas. Muitas mulheres brancas provindas de famílias de baixa renda eram enviadas às colônias para cumprir pena de servidão por dívida. Muitas constituíam família e geravam filhos de homens negros. Seus filhos eram retirados e escravizados pelo resto de suas vidas. A legislação sobre as relações interétnicas foi tão ferrenha que conseguiu reviver, em um momento em que a caça às bruxas se enfraquecia na Europa, “os tabus que rodeavam as bruxas e os demônios negros” (Federici, 2017, p. 218).

Foram separados índios, negros, mulatos e demais mestiços da população branca, e a raça se tornou um fator-chave na transmissão da propriedade. Aos homens das tribos indígenas colonizadas foram passados ensinamentos sobre a superioridade masculina, o valor da propriedade, e como castigar mulheres e filhos.

Até a abolição total do tráfico de escravos, homens e mulheres estavam sujeitos ao mesmo grau de exploração. As mulheres trabalhavam nos campos tanto quanto os homens, e estavam sujeitas ao mesmo nível de punições, mesmo quando estavam grávidas. Na escravidão, as mulheres compartilhavam com os homens um duro grau de igualdade, quando se fala de trabalho. Porém, quando falamos de forma de tratamento, as mulheres recebiam menos comida, estavam sujeitas a abusos sexuais e muitas vezes perdiam seus filhos em seus ventres, devido aos castigos físicos.

No que dizia respeito ao trabalho, segundo a obra de Davis (2016, p. 19),

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero,
classe e raça, e a origem da caça às bruxas

[...] a força e a produtividade sob ameaça do açoite eram mais relevantes do que questões relativas ao sexo. Nesse sentido, a opressão das mulheres era idêntica à dos homens. Mas as mulheres também sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas.

Silvia Federici expõe que no Caribe e nos Estados Unidos, quando o comércio de escravos foi abolido, instituiu-se uma nova política de criação de escravos e as mulheres escravas passaram a ter seus hábitos reprodutivos totalmente controlados. No entanto, essa política fracassou devido a resistência das mulheres em recuperar o controle de seus corpos, quando se recusavam a procriar.

As mulheres escravas também tentaram recuperar sua autonomia no campo econômico, produziam nos pequenos espaços de terra que podiam viver e cultivar (as chamadas “roças”) para que pudessem se sustentar. Muitas vezes esses pequenos cultivos eram vendidos no mercado. No Caribe, as mulheres escravas foram construindo para si um pequeno espaço dentro da economia vigente na escravidão.

Apesar da legislação que tentava evitar com que as mulheres vendessem seus cultivos no mercado, as mulheres continuaram expandindo suas atividades de tal modo que basicamente detinham o monopólio do mercado nas ilhas caribenhas, fomentando o processo de emancipação da escravidão, antes mesmo de seu fim oficial. “Não é de se surpreender que elas fossem vistas como o coração da comunidade escrava” (Federici, 2017, p. 230).

No período pós-abolicionista exposto por Angela Davis, nas fábricas têxteis dos Estados Unidos, no início do século XIX, as mulheres eram a maioria da mão de obra operária. A maioria delas estava na faixa

etária de 15 a 30 anos, viviam em alojamentos comandados e vigiados por mulheres mais velhas, submetidas a rígidas regras de conduta e jornadas de trabalho de até dezesseis horas por dia. As condições dos seus alojamentos eram desumanas e lhes causavam inúmeras doenças e desconfortos.

Essas mulheres eram filhas de agricultores locais recrutadas para o trabalho industrial. Nos anos 1840, muitas imigrantes passam a fazer parte dessa mão de obra, e, diferentemente das filhas dos agricultores locais, não possuíam terras e não tinham com quem contar. Com a piora gradual das condições de trabalho, essas mulheres, unidas, formavam a militância operária dos Estados Unidos. O que a Europa Medieval e os Estados Unidos do século XIX têm em comum é a ardente necessidade de uma revolta organizada por parte dos trabalhadores e principalmente, das mulheres.

Após o longo período de escravidão, na segunda metade do século XIX, uma maioria esmagadora de mulheres negras ainda realizava o mesmo tipo de serviço que realizavam em seu período de servidão. Trabalhavam na agricultura, nos serviços domésticos e em lavanderias. A escravidão foi abolida por lei, mas o racismo e o lugar do negro não foram questões de primeira ordem em uma sociedade escravocrata. A mulher negra ficou sem lugar social, logo, se submetia ao mesmo tipo de trabalho em busca da subsistência.

Uma quantidade muito ínfima dessas mulheres conseguia trabalho na crescente indústria manufatureira, mas realizavam os trabalhos mais pesados, encaravam péssimas condições de trabalho, e pelos menores salários. Muitas continuavam trabalhando na terra de seus antigos proprietários que alegavam dívidas da época de sua servidão.

Paralelamente a essa situação, havia o sistema de contratação de pessoas encarceradas, que redesenhava o sistema escravocrata. Deter homens e mulheres negras virou um objetivo a ser cumprido, para que

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero, classe e raça, e a origem da caça às bruxas

sua mão de obra fosse cedida aos proprietários de terra como mão de obra gratuita. Esse sistema não diferenciava a mão de obra das mulheres da dos homens, e mais uma vez, as mulheres estavam suscetíveis aos abusos sexuais por parte dos homens brancos.

Desde a Reconstrução até o presente, as mulheres negras empregadas em funções domésticas consideraram o abuso sexual cometido pelo “homem da casa” como um dos maiores riscos de sua profissão. Por inúmeras vezes, foram vítimas de extorsão no trabalho sendo obrigadas a escolher entre a submissão sexual e a pobreza absoluta para si mesmas e para sua família (Davis, 2016, p. 99).

Logo, no período pós-escravidão, as mulheres estavam divididas entre o trabalho no campo, — muitas entregues pelo sistema carcerário — e o trabalho doméstico nas casas dos proprietários de terras. “Por quase um século, um número significativo de ex-escravas foi incapaz de escapar às tarefas domésticas” (Davis, 2016, p. 98). Além de lidar com as condições de trabalho, com as extensas jornadas, com os ínfimos salários, as mulheres tinham que lidar com seus abusadores (e com o descrédito da justiça!) que viviam sob o mesmo teto que elas mesmas.

Quase ao fim da primeira metade do século XX, existiam mercados (em uma configuração muito parecida com os mercados de leilões de escravos) onde mulheres negras se dirigiam na esperança de encontrar trabalho. As mulheres brancas frequentavam esses lugares para escolher mulheres negras que seriam suas serviçais.

Somente com a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, em um cenário onde as mulheres sustentaram a economia de guerra, é que o número de mulheres negras em trabalhos industriais aumentou. Muitas mulheres negras permaneciam presas aos trabalhos domésticos, mas o número de trabalhadoras na indústria dobrou.

Com a chegada do século XX, um casamento ideológico sólido uniu racismo e sexismo de uma nova maneira. A supremacia branca e a supremacia masculina, que sempre se cortejaram com facilidade,

estreitaram os laços e consolidaram abertamente o romance. Durante os primeiros anos do novo século, as ideias racistas ganharam influência como nunca. A atmosfera intelectual — mesmo nos círculos progressistas — parecia estar fatalmente contaminada por noções irracionais sobre a superioridade da raça anglo-saxã. Essa crescente promoção da propaganda racista era acompanhada por uma promoção igualmente acelerada de ideias que denotavam a inferioridade feminina (Davis, 2017, p. 127).

Como vimos, o capitalismo cria, em sua gênese, uma divisão sexual do trabalho, e uma divisão internacional do trabalho, que foi uma divisão dentro da própria força de trabalho. Em ambos os casos, tudo isso foi um enorme impulso à acumulação capitalista. O capitalismo celebra as divisões que produz, pois são basilares para sua sustentação.

O capitalismo se desenvolve sobre a tentativa de transformar em força de trabalho todas as potencialidades dos indivíduos. Esse processo fez com que as pessoas identificassem o trabalho como algo pertencente à ordem natural. Foi o que Foucault chamou de “disciplinamento dos corpos”. Porém, não foi sempre assim. A figura do trabalhador que oferece livremente sua força de trabalho ao possuidor dos meios de produção só foi possível graças a um longo processo de disciplinamento do trabalho capitalista.

No período de acumulação do capital, os trabalhadores camponeses expropriados de suas terras preferiam virar criminosos, vagabundos e mendigos a aceitar a sujeição às novas formas de trabalho; o que é algo compreensível, já que estes produziam e cultivavam para sua própria subsistência. “Seria necessário um longo processo para produzir mão de obra disciplinada” (Federici, 2017, p. 245).

A resposta do capitalismo a essa primeira grande crise foi um massivo regime de terror, introduzido inicialmente pela imposição de novas leis e aumento de penas, e posteriormente pela imposição de uma disciplina comportamental voltada ao indivíduo, e não necessariamente ao trabalhador. Todo e qualquer comportamento que não conduzisse à

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero, classe e raça, e a origem da caça às bruxas

uma disciplina de trabalho ou que fosse considerado uma forma improdutiva de sociabilidade, era condenado. Nudez, jogos, xingamentos, consumo de bebidas, tudo isso fazia parte do rol de comportamentos censuráveis para a nova disciplina capitalista.

O controle dos corpos era necessário para que as ameaças de distúrbios sociais e revoltas fossem minadas.

Pois, enquanto o corpo é a condição de existência da força de trabalho, é também seu limite, já que constitui o principal elemento de resistência à sua utilização. Não era suficiente, então, decidir que em si mesmo o corpo não tinha valor. O corpo tinha que viver para que a força de trabalho pudesse viver (Federici, 2017, p. 255-257).

Tanto no contexto europeu exposto por Silvia Federici quanto no contexto pós-abolicionista dos EUA tratado por Angela Davis, o racismo e o sexismo criavam raízes estreitas, que claramente, como demonstrado ao longo de todo o capítulo, implicavam direta e intimamente a questão de classe. O conjunto das opressões e o controle dos corpos serviam à uma lógica dominante, à uma lógica racional do trabalho e do capital, onde não havia espaço para se pensar em questões sociais, mesmo após longas consequências históricas.

3 A Caça às Bruxas

A sociedade pré-capitalista medieval era marcada por uma crença na magia e no corpo como um receptáculo de poderes mágicos, que regulavam o comportamento social dos indivíduos. Essa visão do mundo não admitia separação entre a matéria e o espírito, o corpo era como um macrocosmo composto por vários microcosmos; sendo o próprio corpo e espírito, parte de uma realidade maior. Existia uma variedade de práticas, como a adivinhação, o uso de feitiços e a cura, que faziam parte dessa crença.

Essas práticas e saberes foram fortemente reprimidas e perseguidas, já que sua erradicação era uma das condições para que ascendesse a racionalização capitalista do trabalho. A magia era vista como uma forma de se conseguir algo ou alcançar um objetivo de forma mais fácil, que não fosse por meio do trabalho. Uma concepção de cosmos onde há dias específicos para algumas atividades e não para outras, ou onde se acredita em determinados poderes e habilidades em cada indivíduo particular, é incompatível com a nova ordem do trabalho capitalista.

Esses são os motivos pelos quais o Estado investiu brutalmente em uma campanha de terror contra as práticas mágicas: elas eram incompatíveis com a disciplina do trabalho capitalista exigidas para um efetivo controle social. As bruxas foram principal alvo dessa campanha. Mesmo que suas práticas e costumes não tivessem malefícios sobre indivíduos particulares. A caça às bruxas foi “o ponto culminante da intervenção estatal contra o corpo proletário na Era Moderna” (Federici, 2017, p. 262). A necessidade de mecanização do corpo proletário e a reflexão sobre como fazer esse corpo trabalhar, eram questões urgentes.

A maior parte das vítimas dos dois séculos de história da caça às bruxas foram mulheres camponesas. Isso explica a banalização da história desse grande evento e o esquecimento ao qual ele ficou relegado por tanto tempo, mesmo sendo um aspecto importante e fundamental para a história da luta de classes.

É importante ressaltar que a Igreja Católica não foi a única responsável pela caça às bruxas. É claro que a Igreja estimulou sua perseguição com a Inquisição, com as bulas papais e com toda a sua história de misoginia contra as mulheres. Mas, a caça às bruxas foi principalmente uma campanha do Estado para enfraquecer e controlar o campesinato que já se encontrava totalmente desestabilizado pela expropriação das terras, controle da vida social e aumento dos impostos.

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero, classe e raça, e a origem da caça às bruxas

E ao contrário do que se acredita, a caça às bruxas se inicia somente no início da Idade Moderna. Somente a história que a possibilita tem data anterior a esse período, com vimos anteriormente.

A Idade Média basicamente não tem relatos de perseguição massiva às bruxas. “A caça às bruxas alcançou seu ápice entre 1580 e 1630, ou seja, numa época em que as relações feudais já estavam dando lugar às instituições econômicas e políticas típicas do capitalismo mercantil” (Federici, 2017, p. 297). Nesse período, a bruxaria foi declarada um crime capital, punível com pena de morte. A caça às bruxas, além de cumprir o objetivo do controle social direto, também cumpriu o objetivo de instaurar um pânico em massa entre a população, na expectativa de não repetição de certos comportamentos, e de distanciamento destas perigosas mulheres.

A Inquisição não fez nada sozinha; o auxílio do Estado sempre foi necessário para que as execuções acontecessem, já que a Igreja não queria levar, sozinha, o mérito de toda a violência e derramamento de sangue. Além disso, a caça às bruxas se configurou como uma política combinada de genocídio, unificando interesses do Estado, da Igreja Católica e Protestante.

Se consideramos o contexto histórico no qual se produziu a caça às bruxas, o gênero e a classe das acusadas, bem como os efeitos da perseguição, podemos concluir que a caça às bruxas na Europa foi um ataque à resistência que as mulheres apresentaram contra a difusão das relações capitalistas e contra o poder que obtiveram em virtude de sua sexualidade, de seu controle sobre a reprodução e de sua capacidade de cura (Federici, 2017, p. 305).

Tendo em vista que a acusação de bruxaria passou a dispensar qualquer tipo de dano comprovado a pessoas e a coisas, podemos identificar que a caça às bruxas não levava como parâmetro a prática de crimes, mas foi injustamente criminalizada, em nome da ordem social ditada pelo capitalismo emergente. É como se a caça às bruxas fosse um

sistema de barragem de qualquer forma de protesto por parte das mulheres.

As pessoas que se envolviam em rituais de magia popular eram majoritariamente pobres, das classes mais baixas e marginalizadas, que lutavam contra as ameaças de um sistema que as suprimia social e economicamente, buscando o bem, a saúde, buscavam ter esperança em algo superior e não material; para o capitalismo, essa conexão com a natureza e a ideia de que existem alguns poderes que não podem ser explorados, é um obstáculo para a lógica de poder. “O mundo devia ser “desencantado” para ser dominado” (Federici, 2017, p. 131).

Quando o ataque a magia já estava em seu auge (por volta do século XVI), as artes mágicas foram marcadas como uma forma de conspiração demoníaca, por estarem no ápice justamente em um momento de intensas crises e lutas sociais; e as mulheres eram o alvo mais provável.

Embora a caça às bruxas estivesse dirigida a uma ampla variedade de práticas femininas, foi principalmente devido a essas capacidades — como feitiçarias, curandeiras, encantadoras ou adivinhas — que as mulheres foram perseguidas, pois, ao recorrerem ao poder da magia, debilitavam o poder das autoridades e do Estado, dando confiança aos pobres em sua capacidade para manipular o ambiente natural e social, e possivelmente, para subverter a ordem constituída (Federici, 2017, p. 314).

No *Malleus Maleficarum*, o guia medieval de caça às bruxas, informa que

[...] não há dúvida que o demônio só utiliza os bruxos para causar danos e destruição. Mas quando se deduz que não devemos castigá-los, só porque atuam como instrumentos, e não movidos por sua vocação, senão a vontade e o prazer do agente principal, existe uma resposta: porque são instrumentos humanos e livres agentes, e ainda que assinaram um contrato com o demônio, gozam de liberdade absoluta; como se sabe por suas próprias revelações — e falo de mulheres convictas queimadas na fogueira, estimuladas à vingança, ao mal e ao

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero, classe e raça, e a origem da caça às bruxas

dano, se queriam escapar dos castigos e golpes infligidos pelo demônio, — tais mulheres colaboram com o demônio, e mesmo estando unidas a ele pela profissão na qual desde o começo se entregaram a seu poder livre e voluntariamente (*Malleus Maleficarum*, 2007, p. 23).

As mulheres são marcadas como aquelas que conspiram com o demônio na prática de artes malignas:

Chegamos, pois, à conclusão, de que a verdade católica é a de que, para provocar esses males que constituem o tema da discussão, as bruxas e o demônio sempre trabalham juntos, e no que se refere a estes aspectos, um nada pode fazer sem a ajuda e a colaboração do outro (*Malleus Maleficarum*, 2007, p. 26).

Em toda a Europa, no século XVI e XVII, nota-se que o aumento da fome e o aumento exponencial dos preços da comida coincidem com a eclosão da caça às bruxas em vários países; ela se desenvolve primeiro em locais onde a perseguição aos hereges aconteceu de maneira mais intensa. A caça às bruxas se identifica com uma guerra de classes. A figura da bruxa passa a representar a subversão da ordem social.

Ao longo de um século (1550-1650), a contravenção religiosa passou a ser definida predominantemente como um crime reprodutivo. A heresia se tornou um crime feminino. Silvia Federici aponta duas importantes diferenças entre a heresia e bruxaria. A principal diferença é que a bruxaria, diferente da heresia, é um crime feminino. Antes, muitos homens, especialmente os de classe baixa, eram acusados de servir ao demônio. Católicos acusavam protestantes, e protestantes acusavam católicos.

Porém, a partir do século XVI, essa acusação se volta contra as mulheres e mais de 80% das pessoas acusadas e condenadas de crimes de bruxaria eram mulheres. A segunda diferença é que a acusação de bruxaria vem acompanhada da demonização das práticas contraceptivas. Passou-se a associar a bruxaria à contracepção, ao aborto e ao

infanticídio. Em suma, a bruxaria passa a ser associada a um crime reprodutivo.

Também é importante mencionar que muitas das mulheres acusadas de bruxaria eram praticantes ativas de cultos antigos de fertilidade que propiciavam partos e reprodução. Esses conhecimentos antigos eram considerados pagãos pela Igreja Católica, e seus cultos eram condenados. Além disso, nos séculos de ápice da caça às bruxas, as taxas de mortalidade infantil eram altíssimas devido ao aumento da fome, da pobreza, do valor da comida, e da falta de acesso à direitos básicos. Logo, as bruxas eram associadas aos altos índices de mortalidade infantil.

Com esse pano de fundo parece plausível que a caça às bruxas tenha sido, pelo menos em parte, uma tentativa de criminalizar o controle da natalidade e de colocar o corpo feminino — o útero — a serviço do aumento da população e da acumulação da força de trabalho (Federici, 2017, p. 326).

A caça às bruxas subverteu a posição social das mulheres, retirou seu poder sobre seus próprios corpos e sobre a procriação, e institucionalizou o controle sobre o corpo feminino por parte do Estado, tornando-as subordinadas à reprodução da força de trabalho.

O período da caça às bruxas nos séculos XVI e XVII deu início à transformação da sexualidade feminina em trabalho. Foi, definitivamente, uma era de intensa repressão sexual. Até mesmo nas famosas retratações medievais de comunhão entre a figura da bruxa e do diabo, a mulher é retratada como um ser subserviente, subjugada à figura masculina. Além de legitimar a supremacia masculina, “induzia os homens a temer as mulheres e até mesmo vê-las como destruidoras do sexo masculino” (Federici, 2017, p. 338).

A figura a bruxa foi vinculada à ideia de uma mulher sedutora, que atrai os homens, os contaminam, fragilizam, possuem suas almas e órgãos sexuais. A bruxa tinha o poder de deixar os homens impotentes

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero, classe e raça, e a origem da caça às bruxas

ou castrá-los. Essas ideias geraram um terror generalizado. Os homens passaram a temer as mulheres em geral, até mesmo aquelas próximas de si, como suas mães, filhas e esposas. Isso também levou os homens a acusarem as mulheres injustamente quando eram pegos fazendo algo que não deveriam; afirmavam que estavam enfeitiçados por alguma bruxa. As mulheres passaram a ser ainda mais injustiçadas.

A caça às bruxas condenou e bestializou a sexualidade feminina. Toda forma de sexualidade não procriativa passou a ser proibida. Esse foi um passo muito importante para a conversão da atividade sexual feminina em trabalho laboral a serviço dos homens.

A repulsa que a sexualidade não procriativa estava começando a inspirar é bem evidenciada pelo mito da velha bruxa voando na sua vassoura, que, assim como os animais em que ela também montava (cabras, éguas, cachorros), era a projeção de um pênis estendido, símbolo da luxúria desenfreada. Este imaginário retrata uma nova disciplina sexual que negava à “velha feia”, que já não era fértil, o direito a uma vida sexual (Federici, 2017, p. 346).

A partir daí, o capitalismo tratou de investir em uma ampla reestruturação da vida sexual, criminalizando e punindo qualquer forma de atividade sexual que não fosse reprodutiva ou que ameaçasse a transmissão da propriedade privada dentro da família, como a homossexualidade, o sexo anal, sexo fora do casamento, sexo entre pessoas com muita diferença de idade e entre pessoas de diferentes classes.

Devemos ressaltar também a estreita relação entre a figura da prostituta, que foi institucionalizada e depois criminalizada tempos antes, e a bruxa. Ambas eram símbolos de poder ilícito e de sexualidade não reprodutiva.

Assim, enquanto na Idade Média a prostituta e a bruxa foram consideradas figuras positivas, que realizavam um serviço social à comunidade, com a caça às bruxas adquiriram as conotações mais

negativas, sendo rejeitadas como identidades femininas possíveis e relacionadas fisicamente com a morte e, socialmente, com a criminalização (Federici, 2017, p. 355).

A bruxa e a curandeira, frequentemente procuradas por suas habilidades de médicas, parteiras, autoras de pequenos feitiços, conhecedoras de ervas e poções, foram perseguidas e substituídas pelo doutor; a curandeira popular dá lugar à figura do médico, no masculino. As mulheres foram destituídas de seu conhecimento empírico ancestral transmitido por gerações. E isso abriu caminho para “o surgimento da medicina profissional, que, apesar de suas pretensões curativas, erigiu uma muralha de conhecimento científico indisputável, inacessível e estranho para as ‘classes baixas’” (Federici, 2017, p. 364).

O surgimento da ciência moderna e do método científico tem importância no processo de caça às bruxas. O racionalismo e o mecanicismo substituem a visão orgânica do mundo por uma visão onde o mundo é uma máquina autorregulável; o que contribui para a exploração predatória da natureza. Porém, o que se observa é que o principal fator que dá origem de fato à perseguição às bruxas é o fato de que a elite econômica, naquele momento, precisava erradicar um modo de vida específico baseado em algumas crenças, para que se instituisse uma nova disciplina social e de trabalho capitalista.

Assim que a nova classe dominante consolida sua hegemonia, a caça às bruxas findou. Isso nos mostra que o processo de caça às bruxas serviu a um fim específico, que não era necessariamente a crença no maligno, no demoníaco, no que ia contra a vontade de Deus, e a pretensão de sua erradicação.

Logo que o controle da caça às bruxas foi relegado ao Estado, cada governo em particular, um por um, foi dando fim ao processo. Assim que isso aconteceu, no século XVIII, cresceram repentinamente a quantidade de crimes considerados comuns, como assaltos, crimes à propriedade e etc. Isto quer dizer que os novos crimes já podiam ser identificados e

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero,
classe e raça, e a origem da caça às bruxas

punidos normalmente, sem a necessidade de se recorrer ao potencial subversivo da bruxaria, porque a nova ordem social já estava suficientemente consolidada.

A caça às bruxas na Europa exerceu influência sobre a caça às bruxas e colonização no Novo Mundo. Ela justificou a escravidão e o genocídio desse período. A acusação de adoração ao diabo justificou a perseguição, domesticação e cristianização dos povos nativos da América. Os índios americanos resistiram fortemente “devido principalmente à luta das mulheres, proporcionando uma fonte de resistência anticolonial e anticapitalista durante mais de quinhentos anos” (Federici, 2017, p. 382).

As acusações de adoração ao demônio eram alimentadas pela intolerância cristã e pelo militarismo que se desenvolveu na Europa Medieval; assim como o “nudismo” e a “barbaridade” foram acusações que pintavam os povos ameríndios como seres que viviam em estado animal, vinculados à bestialidade. Isso demonstra como a colonização não foi somente uma busca pelos metais preciosos, mas também uma missão de conversão dos povos ao cristianismo e ao que era julgado como socialmente aceitável.

Uma campanha de terror foi empregada contra os povos ameríndios com o objetivo de abandonos de suas práticas, seus ritos, seus deuses, e principalmente, sua resistência.

Seu objetivo era intimidar a população, criar um “espaço de morte” em que os potenciais rebeldes se sentissem tão paralisados pelo medo que passassem a aceitar qualquer coisa para não ter de enfrentar o tormento daqueles que eram espancados e humilhados publicamente (Federici, 2017, p. 397).

As mulheres estavam à frente de muitas revoltas anticoloniais. Elas defenderam com pulso firme o antigo modo de existência, porque foram as mais afetadas pelo novo. As mulheres desfrutavam de posição

de poder como sacerdotisas, agricultoras, parteiras, curandeiras; com a chegada dos colonizadores foram destituídas de seu poder e relegadas à condição de servas. Viram seus filhos, e elas próprias, serem compelidas a trabalhar nas minas.

As mulheres viram sua “estrutura familiar” ser dissolvida em nome da monogamia Europeia; os homens foram obrigados a se separar de suas mulheres, e as crianças que eram fruto dessas uniões foram deslegitimadas. Além disso, as mulheres estavam sujeitas à violência sexual. Logo, se tornaram parte central da resistência e “se converteram nas principais inimigas do domínio colonial, negando-se a ir à missa, a batizar seus filhos ou a qualquer tipo de cooperação com as autoridades coloniais e com os sacerdotes” (Federici, 2017, p. 402).

O fim da caça às bruxas na América também se deu quando foi possível se beneficiar de uma crescente segurança sociopolítica da estrutura de poder colonial. Só é preciso atacar e perseguir até que a nova ordem social seja hegemônica. Somente quando as crenças e costumes de outros povos não representam mais domínio para a expansão colonial, é que a perseguição cessa.

Referências

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

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

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

O capitalismo como gerador da intersecção entre gênero,
classe e raça, e a origem da caça às bruxas

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. 26. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, F. Teses contra Feuerbach (1845) (VI Tese). In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Trad. José Carlos Bruni *et al.* 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores).

Filosofia popular brasileira: reflexões *desde a escuta e a fé*

Lorena Silva Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.17>

1 Introdução

Desejo que você, que se dispõe a ler essas próximas linhas, esteja bem e de coração e mente aberta.

Tenho como principal objetivo apresentar reflexões sobre como esses tempos pandêmicos reformularam a minha forma de fazer pesquisa e ampliou meu entendimento sobreos inúmeros caminhos que existem para nós, filósofas e filósofos sentirmos e refletirmos sobre os nossos problemas filosóficos.

Enquanto uma mulher, um ser humano, que enxerga a vida pela perspectiva de práticas espirituais afrobrasileiras, em especial, a Umbanda², eu fui convidada pelos orientadores espirituais, as entidades de umbanda, durante esses anos de isolamento social em que eu estava me doutorando, a despertar outros sentidos (métodos) para encontrar os caminhos (respostas) que me ajudassem a entender o seguinte problema:

¹ Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

² Vocábulo que decorre do Umbundo e do Quimbundo, línguas africanas, com o significado de “arte de curandeiro”, “ciência médica”, “medicina” e que em nossa sociedade é um termo que passou a designar, genericamente, o sistema religioso que, dentre outros aspectos, assimilou elementos religiosos afro-brasileiros ao espiritismo urbano (Kardecismo) (Barbosa Jr., 2016, p. 224).

como as pessoas alvo das políticas de morte do Estado seguem resistindo às pandemias?

Essa questão tem suleado o meu fazer filosófico e é ela que estará como pano de fundo dessa reflexão, pois a pandemia é uma grande desventura para a população como um todo e para a população negra não seria diferente. Tende a ser pior!

Na pesquisa sobre “As consequências da pandemia de Covid-19 na saúde da população negra” de Janaina Teixeira e Luciana Machado (2021) — que analisaram os dados disponibilizados pelos órgãos oficiais de saúde no Brasil, como os Boletins Epidemiológicos da Covid-19, apresentados pelo Ministério da Saúde que objetivava mostrar, semanalmente, a evolução do vírus no mundo e no Brasil — podemos encontrar, conforme as autoras, que:

A evolução dos casos de Covid-19 mostra que a cada BE os índices de óbitos aumentam em relação a população negra e indígena e diminuem em relação às populações brancas e amarelas. O BE-N1921 foi uma edição especial, com data de 14 a 20 de junho de 2020, e apresentou um total de 1.67.579 casos confirmados, um total de 19.137 óbitos da população negra, 11.462 óbitos de pessoas brancas, de amarelos foram 498 óbitos, indígenas foram 196 óbitos e ignorados e sem informação somam-se em 16.325 óbitos. Os BE 20, 21 e 22 apresentam dados atualizados dos casos confirmados pela Covid-19 que evidenciam o aumento de casos com prevalência na população negra [...] (Teixeira; Machado, p. 359)

No entanto, sem banalizar, mas exercitando o pensamento, podemos considerar que a pandemia do Covid-19 é mais um evento que demonstra a necessidade desse povo, historicamente desfavorecido, ter que buscar sobreviver, pois é preciso recordar que é esta parcela da população, a que foi e permanece sendo a maioria que (sobre) vive sem ter acesso a água potável, ao tratamento de esgoto, uma moradia digna, segurança social, acesso à saúde gratuita de qualidade, ou seja, é a população que busca sobreviver apesar de não ter sua humanidade e

cidadania, verdadeiramente, reconhecida, respeitada e zelada com dignidade.

E entender as estratégias dessa população, em busca de vida, é o que este texto, inspirado em minha tese de doutorado³, busca, brevemente, apresentar.

2 Filosofia Popular Brasileira: pensando desde o mundo da vida

Afinal, quais são as estratégias utilizadas pelos povos afrobrasileiros em busca de vida? Quais filosofias os orientam e os auxiliam a driblarem as diversas faces da morte e continuarem de pé? Pois, ainda que muitos corpos tenham sido derrubados — e quando eu falo isso me refiro às pesquisas e políticas de Estado, que foram criadas para aniquilar a raça negra, como nos apresenta o filósofo Abdias Nascimento em sua obra *O Genocídio do negro brasileiro*⁴ (2017) e eu apresento na obra *Racismo de Estado e suas vias para fazer morrer* (Oliveira, 2020) — verificamos que a vida tem prevalecido. O povo negro segue dando e trazendo vitalidade para a comunidade.

É preciso refletir sobre o que tem tornado isso possível!

Portanto, para a minha inquieta cabeça e em concordância com Abdias Nascimento em “O Quilombismo” (2019) que nos diz: “O conhecimento científico que os negros necessitam é aquele que os ajude a formular teoricamente — de forma sistemática e consistente — sua experiência de quase quinhentos anos de opressão” (Nascimento, 2019,

³ Tese intitulada: *Comunicar é viver: reflexões sobre vida e espiritualidade desde a Filosofia Popular Brasileira* defendida no Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro em março de 2023.

⁴ Abdias aborda nessa obra como o estupro de mulheres negras, por homens brancos, e a política imigratória foi alguns dos instrumentos utilizados para o embranquecimento do país na execução do projeto de aniquilamento da população negra. Para mais, com essa obra podemos entender o papel dos intelectuais da branquitude nos pensares sobre como eliminar a população negra. Verificamos, inclusive, que existiu estimativas de que “até o ano 2012 o Brasil estaria livre do negro e de seu mestiço” (Nascimento, 2017, p. 87).

p. 287), eu acredito ser urgente codificarmos as experiências negras para registrarmos essa(s) filosofia(s) que tem orientado o viver dessa população.

Minha primeira atitude, em busca deste fim, foi investigar obras sobre territórios quilombolas, por entender que estes territórios foram os primeiros a possibilitarem a manutenção das vidas negras, nos tempos de escravização. Contudo, nesse processo eu não encontrava livros⁵ sobre quilombos que conseguissem abordar a temática “política” de uma forma satisfatória.

Foram várias investigações e pouquíssimas referências encontrei sobre como eram as organizações políticas internas desses territórios. Até que identifiquei o real motivo dessa lacuna. Conforme historiadores como Flávio Gomes e João Reis, as fontes que possuímos, em sua maioria, são documentos oficiais sobre as comunidades quilombolas gerados **pela perspectiva dos oficiais que buscavam destruí-los e não os conhecer.**

Este fato causou-me grande frustração e ansiedade. Pude compreender as razões pelas quais não encontramos bibliografias sobre os quilombos no Brasil que retratem as formas políticas, que contribuíram com a permanência da vida dos povos e dessas comunidades.

⁵ Algumas das obras investigadas foram: Gomes, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015; Gomes, Flávio dos Santos; Reis, João José. *Liberdade por um fio*; Martins, Tarcísio José. *Quilombo do Campo-Grande: história de Minas Gerais que se devolve ao povo*; Moura, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1993; Nascimento, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira (1982). In: Nascimento, Elisa Larkin (Org.). *Cultura em movimento matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2008; Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso (1982a), In: Ratts, Alessandro (Alex) J. P. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006; O conceito de quilombo e a resistência cultural negra (1985). In: Ratts, Alessandro (Alex) J. P. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006; dentre outros artigos e livros que possuíam temática Quilombo e Negros e Política.

Nesse ímpeto de entender como eu poderia encontrar as filosofias que tem balizado a vida da população afrobrasileira e contribuído para sua manutenção, eu fui orientada pelas entidades de umbanda a buscar entender as políticas de vida da população negra, na vida!

Disse-me, em uma orientação espiritual, no Terreirinho de Umbanda Pai Silvestre⁶, o preto-velho Pai Serafim: “sua **ideia está certa, você só está no lugar errado. O que você precisa para responder o que você quer não está em livros. É preciso cortar o trecho**” (Pai Serafim, 2020). Entendi que cortar o trecho significava ir em busca de respostas na vida concreta. Nesse momento, eu o questionei:

LORENA: — Mas como, Vô, eu irei, diante dessa pandemia?

E a resposta que obtive foi:

PAI SERAFIM: — **A morte sempre esteve entre nós e nós sempre fizemos o que precisava ser feito!** (Pai Serafim; Lorena, 2020).

A partir desse momento, me tornei uma Doutora q'anda, que deveria **aprender a sair do gabinete, exercitar a escuta e fazer dela meu método**, pois ela contribuiria no processo de reflexão dos meus problemas filosóficos, já que eu não encontrava em livros acadêmicos o que pudesse me orientar e que **fizesse sentido** para as minhas investigações.

Desde então, não tenho utilizado, apenas, os livros como fonte primeira nem tido as bibliotecas e os bancos universitários como meus principais locais para obtenção de conhecimento. Nos últimos anos, eu tenho andado por caminhos e endereços desconhecidos por muitos, em busca de uma escuta por vir, de sabedorias que advenha de outros territórios epistêmicos.

⁶ Terreiro de Umbanda localizado em Uberlândia-MG.

Com Carolina Maria de Jesus⁷, podemos encontrar algumas características desses lugares por onde tenho andado, pois conforme nossa pensadora descreve, esses lugares são tidos como quartos de despejo. Mas, eu estou aqui para dizer que por esses lugares onde meus ouvidos têm andado, eu tenho conhecido uma Filosofia Popular Brasileira.

Certamente, você questionará: o que seria essa Filosofia Popular Brasileira (F.P.B) e quem é o povo que constitui o popular dessa filosofia que estou a refletir?

Como tudo na vida é uma escolha política, designo que o povo, que está implícito na categoria popular, deve ser compreendido, em minha escrita, por uma afroperspectiva, lembrando que, conforme ressalta o filósofo Renato Nogueira, essa abordagem busca reconhecer diversos territórios epistêmicos e esta:

[...] empenhada em avaliar perspectivas e analisar métodos distintos e com uma preocupação especial para a reabilitação e incentivo de trabalhos africanos e afrodiáspóricos em prol da desconstrução do racismo epistêmico antinegro e da ampliação de alternativas para uma sociedade intercultural e não hierarquizada. Em outros termos, [é] um tipo de ação afirmativa no campo epistêmico (Nogueira, 2011, p. 35).

Portanto, o popular remeterá à população afrobrasileira, pois a minha reflexão surge dos meus principais territórios de conhecimento. Ou seja, de onde eu nasci. Do meu lugar. E o povo negro em diáspora,

⁷ “A primeira escritora negra do Brasil a ter 7 obras publicadas, sendo o seu primeiro livro traduzido para 13 idiomas e vendido em mais de 40 países, teve pouco destaque na literatura nacional no final do século XX, sendo, comumente, lembrada e relacionada com um certo *exotismo* — tanto por sua história de vida, quanto pelas peculiaridades de sua escrita — que se sobrepunha, no discurso hegemônico, à qualidade crítica e estética de sua obra. Mediante a impossibilidade de apagá-la da história, virou objeto de estudos acadêmicos, uma parte quase inacessível da literatura brasileira. Sua vida e obra foram ressignificadas por meio de biografias, enquanto os manuscritos de seus diários (ou seja, sua voz) foram, por décadas, esquecidos pela própria academia” (Rosa; Silva, 2020, p. 3).

pratense/mineiro, umbandista é o povo e o lugar que me dá sustentação para refletir e pensar o mundo.

Por isso que por Filosofia Popular Brasileira compreendo o campo que intenta investigar, aprender, refletir, sistematizar e codificar as concepções⁸ de mundo dos povos afrobrasileiros que estão com os pés no chão e o Brasil nas costas. Como também, compreendo como uma práxis (concepção de mundo + ação no mundo) que tem amparado, dado sustentação ao nosso ser negro para que consigamos viver nesse país/mundo que é o Brasil.

Nesse processo de reflexão e conhecimento da Filosofia Popular Brasileira, compreendi que a mesma sempre parte de um chão, mas os corpos que a modelam percorrem todo o Brasil. À vista disso, seus estilos são múltiplos e nossos ouvidos devem estar atentos aos sons e gingados que cada corpo-território ressoa e possui.

Por isso, cabe ressaltar que, apesar de escolher pensar a F. P. B pela perspectiva do povo negro, o conceito é e está aberto, pois a Filosofia Popular Brasileira deve ser pensada por perspectivas diversas, vez que são muitos povos que constituem o Brasil. Sendo assim, a categoria popular, em minha escrita e de tantas outras pessoas, deve e precisa abarcar diversos povos.

Particularmente, em meus escritos buscarei dar visibilidade ao povo: negro, indígena, povos de terreiros, congadeiros, comunidades quilombolas, dentre tantos povos que constituem o que conceituamos como povos e comunidades tradicionais.

Povos que nesse país, diverso em composição étnicorracial e cultural, são, historicamente, preteridos quanto ao acesso aos direitos fundamentais para viverem e promoverem o bem-estar de suas vidas e comunidades, com o amparo do Estado, e, por sua vez, sabemos que estes

⁸ Concepções que, certamente, foram e são constituídas por diversos atravessamentos.

povos vivem, ainda, na invisibilidade, silenciados por pressões econômicas, fundiárias, processos de discriminação e exclusão social.

Por consequência, na minha perspectiva, a Filosofia Popular Brasileira tem por dever dar visibilidade, protagonismo e oportunidade para divulgação da importância histórica, cultural, econômica e epistêmica desses povos e de seus ancestrais para a manutenção de nossas vidas nesse país/mundo.

2.1 A Escuta como Método

Dito isto, nesse processo de abertura para pensar os problemas filosóficos para além das peles de papel (livros), buscando na vida concreta aprendizados para responder as questões levantadas, o primeiro território que fui convidada a escutar os sons, sotaques e gíngados e assim aprender Filosofia Popular Brasileira, ou seja, sobre o que tem amparado e dado sustentação ao nosso ser negro para que consigamos viver nesse país/mundo que é o Brasil, apesar das políticas de morte, foi o meu território natal, cidade de Prata, no Triângulo Mineiro, Estado de Minas Gerais.

Eu fui orientada pelos espíritos de Umbanda a ouvir quem veio antes, pessoas que aprendi a conceituar por guardiões e guardiãs dos saberes ancestrais, com o historiador e zelador da cultura afrobrasileira, Jeremias Brasileiro (2021), pois eles me auxiliariam a entender os caminhos pelos quais eu deveria trilhar, nesse processo de entendimento e codificação das políticas de vida que a população negra vive e produz.

Para iniciar essa vivência eu refleti muito, pois como estávamos em pandemia como eu iria ao encontro dessas pessoas mais velhas, sendo elas uns dos principais grupos de risco? Além do mais, “Trabalhar com a história do tempo presente por meio de arquivos vivos ou contemporâneos — já falecidos — é um processo metodológico interessante e ao mesmo tempo desafiador” (Brasileiro, 2021, p. 21-22).

Todavia, para resolver esse impasse, recordei da orientação de Pai Serafim e com responsabilidade e inspirada em seus ensinamentos, fui para a vida, conversar com quem veio antes e está com os pés no chão, para escutar as histórias de suas vidas e dessa experiência tentar entender o que podemos considerar como princípios filosóficos que tem contribuído na busca pelo bem viver e nos dado fôlego, nesse mundo desencantado e pandêmico.

Pude escutar grandes guardiãs e guardiões dos saberes ancestrais do Prata⁹: Senhor Adilson Nascimento Dias, Senhor Jerônimo Quintiliano Praxedes, Dona Maria Jesuína Silva, Dona Maria Amélia Caetano, Dona Palmira Carmo dos Santos, Senhor Antônio Júlio da Silva, Senhor Regis (Reginaldo do Carmo), Dona Rosa (Iraci Vicência da Silva), Dona Regina (Maria Regina Malaquias), Dona Antônia (Maria Antônia Alves), Senhor Omim (Valdemar Silva dos Santos), Dona Maria Helena Caetano, Tio Beijo (Benjamim da Silva), Dona Maria do Dumiro (Maria das Graças Costa e Silva), Dona Nena (Marli Aparecida de Jesus), Senhor Eurípedes de Jesus Silva, Senhor Leopoldino do Carmo, Dona Neca, Senhor Ambrolino Cândido Silva, Tio Anuar de Oliveira e Vó Dica, conhecida como Dona Romualda (Romualda Maria de Jesus).

O Senhor Adilson Nascimento Dias, filho de Dolores Nascimento e Estevão Dias da Cruz, que na ocasião estava com 83 anos, foi o primeiro a me conceder um tempo para escutá-lo, durante o meu processo de doutoramento. Ele é um grande benzedor, capitão do Terno de Moçambique e referência da cultura negra do Prata, sobretudo, para a minha geração.

Sempre me recebeu em sua casa com atenção e alegria. Em um dos nossos encontros, ele iniciou nossa conversa contando-me sobre a importância de aprendermos com os ouvidos, pois segundo ele,

⁹ No decorrer da pesquisa, também conversei com algumas senioridades negras de Uberlândia e Uberaba.

“Escutando a gente mexe com tudo dos antigo [...] Seja um africano...um preto-velho, [que] fala diferente. Então, tudo a gente põe na cabeça e vem” (Adilson, 2022)¹⁰.

Foi muito simbólico esse guardião ter iniciado nossa conversa me falando sobre o ato de aprender com os ouvidos, pois como registrei, eu estava aprendendo a despertar outros sentidos, caminhos, metodologias para o meu fazer filosófico e a **escuta** foi o que eu estava sendo convidada a aprender a desenvolver e confiar como um método válido nesse processo de reflexão e produção de saber e de sentido filosófico.

Nas escutas sobre as diversas histórias de cuidado com a vida, cuidado com a saúde, esse guardião e os/as demais, me contaram histórias fortes e belas; trouxeram reflexões dignas de muita atenção e de serem ouvidas por todos nós, amigos do saber. Mas, para os fins dessa reflexão, dentre todos os aprendizados que obtive através das memórias do “antigamente” destacarei o aspecto que sempre ressaltava em todas as escutas.

Muitos disseram-me que “*naquele tempo*”, sendo moradores da zona rural, vir à cidade era muito difícil e mesmo os que já na cidade moravam relataram que o acesso à saúde era complicado. Não havia tantos médicos e muitos, para terem acesso, precisavam pagar a consulta.

Os relatos não diferem muito dos argumentos que encontramos hoje, sobre alguns dos motivos pelos quais a população negra é um dos principais alvos desse vírus mortal, pois, historicamente, as pessoas negras estão em zonas periféricas, rurais, onde tem pouca oferta e acesso aos serviços de saúde pública de qualidade, estão desempregadas ou em empregos informais, subalternos e não possuem condições financeiras para acessarem o sistema privado.

¹⁰ Dias, Adilson Nascimento. Entrevista concedida a Oliveira, Lorena Silva. Prata-MG, 2022.

Mas, apesar desses empecilhos, esses guardiões, contaram-me que seus ancestrais, assim como eles, sempre buscaram outras formas de manter a vida. E a principal fonte de auxílio tem sido, desde tempos imemoriais, a Benzeção.

O guardião Jerônimo Quintiliano Praxedes, filho de João Praxedes Baltazar e Antônia Delfina da Silva e irmão do sr. Manoel Praxedes da Silva (sr. Lino), um grande sábio de nossa comunidade, que faleceu aos 96 anos, recordando o passado, refletiu sobre a importância das pessoas benzedoras, essas que possuem a habilidade de ajudar o próximo devido a essa **força interna** que trazem consigo, que tem a capacidade de curar, ao recordar que:

Naquele tempo pro pobre era difícil, né minha filha. É o caso que cê tá falando. Naquele tempo pro pobre era difícil! Tando trabalhando, tudo bem! Mas, se não apareceu, oh... a gente não tinha essa ajuda aqui da cidade... esses doutô, essas coisa pra ajudar. Ficava lá... (Jerônimo, 2021)¹¹.

Dona Maria Jesuína Silva, guardiã nascida em 05/12/1944, filha de José Luiz de Jesus Filho e Erondina Cândida de Jesus; em concordância com seu cunhado, Jerônimo, acrescenta que além das benzeções “era a natureza que salvava” (Dona Maria, 2021, grifo meu)¹². Me recordam com isso que, antigamente, havia muitas pessoas benzedoras e grande parte delas eram curandeiras. Sabiam a arte de combinar ervas e preparar o chá, o banho, o que fosse preciso para curar. Mas, afirmaram que tudo só funcionava se ambos, pessoa benzedora e pessoa necessitada de cura, tivessem FÉ.

¹¹ Praxedes, Jerônimo Quintiliano. Entrevista concedida a Oliveira, Lorena Silva. Prata-MG, 2021.

¹² Silva, Maria Jesuína. Entrevista concedida a Oliveira, Lorena Silva. Prata-MG, 2021.

A guardiã, Palmira Carmo de Souza¹³, foi a guardiã que me contou muitas histórias sobre experiências de cura por meio das benzeções. A saber, ela foi esposa de um grande benzedor da cidade, o sr. Antônio Vicente de Souza, e, quando criança/adolescente, conviveu nas fazendas onde seus pais moraram, com grandes sábios da medicina popular, pessoas que conheciam muitas ervas e curavam muitas pessoas com o poder da FÉ.

Ao escutar sobre a ciência da benzeção, resolvi questioná-la se ela realmente acreditava nessa prática e ela me respondeu o seguinte:

Acredito. **Acredito mais em benzeção do que médico.** Eu não gosto muito de médico. Vou em médico porque tem que ir, mas eu não gosto não. Eu gosto mais de uma benzeção [...] **eu já fui benzida assim... de tá com aquela dorí e benzer e antes de acabar de benzer já tinha sarado** (Dona Palmira, 2021, grifo meu)¹⁴

Dona Palmira não foi a única a trazer aos meus ouvidos experiências de cura através da prática terapêutica e espiritual da benzeção, como também, da ciência da adivinhação. Entretanto, o que quero trazer a você, leitor e leitora, é o principal aprendizado que esses guardiões me possibilitaram durante esse exercício da escuta atenciosa.

Essa guardiã, assim como todas e todos os outros guardiões, me fizeram atentar-me ao imenso papel que a fé possuiu e ainda possui na vida dos povos. Mas, essa fé não diz respeito, apenas, ao “que se refere a ter uma crença cuja evidência é menos de 100% certa ou definitiva” (Sweetman, 2013, p. 18). “É uma fé de múltiplos sentidos interconectados às vivências, aos modos de ver, de sentir e viver o mundo em suas dimensões permeadas de fronteiras tênues” (Brasileiro, 2021, p. 23).

¹³ Palmira Carmo de Souza, conhecida, popularmente, como Dona Palmira, é filha de Petronília Maria do Carmo e Urias Lourenço da Silva. Foi uma das mulheres guardiãs que iluminaram meu camatuê (cabeça).

¹⁴ Souza, Palmira Carmo de. Entrevista concedida a Oliveira, Lorena Silva. Prata-MG, 2021.

Pude compreender que são diversos os modos de fé traduzidos quando se faz uso dos tambores vocais (Brasileiro, 2021), contudo, esses diferentes tambores vocais me mostraram que entender a manutenção das vidas negras requer refletir sobre o cultivo da espiritualidade dos povos afrobrasileiros, pois esse é um dos caminhos fundamentais que devemos trilhar se quisermos entender as estratégias em busca de vida dessa população.

Não à toa a benzeção aparecia, em todas as histórias, independente do credo religioso dos guardiões e guardiãs, como um caminho a ser desvelado, pois como uma das práticas de cuidado da espiritualidade, muito utilizada na cultura popular, ela tem sido compreendida como “uma estratégia social e política que as pessoas utilizam na sua vida cotidiana” (Oliveira, 1985, p. 46) até os tempos atuais, independente da religião que professam.

Além do mais, “ela é uma expressão espiritual, que representa a tradição de um grupo social que vem se mantendo viva, através de gerações, e carrega consigo um conceito de saúde e doença, ligado às questões interiores e existenciais do ser humano” (Alves; Caldas; Menezes, 2016, p. 174).

Sendo assim, o objetivo tornou-se compreender o que, possivelmente, esse aprendizado poderia me auxiliar para refletir sobre a questão principal dessa investigação: como as pessoas alvo das políticas de morte seguem resistindo às pandemias?

2.2 *A Filosofia Intrínseca na Prática da Benzeção*

Uma vez que o cultivo da espiritualidade aparecia como um dos caminhos necessários para pensarmos as estratégias em busca de vida da população afrobrasileira e a benzeção se apresentava como uma prática terapêutica que é considerada uma estratégia social/política, assim como, uma expressão espiritual da tradição de um grupo social que possui um conceito de saúde e de doença ligado a questões existenciais

do ser, fui compreendendo que a benzeção está para além de uma prática terapêutica popular.

Logo, o exercício da escuta me levou a pensar sobre a necessidade de entender o que torna possível a prática terapêutica da benzeção **ainda** ser popularmente requisitada por pobres e ricos, mesmo com uma medicina tão avançada? E ao atentar-me aos detalhes comuns de todas as histórias, percebi uma das principais informações que essa experiência estava me possibilitando acessar.

A saber, pude perceber que a prática popular da benzeção, analisada por uma afroperspectiva, pode nos expressar uma concepção de mundo. Vejamos!

Os guardiões e guardiãs sempre se referiam às pessoas benzedoras como pessoas que podemos facilmente perceber uma força que é capaz de curar e alterar a dinâmica das coisas. Ao escutar essas afirmações que relacionavam o Ser à Força questionei-me: há uma ontologia que estrutura essa prática terapêutica?

Para chegar a esse questionamento, eu identifiquei o quanto os guardiões e guardiãs reafirmavam a existência de uma Força Espiritual (FE), que era evidente nas pessoas benzedoras, o que me possibilitou captar que o fato de ser evidente nessas pessoas, dá-nos margem para depreender que todos nós somos uma Força, que, possivelmente, ainda não compreendemos muito bem.

Sem demora, busquei uma ancora teórica que poderia me auxiliar a refletir sobre esse apontamento identificado durante as escutas. Escolhi me referenciar na filosofia dos povos africanos Bantu, primeiramente, por serem povos centro-africanos, os primeiros a serem desterrados para o Brasil e considerados por grandes intelectuais como:

[...] os **ancestrais esquecidos** por excelência na genealogia das culturas da diáspora do Novo Mundo, pois a magnitude e ubiquidade de suas

contribuições até agora têm sido minimizadas ou negligenciadas a ponto de se tornarem quase invisíveis” (Vansina, 2019, p. 7, grifo meu).

Além disso, fiz essa escolha pelo fato de que “a escravidão no Sudeste brasileiro não só era africana como particularmente Bantu” (Lima, 2016, p. 116). Logo, nós, negros mineiros, possuímos (também) ascendência Bantu e por ser esse lugar desde onde estou a pensar, inferi que para que possamos entender se há uma filosofia intrínseca nessa prática, compreender, também, a ontologia dos ancestrais negros bantu seria um caminho viável.

Evidentemente, ao fazer esta escolha, não significa dizer que a prática da benzeção seja uma prática social exclusivamente africana bantu, brasileira ou mineira, ou seja, que a mesma deva ser pensada apenas por esse viés. Todavia, conforme nos auxilia a pensar Elda Rizzo (1985) em sua obra “O que é a benzeção?”, precisamos considerar que o modo como cada profissional, perspectiva religiosa e cultura realiza e encaminha a sua benção revela sua visão de mundo.

Sendo assim, se pensarmos que para o povo afrobrasileiro, que tem como ancestrais, também, os povos bantu e que estes possuem uma concepção de mundo em que a vida tem uma causa primeira e essa causa primeira, origem, seria Deus, compreendido como o formador e informador de todos os seres, que preencheu tudo, que por ele foi criado, com um princípio vital: Tudo que compõe o universo está impregnado de vida.

E o que é a vida? A vida é entendida por eles como energia, força, dinamismo incessante, e, por isso, tudo no universo vibra, palpita, por ser dinâmico, ativo, vivo, por ser energia! Nesse sentido, o que seria o ser humano, segundo a filosofia bantu?

Placide Temples, autor da obra “A Filosofia Bantu”, que conviveu/estudou os povos Luba, nos conta desde essa perspectiva, que os Bantu possuem uma concepção do que seja o Ser que se aplica a Deus,

como aos seres criados, o que significa que os seres humanos, chamados de Muntu, estão inclusos nessa única concepção que tem como pano de fundo a ideia de força vital.

Ele compreendeu, a partir de suas vivências, que para os povos Bantu “o ser É força” (Tempels, 2016, p. 51) “a força vital é o próprio ser tal qual ele é, na sua totalidade real, efetivamente realizada e capaz de sua realização mais intensa” (Idem). Para melhor compreendermos, ele nos recorda que: dizer que o Ser é força, não é dizer que o ser possui força, mas ele é a própria força! Ou seja, a força não é um acidente, um atributo, uma característica corporal do Ser. É o próprio ser em sua integridade. Ele nos diz:

Em cada linguagem Bantu descobrir-se-á facilmente, termos ou noções ou locuções designando uma força que não é exclusivamente “corporal”, “mas”, “totalmente humana”. Eles falam da **força do nosso ser inteiro**, de toda a nossa vida. As suas palavras designam a **“integridade” do ser** (Tempels, 2016, p. 46, grifo meu).

Portanto, essa filosofia nos possibilita entender que todos os seres criados por Deus são energia, força. E por possuírem um princípio comum, ou seja, uma origem comum que é Deus, todos os seres estão interligados, em interação. Sobre isso, nos diz Leopold Senghor, um sábio escritor senegalês que:

Todo o universo visível e invisível — desde Deus até o grão de areia, passando pelos gênios, antepassados, animais, plantas e minerais — está composto de “vasos comunicantes”, de forças vitais solidárias, que dimanam de Deus (Senghor, 1970 *apud* Altuna, 1985, p. 50).

Essa energia que dimana de Deus, a força vital, ao nos interligar, permite que no universo nada se mova sem influir com seu movimento em outros seres. A cultura Bantu, assim como sua filosofia é, portanto, “uma filosofia da energia” (Oliveira, 2021, p. 129). Em uma linguagem filosófica: possuiriam “uma espécie de metafísica da energia” (Idem), por

sempre buscarem compreender o que está além do campo visível/da matéria e levarem em consideração a interferência/interação energética/espiritual que os seres em relação estão passíveis.

Portanto, ao considerarmos esse aspecto filosófico, é de se esperar que a causa dos problemas humanos (o princípio de causalidade) seja, também, compreendido por esse viés metafísico/espiritual/energético. A doença e a saúde, por exemplo, estão intimamente conectadas à cosmologia/ontologia e serão, portanto, compreendidos como equilíbrio ou desequilíbrio da participação vital. É nesse sentido que devemos compreender que:

O africano vê na doença um desequilíbrio total do homem, não só do homem-corpo, mas do homem-espírito e do homem-comunidade **nas suas relações com os vivos e os mortos. A maior parte das doenças produz-se a nível de homem-relação** (Massamba, 1971 *apud* Altuna, 1985, p. 577, grifo meu).

Por isso que para a cultura africana e sua medicina tradicional não há separação entre o físico e espiritual. Logo, a percepção/diagnóstico das doenças (e males sociais) transcendem a causa orgânica/material, vez que a origem delas pode derivar, por exemplo, da desarmonia com os ancestrais ou maus espíritos. Sendo assim,

O conceito da doença tem de ser entendido dentro do contexto sociorreligioso banto. É sempre provocada por um agente mágico, por uma força vital que prejudica, que “come”. A causalidade mística é fundamental e a mais aceite. Sem ela é rara a doença. **Só haverá cura se a causa for esclarecida e compensada pela causalidade mística** activada por outro agente (Altuna, 1985, p. 573, grifo meu).

De acordo com a lógica dessa cultura, qualquer enfermidade **pode ter** como causa (princípio de causalidade) a ação dos ancestrais/antepassados, espíritos malévolos ou a ação de pessoas através da manipulação de energias com intenção negativa. Ato que podemos conceituar como feitiço.

A saber, os Bantu consideram que indivíduos maldosos são ameaças cotidianas mais significativas que a ira dos espíritos descontentes. Por isso, para esses povos:

A maldade vinda de indivíduos vivos invejosos, contrariados ou mal-intencionados tinha efeitos imprevisíveis, numerosos e difíceis de descobrir. Denominavam a maldade humana intencional pelo termo “bu-logi” traduzido para o inglês como feitiçaria, pois deriva do verbo proto-Bantu log, que significa “enfeitiçar” (Fourshey, 2019, p. 107).

Dada a possibilidade de serem vítimas de uma maldade intencional (feitiço) ou estarem sofrendo consequências de algum desacordo com as forças espirituais, a preferência terapêutica por curandeiros/as e não somente por médicos da medicina oficial era uma constante, o que não significa, que os ancestrais Bantu rejeitassem a causalidade material das enfermidades e das contrariedades.

Sabiam dos efeitos nefastos de que um vírus, uma bactéria, ou uma doença qualquer poderiam causar no corpo físico, mas acreditavam que a razão última **poderia** ser um agente invisível, **poderia** ser uma causa espiritual/energética. Daí a importância que estes povos dão aos seus cientistas do invisível, que tem como seus agentes, especialistas, o que aprendemos a chamar de pessoas curandeiras e advinhas e na diáspora, também, de pessoas benzedoras.

Altuna demarca a importância desses especialistas da magia para os povos Bantu, ao ressaltar em sua obra “Cultura Tradicional Bantu” o seguinte:

Podem saber que o bacilo destrói um órgão e que o antibiótico cura. Porém, enquanto não se combater o agente desconhecido que ocasionou o bacilo e o **curandeiro não actuar magicamente para fortalecer a saúde, a medicina científica nada conseguirá.** Sempre que houver um acontecimento nefasto, o desgraçado acode ao curandeiro ou ao adivinho para que descubram o causante (habitante do mundo invisível ou visível), dêem o antídoto mágico e neutralizem a sua acção.

O doente acode ao hospital, mas, ao mesmo tempo, necessita do curandeiro que, actuando com o seu poder, compensará a causa mágica maléfica. Como vivem num universo submetido à intera-acção, intentam sobre todas as coisas enriquecer-se — vitalizar-se com ela ou desviá-la — neutralizá-la (Altuna, 1985, p. 66, grifo meu).

Eis, nessas passagens, relatos de Altuna sobre a postura dos povos Bantu em relação à compreensão do princípio de causalidade e como as pessoas curandeiras aparecem como as que são capazes de descobrirem a causa metafísica dos fenômenos e podem auxiliar/direcionar no processo de restabelecimento do equilíbrio, da saúde.

3 Considerações Finais

Podemos compreender, a partir dessa breve exposição, que a categoria “doença”, desde a perspectiva bantu, pode simbolizar todos os males, sejam eles físicos, espirituais, emocionais, sociais, econômicos, que nos atinge e esses males, também, podem ser ocasionados, quando estamos em um desequilíbrio energético, vital.

Portanto, para encontrar o princípio de causalidade¹⁵ dos males físicos e espirituais sempre levam em conta que há uma hierarquia das forças vitais e que uma influi sobre a outra, pois a realidade é a junção do mundo visível e invisível em que as potências místicas estão presentes em todos os eventos.

Ao levarmos isso em consideração, como podemos entender o cultivo da espiritualidade, pelo viés da benzeção, como um dos caminhos necessários se quisermos pensar as estratégias da população negra em busca de vida?

¹⁵ “O que o ocidental chama causa é, para ele, instrumento da força oculta. O que não significa que desconheça a causalidade. Mais ainda, a causalidade é-lhe tão familiar que a maneja sem cessar [...] Embora o seu “pensamento causal” brote de outros princípios, adote outros métodos e se fixe em outro plano e de outro modo, conhece a amplitude da causalidade” (Altuna, 1985, p. 65).

Para refletir sobre isso, fui escutar uma pessoa benzedeira.

O senhor Adilson Nascimento Dias é a grande referência, como pessoa benzedeira em minha cidade natal. Certamente, recorri a ele para alimentar meu pensamento e ter condições de refletir. Esse benzedor me contou que **a benzeção vem dos antigos**, e que ele aprendeu **escutando** seus avôs e seus pais. Para mais, disse-me o seguinte:

SR. ADILSON: — Aquilo vai entrando na cabeça da gente. Foi o que aconteceu comigo. Minha família, foi quase todos eles benzedô. Ai, das coisas sobrou pra mim e tô carregando essa **crux** até hoje, e não paro não, se Deus quiser!

LORENA: — Amém. Então veio como uma herança?

SR. ADILSON: — Foi uma herança. Eu tenho como uma herança (Adilson; Lorena, 2022).

Herança dos antigos!

Com essa mensagem, iniciamos nossa conversa sobre a benzeção. Ansiosa e emocionada com o modo que as coisas já estavam sendo direcionadas, pergunto ao Sr. Adilson:

LORENA: — E o que que é a benzeção para o senhor?

SR. ADILSON: — Uma beleza de fazer uma caridade pra aqueles que tá sofrendo, né [...] chega tem uns passando mal, a gente chega e faz a benzeção pra ele, aquilo a pessoa fica... cê sai e a pessoa tá alegre, tranquila, conversando cá gente e a gente acha bão (Adilson; Lorena, 2022).

Ao conciliar os aprendizados obtidos com os guardiões e guardiãs e a filosofia bantu, refleti que por ser a benzeção uma herança dos antigos, nesse sentido, dos antigos povos africanos, sobretudo Bantu, podemos considerar que a benzeção é uma prática que compreende o ser como força/energia, que está em constante interação vital com os demais seres, que também são energia e constituem o cosmos.

Nessa perspectiva, a prática da benzeção parte do princípio que existe uma interação entre os seres do mundo invisível e visível e pensar

em saúde, em vida, requer considerar que devemos estar em equilíbrio energético com o todo. Sendo assim, a benzeção tem sido essa prática terapêutica espiritual que adentra no campo da interação vital e busca controlar/direcionar/equilibrar as forças/energias que estão em interação ou desequilíbrio.

Este ato/prática ao mesmo tempo amplia a concepção de quem somos nós, ao demonstrar-nos outros sentidos e caminhos possíveis e, por vezes, necessários para obtermos uma cura integral. A ciência da benzeção, afinal, nos recorda que há uma a dimensão energética/espiritual dos seres e, como me disse o guardião e benzedor Anuar de Oliveira, filho de João Batista de Oliveira e Romualda Maria de Jesus, “há coisa que o médico não cura e há o que a espiritualidade cura [...] Os problemas são muito bem divididos. Deus fez as coisas muito bem-feitas. O que a espiritualidade da conta e o que o homem do sapato branco dá” (Anuar, 2022).

Nesse sentido, penso em concordância com Alberto Quintana em “A ciência da benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise” que a benzeção, essa ciência do invisível, e o trabalho da pessoa benzedeira/curandeira/rezadeira, em nossa sociedade, sobretudo, em nossa contemporaneidade, “**consiste na recuperação de um elo perdido**” (Quintana, 1999, p. 148, grifo meu).

Essa ciência do invisível nos recorda a necessidade de considerarmos o ser em sua integralidade. Através dela rememoramos que somos seres energéticos/espirituais que estamos em relação com os seres do mundo invisível, ancestrais/antepassados/espíritos, interagindo com todas as forças que constitui o universo e que em desequilíbrio, a interação de diferentes energias/forças, pode nos adoecer, nos fazer male atingir todos os setores de nossas vidas.

Por esse ponto de vista, a ciência da benzeção é, a meu ver, um saber e uma prática terapêutica espiritual popular que nos demonstra a

manutenção da filosofia bantu na ontologia afrobrasileira, ao verificarmos como a perspectiva ontológica dos ancestrais bantu nos auxilia a compreender a preservação da importância dos/das cientistas do invisível, as pessoas benzedoras/curandeiras, na cultura popular brasileira.

Enfim, o exercício da escuta que me possibilitou ouvir os guardiões e guardiãs dos saberes ancestrais me fizeram refletir que pensar as estratégias em busca de vida da população afrobrasileira, requer entender o cultivo da espiritualidade, pois pensar a vida está para além de identificar os acessos ou a falta deles em termos de recursos necessários a manutenção da vida física, biológica, material.

Pensar a manutenção das vidas negras, também, requer entender as dimensões do Ser, que formam sua integralidade. E, a prática da benção pode nos apresentar uma ontologia que abarca essas dimensões, como a dimensão energética/espiritual, por exemplo. Nesse sentido, podemos entender que essa prática ainda permanece sendo uma das principais alternativas na busca por vida/cura integral do ser, na cultura popular afrobrasileira, desde os tempos do antigamente, pois sua

[...] permanência e o interesse contemporâneo por essa prática nos mostram que a ciência e a modernidade, que acompanham a humanidade, não são suficientes para nos assegurar quanto a nossa condição de ser-no-mundo. Carece ainda o homem de outras formas alternativas, que lhe possibilitem encontrar sentido para sua existência. A benção é ainda hoje uma prática terapêutica que considera o homem enquanto ser integral e único, contrapondo-se a fragmentação apresentada pelo mundo moderno, levando a sentir-se devolvido a sua humanidade e integridade (Alves; Caldas; Menezes, 2016, p. 174-175).

Penso, por fim, que, às vezes, o despertar dos sentidos para que eu encontrasse novos caminhos para refletir os problemas filosóficos, esteja sendo mais uma oportunidade para nos recordar, intelectuais que nos distanciamos do chão, que precisamos estar dispostos a exercitar a escuta e o diálogo com os sábios do nosso chão.

Exercícios, esses, que nos remete aos primórdios da filosofia.

Logo, sabemos que é uma metodologia que pode nos levar à reflexão, ao aprendizado e, conseqüentemente, à ampliação da nossa visão de mundo.

A partir dessa reflexão, desejo que nós, filósofas e filósofos contemporâneos, possamos reaprender a aprendermos com os ouvidos, a lermos o mundo da vida, a aprendermos com quem veio antes, seja com os seres encarnados ou desencarnados. Esta tem sido uma ótima oportunidade, no meu processo de busca por sentido, em minhas reflexões filosóficas.

Espero que possa ser para você também.

Referências

ALTUNA, Raul Ruiz de Asús. *Cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ALVES, Maria Jeane dos Santos; CALDAS, Marcus Túlio. MENEZES, Anderson de Alencar. Benzeção e busca de sentido: uma reflexão a partir das práticas das benzedeadas. *Revista de Cultura Teológica*, ano XXIV, n. 87, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/view/rct.i87.28558>. Acesso em: 04 dez. 2021

BARBOSA JUNIOR, Ademir. *Dicionário de umbanda*. São Paulo: Anúbis, 2016.

BRASILEIRO, Jeremias. *As guardiãs de memórias e saberes ancestrais*. Uberlândia, 2021.

CUNHA, Celina Gontijo; GONÇALVES, Clezio Roberto. Benzeção: uma prática social. Anais do XXII Congresso Nacional de Linguística e Filologia. In: *Cadernos do CNLF*, v. XXII, n. 3, Textos Completos. Rio de Janeiro: CiFEFiL. Disponível em: http://www.filologia.org.br/xxii_cnlf/cnlf/tom001/o20.pdf. Acesso em: 04 dez. 2021.

DIAS, Adilson Nascimento. Entrevista concedida a OLIVEIRA, Lorena Silva. Prata-MG, 2022.

FOURSHEY, Catherine. *África Bantu: de 3500 a. C. até o presente*. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção África e os Africanos).

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra*. 3. ed. Belo-Horizonte: Mazza Edições, 2018.

LIMA, Adriano Bernardo Moraes. Desfazendo feitiço: curandeirismo e liberdade nos engenhos do oeste paulista (século XIX). In: *Religiões Negras no Brasil: da escravidão à pós emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NOGUERA, Renato. *O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639*. Rio de Janeiro: CEAP, 2011

OLIVEIRA, Anuar de. Entrevista concedida a OLIVEIRA, Lorena Silva. Prata-MG, 2022

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2021.

OLIVEIRA, Elza Rizzo de. *O que é benzeção*. 2. ed. Brasiliense, 1985.

PRAXEDES, Jerônimo Quintiliano. Entrevista concedida a OLIVEIRA, Lorena Silva. Prata-MG, 2021.

PRETO-VELHO PAI SERAFIM.

QUINTANA, Alberto Manuel. *A ciência de benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru: EDUSC, 1999.

ROSA, Carolina Schenatto da; SILVA, Gilberto Ferreira da. Carolina Maria de Jesus e o pensamento liminar na literatura brasileira. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 28, n. 2, e60635, 2020

SILVA, Maria Jesuína. Entrevista concedida a OLIVEIRA, Lorena Silva. Prata-MG, 2021.

SOUZA, Palmira Carmo de. Entrevista concedida a OLIVEIRA, Lorena Silva. Prata-MG, 2021

SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Edições 70, 2007.

SWEETMAN, Brenda. *Religião: conceitos-chaves em filosofia*. Porto Alegre: Penso, 2013.

TEIXEIRA, Janaina Costa; MACHADO, Luciane. de Oliveira. As consequências da pandemia de covid-19 na saúde da população negra. In: *Identidade!*, v. 26, n. 1 e 2, 2021. Disponível em: https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/Identidade/article/view/1211.

TEMPELS, R. P. Placide. *A Filosofia Bantu*. Trad. Amélia A. Mingas e Zavoni Ntongo. Luanda: Edições de Angola, Faculdade de Letras da UAN, 2016.

VANSINA, Jan. Prefácio. In: HEYWOOD, Linda M. *Díáspora negra no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2019.

Soberanias, Territorialidades e Corpos

Negros Homoafetivos

Luciano Severino de Freitas¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.18>

1 Introdução ou sobre o território de um corpo que fala

Como é possível pensar o corpo nas suas intersecções e margens? Aqui, o corpo surge como a presença manifesta de um sujeito expressa na própria delimitação de sua *outridade* e inserida na dinâmica dialógica do espaço político com outros corpos, compondo-se e se apresentando como um território do desejo.

Nessas intersecções e margens, o presente escrito busca pensar o corpo negro em interface com a homoafetividade, buscando discutir como o processo de assujeitamento imposto pelo exercício do poder soberano colonial, a não ver nesse corpo uma possibilidade de vida política qualificada, também lhe interdita as possibilidades de um referencial do desejo.

A interface já permite perceber um sentido próprio de ampliação do processo de exclusão na relacional com a orientação sexual, expressa na ideia de que, mesmo entre o grupo homoafetivo oprimido, o corpo negro continua a ocupar uma margem periférica, de tal modo que se lhe interdita uma verdadeira possibilidade de construção de sentido afetivo e de existência no norte agambino de vida qualificada. Diz o autor,

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia - UFU/MG.

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo. [...] A simples vida natural é [...] excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e resta firmemente confinada como mera vida reprodutiva (Agamben, 2010, p. 9-10).

Nesse movimento de compreensão da exclusão do traço da vida qualificada, inicialmente, é preciso situar o corpo na matriz de uma colonialidade ocidental, procurando compreender como a relação, afirmação e negação, processa-se em sua basilar conformação e consequência. Isso porque, quando se fala em corpo no Ocidente, a construção simbólica sempre remete a uma seleção subjacente a linguagem que o identifica com o homem branco, cristão, europeu e heterocentrado. Nesse sentido, todos os outros corpos não alinhados a essa seleção são periféricos, constituindo, portanto, uma marginalidade discursiva em um conjunto de significados, cuja afirmação depende da negação.

A margem é assim tudo quanto não pode ser reconhecido como centralidade e se do centro decorrem os predicados afirmativos, em outra extrema se situa tudo quanto será considerado negativo, inexacto e repulsivo. Portanto, o corpo não branco, nesse escrito, em especial o corpo negro, situa-se em uma dimensão periférica na interioridade do projeto colonial, mesmo quando não se esteja discutindo, propriamente, a orientação sexual contra normativa.

No projeto da *colonialidade*, o corpo negro mistura-se a invenção de uma certa visão sobre o paraíso decomposta no seminal desejo de um novo mundo e baseado nos restos de um medievalismo europeu incapaz de perceber qualquer linha além das de sua própria tessitura. Nesse processo não é o corpo dado tal como se apresenta na presença, é antes,

assim como esse novo mundo, uma invenção necessária aos interesses do poder, portanto, de dominação.

A própria nomeação, nesse projeto, constitui outra característica desbordada do signo linguístico em si, agora transmutada em categoria política. O corpo negro passa então a ter outro *locus* no contexto moderno da colonização europeia e sua designação, para além de uma caracterização étnica ou uma origem geográfica, vai constituir o *outro*, permanecendo em continuado tensionamento com o afirmado.

Não se trata do diferente, o *differens entis* latino, o partícipio presente do verbo *differe*, *difere*, *diferir*, como o não semelhante, porque não se atribui a ele qualquer possibilidade de semelhança, mormente em sua condição humana. Do mesmo modo, não é o estrangeiro a quem se possa acolher na hospitalidade do encontro, é, assim, o *outro* na suspensão de qualquer possibilidade de um *ontos* em sua manifestação do *tornar-se ser*. Sobre esse *outro* se constitui ainda uma matriz disciplinar discursiva, cuja ética torna qualquer fala, como expressão de uma subjetividade e humanidade imanentes, a ele interdita. Como diz Agamben,

Usando os termos de Benveniste, poder-se-ia afirmar que a metassemântica dos discursos disciplinares acabou ocultando a semântica da enunciação que a havia tornado possível; que a constituição do sistema dos enunciados em uma positividade e em um *a priori* histórico fez com que se esquecesse o cancelamento do sujeito que era o seu pressuposto. Desse modo, a justa preocupação em descartar o falso problema “quem fala?”, impediu que se formulasse a pergunta — totalmente diferente e inevitável: o que acontece no indivíduo vivente quando ele ocupa o “lugar vazio” do sujeito, no momento em que, ao entrar em um processo de enunciação, descobre que “a nossa razão nada mais é que a diferença dos tempos, e que o nosso eu nada mais é que a diferença das máscaras?” Uma vez mais: o que significa ser sujeito de uma dessubjetivação? Como um sujeito pode dar conta do seu próprio desconcerto? (Agamben, 2008, p. 144)

A matriz de colonização mantém a categoria política sem resolução e dessubjetivada, impedindo a integração total desse traço no projeto de sociabilidade, mesmo diante do aparente desmonte da moenda de colonizar. A estraneidade permanece então no território onde essa *colonialidade* germinou com o corpo negro no papel de testemunho incômodo da violência e do artificialismo do projeto de assujeitamento, facilitando, por outro lado, a perpetuação da dominação diante da manutenção de uma espécie de derrelição política desse corpo.

Por outro lado, *colonialidade* como uma potência permanente de submissão, criação de *verdades* e negação representa a imanência do soberano como se o corpo não pudesse ser para além daquele que o nomeou ou algo fora das hierarquias dessa nomeação. É o nome. É o verbo criador, não da boca divina, é o produto da faina que por não encontrar escravizados, precisa criá-los. Nesse fluxo e refluxo surge a dialética do corpo negro na busca de sua humanidade, de sua afetividade e de seu desejo. A lógica da colonialidade se perpetua, como diz Mignolo:

A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada. O conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias (Mignolo, 2017, p. 2).

Nesse projeto moderno colonial, o corpo constitui uma luta, deixando ver nos estertores da colonização a agonia do que se apaga, reverberando como o lúgubre encantamento das *Moiras* que são docilidades, mas também sinal do vaticínio da morte. O que se fabrica e se tece é também o que se corta; é a mão de *Átropos* determinando a finitude como aquilo que afasta.

As margens do corpo negro vão se apresentando como uma deambulação daquele que está em permanente diáspora porque não encontra no exercício de sua humanidade, junto a outros corpos, o acolhimento de sua alteridade. Se por um lado ele é constituído pelo soberano como o próprio território sobre o qual se pode exercer o poder, por outro fica subsumido a uma tensão de ruptura a denunciar o projeto de não pertencimento também manejado pelo soberano.

É como se uma ancestralidade estivesse insepulta e *Iku* impossibilitado de cumprir as ordens de *Olodumarê*, porque não pode recolher do *Ayé* os homens e mulheres que por não cumprirem as suas missões para serem conduzidos ao *Orum*, desterrados de uma vida política qualificada, mesmo mortos, continuam portando o emí, o sopro da vida, condenados a um deambular sem possibilidade de um *Olimpo* ou um *Hades*.

Esse deambular constitui outra faceta do projeto de colonização sobre o corpo negro à medida que, através da mítica produção de um conhecimento universal, todas as interseccionalidades como a etnia, orientação sexual, gênero, classe social, etc., somadas na gestão do processo de exclusão, são ocultadas como se esse corpo estivesse pleno nas representações trazidas pelos aspectos dessa universalidade. Todavia, esse corpo não se situa e mesmo vivo, não representa, como dito, uma vida política qualificada inserida na sociabilidade política colonial ocidental. Negar as interseccionalidades é garantir, como aponta Grosfoguel, a *egopolítica* do conhecimento da filosofia ocidental,

A “egopolítica do conhecimento” da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um “Ego” não situado. O lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciativo encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas

de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia (Grosfoguel, 2008, p. 119).

O ocidente fala por meio de um ego universalista portador do poder soberano e esse ego é, diga-se outra vez mais, masculino, branco, cristão, europeizado e heterocentrado. Esse ego não precisa sequer colocar a questão sobre *quem fala*, porque já se pressupõe capaz de falar em si, por si e por todos, inclusive os não absorvíveis como semelhantes discursivos.

O corpo negro em sua imposta condição de estraneidade, nesse contexto, acaba por ocupar na taxonomia política a posição sobre quem se fala, sendo sempre o objeto sobre o qual o olhar pode apreender e nunca se compartilhar em iguais condições discursivas e se outras intersecções se apresentam, como a orientação sexual contra normativa, aprofunda-se o distanciamento e com ele a desumanização. Nesse norte, o deambular persiste, porém, a vida política fica ainda menos qualificada até mesmo frente a outros corpos situados na mesma dimensão étnica ou na dimensão do exercício do desejo.

2 Soberanias e Corpos Negros Homoafetivos

Situado o corpo em seu traço de estudo, é preciso perceber ainda que a *colonialidade*, com seus jogos de não dizer, de nomear, de dançar sobre a tumba dos vivos, oculta ainda, em substituição ao movimento da existência, tudo aquilo que com ela não se alinha por meio da sua hierarquização política, por via de outros dispositivos, com suas raças inventadas e humanidades apagadas.

É nesse artificial sistema que a diferença deixa de exprimir um elemento de acréscimo para se apresentar como ameaça a ser combatida, através do manejo de uma morte fabricada, por um poder autoproclamado soberano. Já não há mais espaço de *Moiras* nem

colheitas de Iku, doravante haverá estados de exceção e mortes programadas, meras vidas e impossibilidades.

Os deuses coloniais empunhando a racialidade vão delimitando no interior do contrato político os territórios interditos, as punições pelas transgressões, além dos argumentos legitimadores daquilo que precisa, em atendimento do poder, tornar-se verdade, norma. As topografias se situam em sobreposição como se mais de uma territorialidade pudesse ser constatada, todavia sempre orbitando na centralidade da afirmação de um projeto metropolitano de corporeidade. A norma institui um tipo específico de violência ao produzir a verdade pela legitimidade em não reconhecer outras possibilidades de uma vida, instaurando uma condição perene de vazio e de assujeitamento.

O corpo negro assim não é mais a representação da própria vida, mas o objeto sobre o qual a morte surge não como uma convergência natural do existente e sim uma possibilidade de apagamento na satisfação do gozo do soberano. O soberano torna-se o senhor da exceção e nesse contexto se regozija na pulsão erótica do que interdita e, também, transgride. *O seu erotismo está fundado no interdito; que, se não houvesse em nós um interdito que se opusesse profundamente à liberdade de nossa atividade erótica, não teríamos atividade erótica* (Bataille, 2017, p. 324).

A relação com a presença do corpo é a eterna lembrança da transgressão e da possibilidade de gozo e reajustamento da pulsão de violência extraída do processo político de opressão. E transgride o que mesmo cria também porque é na morte, no apagamento, que a negação de seu erotismo se retroalimenta no desejo pelo corpo e na deposição do que ele representa como elemento subalterno na hierarquia racializada. *É a possibilidade da alegria que é o fundo do sofrimento do erotismo, e se acredito que o erotismo está ligado à morte, não é por que a morte*

introduz nele uma tristeza, e porque é o domínio da morte sobre o erotismo que o nega profundamente (Bataille, 2017, p. 324).

O soberano maneja o jogo de morrer e viver que estrutura as desagregações no processo de uma *racialização* para além das violências perceptíveis e ordinárias. *Racialização* essa entendida como conjunto de técnicas de exercício do poder político norteadas pela exclusão, baseadas na raça como marcador social.

Nesse sentido, talvez as camadas mais graves e porque não mais cruéis no exercício do poder, ora não se deixam ver, ora se dimensionam em uma paradoxal trama de *inclusões-excludentes*. Nesse jogo, retira-se do corpo a contingência de *ser* em si mesmo *ser*, para acomodá-lo segundo categorias em favor dos interesses do poder. O corpo nunca se apresenta como totalidade possível, estando sempre seccionado em sua humanidade para manutenção do controle do sujeito que o sustenta, dentro dos espaços também delimitados pelo soberano.

É nessa nodosa territorialidade que se pode pensar o corpo negro homoafetivo como um elemento a que se *admite* dizer sobre uma precária possibilidade de inclusão, em sentido étnico e humano, todavia, sobre o qual não se permite uma possibilidade de afetividade. Diz-se precária porque nem sua humanidade é plenamente reconhecida e mesmo sua condição étnica estrutura-se quase como uma *visão folclórica do paraíso*, rememorando uma abjurada africanidade com a qual esse corpo nem sempre dialoga.

No arranjo de um biopoder (Foucault, 2004) encastelado na *branquitude eurocentrada* a relação de *inclusão-excludente* funciona de dois modos: como uma negação externa do afeto e como uma negação interna nos grupos portadores de níveis de similaridade, seja em relação aos corpos negros heteroafetivos, seja em relação aos corpos homoafetivos brancos.

Assim, se inicialmente há em relação aos corpos negros heteroafetivos uma ligação conduzida pela etnia comum, tão logo a orientação sexual contra normativa se apresenta, a reprodução da exclusão assume outra vez mais o reforço do sinalagma, eu-outro, defenestrando a diferença para a periferia de uma sociabilidade em microcosmo.

No processo de colonização, a dispersão da solidariedade interna de um grupo ao mesmo tempo, reforça a dominação, porque impede aos sujeitos as identificações mútuas no elemento étnico comum capazes de gerar resistência e, por outro lado, perpetua, o paradigma do colonizador como única forma de representação desse sujeito no mundo.

Por sua vez, se há um elemento de intersecção na orientação sexual comum e uma aparente homogeneização, no interior da sociabilidade homoafetiva o corpo negro continua identificado e associado a práticas de exclusão, ou seja, mesmo na *quetificação* imposta a orientação sexual contra majoritária outro território ainda mais segregador se impõe realocando mais uma vez o corpo negro fora das linhas de uma sociabilidade possível.

Essa ausência de pertencimento expõe o corpo negro homoafetivo a outra dimensão de animalidade que também está ligada ao erótico, mas que redundando na completa e total interdição de qualquer afeto. O gozo é puro e bestial gozo, sem qualquer possibilidade de experiência interior; não se trata de buscar uma ilusória composição romântica, todavia de constatar a ausência de sentido até mesmo no interior da fraternidade homoerótica.

O corpo homoafetivo negro vive então nesse mundo em uma espécie de *porneia* perene em que ele é identificado a partir de critérios animalizados como as dimensões do falo (Nascimento; Lima, 2022), a potência no ato sexual e até mesmo a fantasia da violação mais extremada. É como se não houvesse possibilidade de outra significação

para esse corpo, fazendo com que ele não seja percebido como uma unidade de subjetivação, portanto, de sujeito.

No arranjo desse biopoder gerador *heterocentrado* e branco, o corpo homoafetivo negro é desterritorializado e sobre ele se exerce um poder excludente, hierarquizado, violento, uma negação perene de sua condição humana. A margem vai cada vez mais se distanciando da centralidade para na periferia constituir um desejo decalcado e há nesse projeto de *racialização* um soberano impondo a esse corpo uma permanente exceção, tornando-o no interior do espaço democrático um *homo sacer agambino*, proibido de uma ação política em direção a plena liberdade a medida em que a ele não é reconhecida a condição de sujeito. Assim, sobre o corpo não incide a possibilidade de vida, mas, uma perene tensão e possibilidade de morte, afastando a manifestação mais viva do desejo.

Por outro lado, essa morte mantém o espasmo da *transgressão* apontada por Bataille como oposição ao *interdito* que garante um sentido erótico do exercício do poder. O sentido da dominação não é apenas pura possibilidade de morte e apagamento, é também dissolução no gozo, epifania que ao sabor do que diz o Marquês de Sade leva o soberano a gozar à custa seja de quem for.

O corpo negro homoafetivo está lançado em uma esquina qualquer da sociabilidade em permanente *zoé*, negado e percebido como uma mera existência. Por outro horizonte, a *racialização* impõe ao conjunto dos corpos negros, através da censura àquele homoafetivo, a perda de uma potência de vida na medida em que o afeto não pode se constituir como projeto frente a uma precária capacidade de desejo. Nesse esquema, todos os corpos negros, hetero ou, homoafetivos continuam cumprindo os fetiches genésicos ou, lúbricos nos lugares onde sempre estiveram alocados.

A inclusão (a)afetiva não rompe, ao contrário, reforça as soberanias do território *racializado*. Esse território apresentado ao corpo negro homoafetivo permite perceber a desnaturação em três dimensões interdependentes sobrepostas, reforçadas e em certas linhas excludentes. Na territorialidade *racializada* cumpre a esse corpo, primeiro, sair do assujeitamento que lhe impõe a condição exclusiva de objeto, tornando-se humanizado.

Em um segundo sentido, cumpre a ele ainda se tornar possibilidade de desejo e em terceiro aspecto, esse corpo precisa se realocar a partir desse desejo em outras afetividades possíveis em um processo contínuo de busca de uma outra vida em potência.

Esse rearranjar de si é o elemento produtor da significação do acúmulo improdutivo, como diria Bataille capaz de, na afirmação de um gozo erótico também negado, apresentar-se como elemento potencializador de sua mais humana expressão e liberdade.

Esse gozo não só representa a transgressão da *racialização* e suas territorialidades ao depor contra o que ela pretende interditar, por outro lado, também representa a força capaz de dessacralizar, estabelecendo através do profano o desnude daquelas categorias do desejo sempre presentes e, ao mesmo tempo, silenciadas, em outro paradoxo manifestadas como geradoras e negadas.

Se como diz Bataille, *do erotismo, é possível dizer que é a aprovação da vida até na morte* (Bataille, 2017, p. 35); é preciso reconhecer que a racialidade é mantenedora do poder, todavia, no jogo da troca a renovação da experiência de gozo do soberano denuncia uma ligação duradoura em que também fica expressa a necessidade diante do corpo que se quer negar. O desocultamento das interdições e o reposicionamento crítico da transgressão reescreve o ato inicial de violência e dominação do soberano, destituindo-o através do erotismo.

3 Considerações finais

Pensar a territorialidade dos corpos negros homoafetivos a partir de sua dimensão erótica, ou seja, no par daquilo que é interdito e transgressão, é em última base questionar como o conceito de modernidade europeia, que se assenta no discurso da pudicícia, do pudor religioso, produziu uma contraface de pura perversão erótico sexual; bem assim, é também pensar como essa perversão foi essencial para garantia da perpetuação do poder político no interior da colonialidade.

Sem essa perversão política que desloca o corpo negro para uma zona fora da sociabilidade seria impossível a constituição do projeto do estranhamento entre o eu e o outro, negando a esse último qualquer possibilidade de ser. Por outro lado, quando o projeto de colonização se rompe e se impõe a estruturação de uma sociabilidade independente e nova o corpo negro continua deslocado, todavia, os argumentos desse realojamento passam a se assentar em critérios anteriormente inscritos na violência colonizadora de maneira indiscernível, tais como o gênero, a orientação sexual, a classe, a apropriação de bens culturais e econômicos.

Nessa nova sistemática a exclusão se refina porque se constitui fora da sociedade ideal imaginada pelo ex-colonizado, como símbolo tardio da modernidade europeia decadente e se afirma no interior daquilo que deveria ser similar e, portanto, uma convergência fraterna dos grupos excluídos desse mesmo projeto de modernidade.

No final, o território dos corpos negros homoafetivos ainda se relaciona ao desdobramento do poder soberano do colonizador, este exerce a sua soberania não pelos arranjos identificáveis de um estatuto colonial por leis, exércitos, governos e protetorados. Sua ação é subreptícia e se encontra em uma camada mais profunda no campo da constituição da verdade que, ao deformar a subjetivação da pessoa,

continua a negar aos corpos negros homoafetivos a sua humanidade, o seu desejo e a sua capacidade de afeto.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- ALBERONI, Francesco. *O erotismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I. A vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade III. O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, 2008.

Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 21 set. 2023.

MIGNOLO, Walter. D. Colonialidade, o lado mais escuro da modernidade. In: *RBCS*, v. 32 n. 94, e329402, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 21 jul. 2022.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Perspectivas, 2019.

NASCIMENTO, Francisco Arrais; LIMA, Graziela dos Santos. O corpo negro no domínio das homossexualidades masculinas: interpelações acerca das representações homoeróticas em aplicativos de interação afetivo-sexual. In: *Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação*, v. 27, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/1518-2924.2022.e88165>. Acesso em: 21 set. 2023.

SILVA, Geovane Pereira; XAVIER, Monalisa Pontes. Eróticos, Românticos ou Sexualizados?: Representações de Corpos Negros Masculinos nos perfis do Instagram “@CASAISNEGROSGAYS” e “@BLACKGAYMANKISSING”. In: *Policromias: Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som*. Disponível em: <https://doi.org/10.61358/policromias.v7i1.47325>. Acesso em: 21 set. 2023.

SODRÉ, Muniz. *O Fascismo da Cor*. Uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no Paraíso*. A Homossexualidade no Brasil, da Colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

SANTOS, Ana Lúcia Dias; SILVA, Leandro Rodrigues Nascimento. Dossiê Corpos Negros LGBTQIAP+ em trânsito na política brasileira. In: *Revista África e Africanidades*, ano XIV, ed. 40, 2021-2022. Disponível em: africaeaficanidades.com.br/documentos/dossiêcorposnegroslgbtqiap.pdf. Acesso em: 05 out. 2022.

Derrida e as travessias da memória: O monolinguismo do outro e o que resta da língua materna

Magda Guadalupe dos Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.19>

1 Introdução

A obra intitulada *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem* (*Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*), publicada em 1996, pela *Éditions Galilée*, é oriunda de uma primeira versão oral do texto, exposto num colóquio que recebia o título de *Reenvios de algures* (*Echoes from elsewhere*). Versava sobre uma apresentação em um colóquio sobre a francofonia na Universidade Estadual de Luisiana, nos Estados Unidos, em 1992. Um primeiro esboço da comunicação já havia

¹ Professora doutora do departamento de Filosofia e da Faculdade Mineira de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Minas Gerais (FaE.UEMG). Doutora em Direito Civil e Mestre em Filosofia, ambos os títulos pela UFMG. Pesquisadora de teorias e filosofias feministas, integrante do Grupo de Trabalhos GT Desconstrução, Linguagem e Alteridade da ANPOF desde 2010. Integrante do Comitê científico – Editorial Board of Simone de Beauvoir Studies, desde janeiro de 2020. Possui vários artigos publicados em revistas nacionais e internacionais, tais como, *Feminismos e Direito das Mulheres: seriam virtuosas as Feministas*. In: *Virtuajus*, v. 7, n. 13, 2022. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/virtuajus/article/view/30224>, *O impacto da corporeidade nos escritos de Catharine MacKinnon na década de 1990*. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Políticas*, v. 39, n. 2, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/191657>. Capítulos de livros: *Cuerpos en situación de envejecimiento en Simone de Beauvoir*. In: *FEMENÍAS*, María Luisa (Comp.). *El Cuerpo de las Exclusiones: disidencias, desbordes y sujeciones*. Rosario: Prohistoria, 2023. *Los Ríos Subterráneos*. V. VIII. In: SANTOS, Magda Guadalupe *et al.* (Orgs.). *Escritos de Filosofía e Educação*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022. Tradução e organização do livro: Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita & outros escritos de Simone de Beauvoir. Belo Horizonte: Quixote, 2018.

também sido apresentado num colóquio organizado em Paris, na Sorbonne, pelo *Collège International de Philosophie*. O texto sobressai como um dos mais sedutores e mais poéticos da escrita autobiográfica, nos moldes heterogêneos da *Desconstrução*.

Derrida entrega-se, nessa obra, com muita sutileza, especialmente à questão teórica autobiográfica, que parece oscilar entre vida e filosofia, história e memória. No enfrentamento das aporias, seu discurso transpassa a aparência do absurdo de uma vida centrada no monolinguismo e na impossibilidade de fazê-lo. Seu apoio metodológico centra-se na figura da hipérbole, no campo do irredutível cujo sentido apenas a *différance* faz relumbrar, sentido bastante polêmico de consentir e diferir de forma permanente. Em meio ao transitar de perspectivas distintas, que se ajustam ao discurso filosófico e à escritura autobiográfica, para além da tentação dicotômica de pensar o abstrato e o concreto, a teoria e a vida — bem longe de tal cisão —, Derrida persegue os rastros identitários, sem correr o risco de centrar-se na identificação fixa da significação de uma vida. O que ele descreve é uma variação de possibilidades de vida alinhadas na complexidade de se dever ser monolíngue e, ao mesmo tempo, não se ter de si outra apreensão mais singular do que a língua materna e que é sempre a língua do outro: “Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha” (“*Je n’ai qu’une langue, ce n’est pas la mienne*”) é a exclamação pontual do primeiro capítulo, do qual partem as várias análises em torno à desconstrução genealógica (Derrida, (1996) 2016, p. 13, ou, na tradução em português, Derrida, (1996) 2001, p. 13)².

² Utilizam-se aqui os dois textos, o original em francês e a tradução em língua portuguesa, elaborada pela Professora Fernanda Bernardo, com a finalidade de examinar os detalhes intrínsecos à língua na qual o texto foi composto. Contudo, as páginas da tradução não serão aqui mencionadas como uma referência pontual, além desta primeira citação. A complexidade de transladar um texto, como se sabe, é objeto de tematização do autor, em várias obras, especialmente em *Torres de Babel* (1982), que versa, entre outras, sobre a indecibilidade da tradução.

Derrida e as travessias da memória:
O monolinguismo do outro e o que resta da língua materna

Nesta escrita autobiográfica, Derrida demonstra como a inscrição do sujeito é tarefa impossível, por tratar-se de um ato de separação ou não coincidência entre o que se recupera do passado e o eu que ali se nomeia e se faz registrar. Segundo Jorge Panesi (1996, p. 4) não é pelo fato de o discurso carecer de referência ou porque uma “referencialidade autoinstituída” seja o princípio ficcional da literatura, mas porque o ato da escritura autobiográfica consiste em uma separação, em uma cisão fundamental que sustenta a própria estrutura do *luto*, algo que torna possível a recuperação do passado e, ao mesmo tempo, exhibe um presente marcado pela ausência. Nessa cisão, o registro autobiográfico se revela.

Em entrevista concedida a Geoffrey Bennington e Rachel Bowlby, *This Strange Institution called Literature*, publicada por Derek Attridge (1992), o filósofo comenta que o espaço da literatura não é apenas o de “uma ficção instituída, mas também o de uma instituição fictícia que, em princípio, permite que se diga tudo” (*a fictive institution which in principle allows one to say everything*) (Derrida, 1992, p. 36). Claro que ao dizer-se tudo se paga um preço, equivalente a que se tomem os relatos autobiográficos, as confissões e o diário íntimo como simples ficção. Ainda segundo Panesi (1996, 1996, p. 3), nos relatos literários e autobiográficos Derrida recupera seu sonho de um jovem rebelde que lia certo tipo de textos de Gide, Sartre, Rousseau e Nietzsche, e sonha na velha Argélia com inscrever sua própria marca com a variação de vozes que o habitam.

Sem dúvida, são vozes que se ajustam ao ato performativo fundamental, o de afirmar a vida vivida por meio dos livros que escreve. Contudo, bem o sabemos, Derrida trabalha certo teatro do *revenant*, do ausente que volta a repetir a sua ausência, como se trespassado por um *pathos* irreprimível pelas despedidas, seja dos amigos que partem para a morte, seja da velha Argélia trocada pela França e pelo grito de honra contra todo o eurocentrismo ocidental, como ele afirma em *Carta à*

Europa: “dupla memória” (2004), ao discorrer sobre a memória luminosa e a memória sombria da velha Europa.

De *O monolinguismo do outro* tomam-se aqui os traços mnemônicos da trajetória derridiana, buscando alguns pontos de referência mais significativos. Como se sabe, essa obra integra a fase final de sua produção, com traçado ético e político. Problematizam-se tanto a dificuldade do monolinguismo da perspectiva da Desconstrução, quanto a crítica derridiana às crenças identitárias, como se apresenta a de Hannah Arendt em entrevista concedida à televisão alemã em 1964. A investigação proposta volta-se para as teorias autobiográficas desenvolvidas por Derrida, assim como para as críticas por ele formuladas à crença da relação absoluta e intangível da lei e da língua que sustenta a entrevista de Arendt e sobre a qual ele se debruça em nota de rodapé no capítulo VII desta obra. O texto de Derrida é investigado de uma dupla e contínua perspectiva, que faz o dentro e o fora, o mesmo e o outro se realçarem como necessários ao reconhecimento dos paradoxos em que se assentam as experiências da vida.

2 As prescrições da língua e as travessias da memória

Na obra em análise, tem-se um complexo cenário de remetimentos de si ao outro, da alteridade aos rastros da identidade. Em tais marcas, o filósofo narra sua passagem da velha Argélia à França, numa travessia de barco da cidade de Argel, aos dezenove anos, com “vinte horas de enjoo e de vômitos” (*vingt heures de mal de mer et de vomissements*, Derrida, (1996) 2016, p. 75), como se estivesse deixando para trás, num gesto de impulsão ou vômito metafórico e real, a cena originária de uma vida pretérita que ele relata envolto nas trilhas da memória. Derrida trabalha a narrativa autobiográfica cercado do suplemento de sua própria voz, que transita entre um “solipsismo inexaurível” (*ce solipsisme intarissable*), uma “solidão monacal” (*une*

Derrida e as travessias da memória:
O monolingüismo do outro e o que resta da língua materna

solitude monacale), o traspasse da língua, até o lugar das “paixões”, “desejos” e “preces” (Derrida (1996) 2001, p. 13-14). O filósofo narrador, ao dizer o impossível que é não ter “senão uma língua” (*qu’une langue*) e ela não ser sua (Derrida, (1996) 20016, p. 15), descreve seu percurso de vida como uma crítica a toda busca de um sussurro e de uma modulação perfeita, de uma pronúncia exata, de um tom na justa medida. O tom, a língua e os rastros vividos se ajustam nos fios da memória e da narrativa marcada por uma contenção de voz, para dar voz aos contrastes das lembranças, entre outras, à língua árabe e à tradição de um judaísmo cultural.

Derrida recorda também das dificuldades com uma francofonia que tanto o aproxima quanto o distancia de si e das “confusões e gritarias” que lhe permeiam a memória que se abre à “única impura ‘pureza’ cujo gosto” se atrevia “a confessar”, a certa pronúncia que lhe impõe o aprendizado e, sobretudo, a exigência de “falar baixo” quando estava diante do ato de “ensinar” (*surtout en enseignant, à parler bas*), a conter-se nas modulações ocidentais da língua, o que se apresentava como bem difícil para um “*pied noir*”³ (Derrida, (1996) 2016, p. 80). Conforme Rafael Haddock-Lobo, trata-se de uma relação *sui generis* a que descreve Derrida, enquanto filho de uma geração sem qualquer relação com a cultura árabe ou com a tradição religiosa judaica. Sua história é marcada por um nascimento francês em solo estrangeiro e, radicado

³ Importante lembrar como os rastros de um “*pied-noir*” surgem no texto desconstrutivo de sua autobiografia. Segundo o verbete disposto em *Oxford English Dictionary* (1989, p. 799) pelo termo, *pied-noir*, pode-se entender alguém de ascendência europeia, mas com procedência do norte da África francesa, especificamente, da Argélia francesa, de Marrocos ou da Tunísia, países que estiveram sob o governo francês entre 1956 e 1962. Após a independência da Argélia, em 1962, o termo passa a ser adotado com conotação político-cultural. Durante a guerra da Argélia, os *pieds-noirs* deram seu apoio à administração colonial francesa na Argélia e se opuseram aos grupos nacionalistas argelinos. O conflito concorre para o êxodo em massa de europeus e judeus argelinos para a França, enquanto outros tantos permaneceram na Argélia. Aqueles que deixaram a Argélia e partiram para a França em 1962 sofreram o impacto do ostracismo da esquerda, sob a alegação de exploração dos nativos muçulmanos, entre outros problemas políticos. De fato, os acontecimentos históricos marcam os *pieds-noirs* com um duplo sentimento, o de afastamento de sua terra-natal e também o de sua terra de adesão.

posteriormente na metrópole, ele testemunha os dois lados da “crueldade colonial”, as duas costas e em ambas fica à margem da história (Haddock-Lobo, 2019, p. 28-29).

Dos pontos aporéticos da memória que lhe parecem assombrar a alma, surge um paradoxo que perpassa a obra derridiana, o fato de ser ele um francês da Argélia, que supõe falar a língua materna, a qual lhe é justamente recusada enquanto tal. Da necessidade de certa transformação vigilante, o filósofo entende conservar uma espécie de reflexo adquirido, do qual ele alega não fazer “nenhuma doutrina”, por seu sotaque em francês, dotado de grande “influência meridional” (*accent meridional*), lhe parecer “incompatível com a dignidade intelectual de uma palavra pública” (*incompatible avec la dignité intellectuelle d'une parole publique*), que, embora inadmissível, diz ele dever confessar (Derrida, (1996) 2016, p. 78). Seus relatos o remetem às censuras, às proibições culturais, que ele descreve com certa inversão de ironia, não apenas em função de si, mas do mundo ao seu redor, interditos em relação à pronúncia, ao sotaque de um argelino, algo “incompatível (*a fortiori*) com a vocação de uma palavra poética” (*incompatible a fortiori avec la vocation d'une parole poétique*) (Derrida, (1996) 2016, p. 78), que o leva justamente a rastrear as pegadas da filosofia, mesmo que munido inicialmente apenas de um empenho retórico que faz o *impossível* com o sentido.

Ao fazer o percurso da literatura à filosofia, observando certa “tentação enciclopédica” de tudo poder dizer e que se torna inseparável da autobiografia, Derrida registra, em entrevista a Bennington, como o *discurso filosófico* muitas vezes é apenas uma “formalização econômica ou estratégica desta avidéz” (*an economic or strategic formalization of this avidity*, Derrida, 1992, p. 36). Na narrativa desse transitar da Argélia à França, da poesia à filosofia, Derrida inicia a busca por pilares hiperbólicos, ao mencionar o que dele pensam e o que, fazendo uso “do gesto performativo da enunciação” (*le geste performatif de l'énonciation*),

acaba por provar, em ato, ao contrário do que pretende declarar (Derrida, (1996) 2016, p. 15). E por questionar a verdade, passa ele a ser tomado por “um cético, um relativista, um nihilista” (*un sceptique, un relativiste, un nihiliste*) e, portanto, “um filósofo não sério” (*vous n’êtes pas un philosophe sérieux*, Derrida, (1996) 2016, p. 18), a quem, pelo suposto uso do perjúrio, se teria sugerido ou proposto que se encerrasse num “departamento de retórica ou de literatura”, ou talvez “num departamento de sofística” (*dans le département de sofistique*, (Derrida, (1996) 2016, p. 18). Das sutilezas dos relatos, apreende-se como os rastros de memória se ordenam de forma irônica e crítica em relação à apreciação de seu pensamento pela tradição filosófica, que o julga fora da linhagem monológica do filosofar sobre a verdade. Contudo, acerca do que precisamente se supõe mentir o filósofo senão sobre o *tópos* em que gira a aporia do monolingüismo próprio e que é sempre do outro? Assertiva que relativiza a verdade, contestando mesmo a sua total possibilidade. Sua posição retórico-filosófica parecia, portanto, estar centrada numa mentira ou num perjúrio, pelo fato de dizer que a única língua que falava não era sua, mas justamente a língua que permeia seus sofrimentos “de parte a parte” (*cette langue les traverse de part en part*, Derrida (1996), 2016, p. 14), a língua que o habita, mas também a língua da travessia.

Contudo, essa língua supostamente materna, justamente o francês, em realidade não é tal. Ela é a língua do outro, cujo pertencimento não se lhe apresenta, mas que remete a uma procedência que abre o espaço da alteridade de forma também paradoxal, já que o *outro* é o *mesmo*, o francês é a língua que ele se dá a si mesmo e que faz ampliar o paradoxo inicial: o de ser possível ser monolíngue e, ao mesmo tempo, dever falar uma língua que não é a própria. Uma língua que o leva tanto a várias experiências históricas na Argélia, na época do regime de Vichy (Derrida, (1996) 2016, p. 34-35), quanto à fé na filosofia, mesmo enquanto um *pied noir* (Derrida, (1996) 2016, p. 80) que não falava o

árabe como língua materna, tampouco o hebraico, que somente era utilizado em cerimônias religiosas, sequer o ladino. Como se lê na biografia que dele escreveu Benoît Peeters (2013, p. 46)⁴, da experiência das vivências em Argel, assim como dos impactos da guerra, à experiência no liceu Maimônides, quando expulso de Ben Aknoun justamente por ser judeu, suas lembranças apenas reforçam os traços a serem percorridos e desconstruídos de um judeu francófono em Argel, transitando pelas sutilezas do aprendizado dos rituais, do cinema e dos livros ainda na velha Argélia (Peeters, 2013, p. 47-49).

Suas lembranças não se fazem, todavia, desprovidas de sentimentos. Ao pontuar a memória na época da ocupação nazista, em 1943, esta não lhe pareceu mais que uma “operação franco-francesa” ou mesmo um “ato da Argélia francesa na ausência de qualquer ocupação alemã” (Derrida, (1996) 2016, p. 36-37), já que lá nunca se viu um uniforme alemão nazista e, por isso, não teria sido possível transferir para um ocupante estrangeiro “a responsabilidade desta exclusão” (*la responsabilité de cette exclusion*, Derrida, (1996) 2016, p. 36). O que restava à memória era um passado em que a suspensão de direitos se deu simultaneamente ao fato de terem sido os argelinos reféns de uma cruel situação criada pela história dos “Estados-nação modernos”, com a privação de cidadania decretada ao mesmo tempo para milhares de pessoas (Derrida, (1996) 2016, p. 37). Em tal situação, ocorria a recusa da identidade francesa aos argelinos, quando a haviam emprestado a eles por algum tempo, “sem impedir uma assimilação” rápida e profunda em

⁴ Pode-se ler na biografia escrita por Benoît Peeters, com as lembranças da guerra e os atritos da política de Vichy realçavam-se em sua memória. Nas entrevistas a E. Roudinesco e nas conversas com H. Cixous, Derrida relata como um menino de 13 (treze) anos compreendia ou experimentava o espetáculo assustador, quando o mar e a cidade de Argel se viam atacados pelas “bocas de fogo” da marinha da *Wehrmacht* alemã. Mas se via de longe os acontecimentos, já percebia também diante de sua casa soldados em guerra com capacetes antes nunca vistos, capacetes americanos que em seguida ao desembarque “distribuíam cigarros, chicletes e chocolates. Tal desembarque foi como que uma cesura, uma ruptura na vida, um novo ponto de chegada e de partida”, trecho constante nas Declarações de J. Derrida citadas por Hélène Cixous apud Peeters.

Derrida e as travessias da memória:
O monolingüismo do outro e o que resta da língua materna

duas gerações, causando o que o filósofo vem a chamar de “perturbação de identidade” (*trouble de l’identité*, Derrida, (1996) 2016, p. 37), a qual poderia favorecer ou inibir a anamnese ou o agudo desejo de recordar ou mesmo de reprimir, recalcar ou libertar os fantasmas da genealogia plena de contradições.

Sua tendência ao hiperbolismo é o que lhe permite, contudo, ver que essa língua não lhe era uma língua estrangeira, mas uma língua que, advinda do ultramar, era precisamente a língua materna. No entanto, persiste a distância entre a própria língua e a impossibilidade de ter-se uma outra que não a própria, não restando mais que uma “contradição performativa”, um verdadeiro perjúrio “no interior do enunciado” (*le parjure, à l’intérieur de l’annoncé*, Derrida, (1996) 2016, p. 16), justamente o fato de ser absurdo “não ter senão uma língua sem a ter, sem ter alguma que seja sua? a sua própria?” (*la sienne propre?*, Derrida, (1996) 2001, p. 16). Das aporias intransponíveis, que lhe parecem causar imensa dor pela impossibilidade de não se poder deixar de vivenciá-las na narrativa genealógica, o filósofo então descreve a necessidade de reinventar a língua e o próprio eu (Derrida, 2016, p. 54) como um suplemento ou uma *prótese de origem*, que caracteriza o lugar outorgado à escritura desde “o início” da civilização até o seu momento de vida. A língua materna torna-se ali, de algum modo, a trilha, a incisão inicial, algo que em sua origem não é ou ali não está.

Seus comentadores ousam recriar o que já parece impossível de ser assimilado. Assim, Penélope Deutscher (2005) entende que *O monolingüismo do outro* “desafiou a crença na autenticidade cultural ou linguística”. Derrida teria afirmado que “as noções de um lar ou país próprio e de uma língua própria (*one’s proper home and one’s proper language*) são sempre problemáticas e suas consequências podem ser cruéis” (Deutscher, 2001, p. 17). A filósofa também entende que Derrida desafia a oposição hierárquica entre o colonizador e o colonizado, ao sugerir que, se pensarmos na colonização de maneira suficientemente

ampla, poderíamos todos ser descritos igualmente como colonizados (Deutscher, 2001, p. 17-18).

A análise de Deutscher é bastante relevante do ponto de vista de uma política internacional, mas situa-se nos dilemas da colonização histórico-política. Penso, entretanto, que o texto de Derrida é bem mais profundo, a ponto de problematizar simultaneamente a própria noção de cidadania, identidade e mesmo de “perturbação de identidade” (Derrida, 2016, p. 32 e 37). Por um lado, há na obra a teorização da desconstrução da autobiografia e, por outro, há os exemplos históricos que realçam o hiperbolismo, a complexidade da alteridade e da relação entre língua e lei.

Já para Herman Rapaport (2003), *O monolinguismo do outro* parece conformar “a lógica do eterno retorno”, no qual a diferença é reinscrita. Ao mesmo tempo em que se recusa o monolinguismo, este retorna “na experiência de um polilinguismo de sua destruição”. Isso contradiz a utópica ideologia, fundada em crenças, de que “a poliglossia pode nos libertar do fechamento paralisante do monolinguismo”, tal como entendia Bahktin (*apud* Rapaport, 2003, p. 40). Derrida, pelo contrário, argumenta que há sempre um retorno estratégico do monolíngue, que esquece a poliglossia e, portanto, dela se aproxima de tal maneira que “o que se pensa é o que se fala” (*what one thinks one speaks is*, Derrida *apud* Rapaport, 2003, p. 40).

Segundo o comentador, a crítica de Derrida volta-se para uma linguagem homogênea ou homogeneizada (*a homogeneous or homogenized language*, Rapaport, 2003, p. 40). Conforme tal interpretação, o monolinguismo é sempre um dado que funciona na esteira da poliglossia, para produzir uma estrutura homogênea que é hospitaleira para um povo cuja identidade se baseia na possibilidade de haver um monolinguismo — pode-se chamá-lo de alfabetização geral sempre por vir, realização da literatura como arte, padronização de

Derrida e as travessias da memória:
O monolingüismo do outro e o que resta da língua materna

diferentes práticas linguísticas dentro de uma cultura — que fundamenta a sociedade. Contudo, lembra também Rapaport (2003, p. 26), a leitura derridiana que se apresenta em *O monolingüismo do outro* se aproxima de uma retórica do paradoxo. Se, por um lado, a poliglôssia pode nos libertar do fechamento paralisante do monolingüismo, tornando possível o falar de outra forma, uma fala diferente que é a condição da essência de falar uma língua propriamente (Rapaport, 2003, p. 28), por outro lado, bem o sabemos, mesmo que Derrida demonstre a impossibilidade do monolingüismo, este lhe parece uma força intrínseca da qual não parece poder escapar.

Logo no primeiro capítulo da obra, pode-se ler a pontuação inicial, retomada ao longo do texto:

Sou monolíngue. O monolingüismo demora-se e eu chamo-lhe a minha morada, e sinto-o como tal, nele me demoro e nele habito. Ele habita-me. O monolingüismo no qual respiro é mesmo para mim o elemento. Não um elemento natural, não a transparência do éter, mas um meio absoluto. Inultrapassável, incontestável; não posso recusá-lo senão atestando a sua onnipresença em mim (*Indépassable, incontestable: je ne peux le récuser qu'en attestant son omniprésence en moi*) (Derrida, (1996) 2001, p. 13-14).

Continua o filósofo, já adentrando na tônica aporética de suas afirmações:

Ora, jamais esta língua, a única que assim estou votado a falar, enquanto falar me for possível, e em vida e na morte, jamais esta língua, estás a ver, virá a ser minha. Nunca na verdade o foi (*Jamais elle ne le fut en vérité*) (Derrida, (1996) 2001, p. 13-14).

Justamente pela dimensão paradoxal de sua onipresença é que a fragilidade essencial se constitui, já que não se tem senão uma língua, mas ela não é a do ser falante, remetendo o seu autor às alusões de que seu pensamento e argumentos supostamente *inconsistentes* se sustentem em *perjúrios*, incoerências, em todo o caso, “gratuitos na sua

eloquência fenomenal” (*gratuit dans son éloquence phénoménale*, Derrida, (1996) 2016, p. 15).

De fato, *O monolinguismo do outro* constitui um estudo autobiográfico em que se realçam tanto a linha crítica a uma história dos limites e possibilidades do sujeito de conhecimento, quanto os traços supostamente coesos da *identidade* ou da *alteridade*, do *próprio* ou do *diferente*, ali posicionados como sinais de enfrentamento metodológico dos dilemas da verdade e da ilusão, do autoconhecimento e do reconhecimento do mundo em torno ao eu — sujeito ou narrador de sua própria história. A obra é, pois, uma ode poética à complexidade de ser monolíngue e, ao mesmo tempo, não se poder simplesmente deixar de ser. Uma ode ao indecível que nos habita. Nele, tem-se como ponto de partida a língua como o lugar das paixões, dos desejos e esperanças, e, ao seu redor, significações que se projetam. Ela é também o que se demonstra como um deslocamento, um sentimento de estar alhures e que impede de tomar a identidade ou a *ipseidade* para dizer eu, assegurando-se em algo que tenha ali sempre precedido.

Por isso também a designação do encontro em que a primeira apresentação oral do texto ocorreu e que recebia o título de *Renvois d'ailleurs* ou *Echoes from elsewhere* (Derrida, (1996) 2016, p. 31), traduzido como *Reenvios de algures* (Derrida, (1996) 2001, p. 27), como a indagação da verdade, como uma relação aporética entre uma língua que se possui e a dimensão de estrangeiro que com ela não se compõe. Em suma, a questão central gira em torno da possibilidade de ser monolíngue e falar uma língua que não é própria, nem é a do filósofo, sequer de alguém que ouse acreditar na plenitude de uma identidade singularizada em função de uma nação, cultura ou território.

3 A auto-bio-grafia em *O monolinguismo do outro*

Para dar sequência à análise da obra, já numa segunda perspectiva argumentativa, vale observar que a investigação filosófica de textos autobiográficos envolve questionamentos, demandas, deslocamentos: as perguntas centrais por “o que somos, quem somos, para quem somos e a quem estamos destinados na experiência desta promessa impossível”? Tais perguntas se condensam na questão “o que é a experiência?” (Derrida, *Memórias*, 2008, p. 150). Mas essas são questões que envolvem o *nome* e a *memória*, implicando sempre o *outro* em nós e a nossa relação com o pensamento. Ademais, ao seguir os rastros de Paul de Man, a questão da perda da memória também é a questão da perda da linguagem e da experiência de ser estrangeiro, experiência do luto pelas perdas do passado e das promessas com o futuro (Derrida, 2008, p. 149).

Às voltas com o problema da língua, a questão da identidade e a da alteridade ainda se conjugam em *O monolinguismo do outro* nos traços da autobiografia ou da desconstrução de sua possibilidade plena, sem jamais se confundirem entre si. O que se tem a lembrar perpassa “os traços intratáveis de uma impossibilidade”, que se realça quase como uma interdição. Algo que se impõe como uma tradução, “a própria lei como tradução” (*la loi elle-même comme traduction*, Derrida, (1996) 2001, p. 25), escreve o filósofo.

De fato, tais problemas envolvem vários textos, diferentes épocas, diversas lembranças que povoam modos de ler a complexidade da memória. Algo que fere as exigências dos rastros de união: “O que é? (um franco-magrebino?) Quem é? (franco-magrebino?) Quem é o mais franco-magrebino?” A decifração da essência como uma impossibilidade silenciosa deste vestígio de união (Derrida, (1996) 2001, p. 26), que leva a exclusões e a exigências de se reconhecer um traço único e que nada acalma, assim como e, ao mesmo tempo, se reconhecerem rastros de um

e outro e das relações que se estabelecem entre o nascimento, a língua, a cultura, a nacionalidade e a cidadania.

Nos quadros de uma complexa narrativa genealógica, Derrida, retomando Nietzsche ou mesmo o próprio contexto crítico da Desconstrução à tradição ocidental, apresenta-se, *ecce homo*, parodiando seu próprio martírio de franco-magrebino que “nada escolheu e nada compreendeu”, apenas “sofre e testemunha” (*n’a rien choisi et rien compris, au fond, et que souffre encore et témoigne*), realçando este tão enigmático valor da atestação, das aporias descritivas de uma situação singular que se experimenta por meio de uma linguagem generalizada, representativa de valores universais e ontológicos (Derrida, (1996) 2016, p. 39-40). Se, como escreve Carla Rodrigues (2013, p. 59), o estilo (nietzschiano) é uma forma de “neutralizar” os conteúdos, fazendo desaparecer “um significado ‘presente a si’”, este estilo é também um meio crítico de distinção da tradição filosófica, traço bastante afeito a Derrida.

Nos vestígios das distinções, é também sob o monopólio e a posse de uma língua que se fecha e encerra o sujeito sobre si mesmo, como numa projeção solipsista, que Derrida se volta a questionar. No confronto da individualidade com a generalidade, ele problematiza situações de opressão linguística, que sujeitam o outro pela hegemonia, destituindo-o de relações de propriedade ou de identidade naturais e ontológicas, e fazem surgir *estigmas* culturais, que se concatenam de forma aporética na trajetória autobiográfica. Mesmo na especificidade do franco-magrebino, nos modos em que a língua (francesa) lhe fora cerceada e no sentido de que tal proibição igualmente *interditava* “o acesso às identificações que permitem a autobiografia apaziguada” (*l’autobiographie apaisée*, Derrida, (1996) 2016, p. 57), o filósofo nada descreve como uma crítica a uma *interdição negativa* que apenas provoca a perda ou a perdição; mas um impedimento fundamental, uma *interdição absoluta*, a interdição da dicção e do dizer. Uma proibição primordial que transforma a cultura numa imediaticidade política.

Derrida e as travessias da memória:
O monolingüismo do outro e o que resta da língua materna

No seu caso, a língua materna é a que outros dizem e falam — e que a Derrida fora dada apenas a interrogar e a citar. O francês, a língua em que fala, ele nunca pôde chamar a sua “língua materna” (*Car jamais je n’ai pu appeler le français, cette langue que je te parle, “ma langue maternelle”*, Derrida, (1996) 2016, p. 60-61). Contudo, no seu caso como francófono da Argélia, os acontecimentos históricos não parecem equivaler a um simples *colonialismo*, próprio das várias ações colonialistas do Ocidente, termos dos quais o filósofo se serve com certa resistência. Afinal, “qualquer cultura é originariamente colonial” (*toute culture est originariamente coloniale*) e se institui pela “imposição unilateral de alguma ‘política’ da língua” (*par l’imposition unilatérale de quelque “politique” de la langue*, Derrida, (1996) 2016, p. 68). Está-se sempre sob as determinações do “poder de nomear” e de legitimar as designações. As imposições, os interditos, são formas coloniais que turvam os gestos de memória.

Assim também a passagem de uma experiência aparentemente autônoma — pela exigência de sempre se dever falar uma língua e dela se apropriar para ouvir o seu próprio eu — para uma vivência de heteronomias determinantes, cuja fluidez se revela na tentativa de uma soberania colonial a “reduzir as línguas ao Uno”, à “hegemonia do homogêneo” (*l’hégémonie de l’homogène*), tal passagem trouxe ao filósofo conflitos e inquietações (Derrida, (1996) 2016, p. 69). Não obstante, destacava novas possibilidades de compreensão da dimensão de alteridade: a língua é dissimetricamente a do outro (*elle est dissymétriquement, lui revenant, toujours, à l’autre, de l’autre, gardée par l’autre*, Derrida, (1996) 2016, p. 70), a escritura é também de um determinado outro e dela não se separa uma cultura, assim como a inscrição de tais limites necessariamente deixa rastros. *A língua*, diz Carla Rodrigues, suportaria “o paradoxo de ser ao mesmo tempo a primeira e a última condição de pertencimento”. Mas também comporta a exigência de uma “irreduzível expropriação” que transmuda a “língua dita materna

para sempre e desde sempre” na “língua do outro” (Derrida *apud* Rodrigues, 2013, p. 139).

Sobretudo, a preferência que essa dimensão de alteridade presente no quase-conceito de “a língua do outro” passa a exercer sobre o filósofo surge também como certa fascinação pelo interdito outorgado, tal como pelas travessias e, especialmente, pelo ousar sair de Argel e rumar para uma Paris “capital da literatura” (*Paris, c’ est aussi la capitale de la littérature*, Derrida, (1996) 2016, p. 74). O que ele argumentava era sobre um sonho intangível para quem vive na Argélia, como em um simulacro espectral de uma distinta estrutura que se devia atravessar, para se formar nas fábulas doutrinárias e na imposição de se dever perder o sotaque para se entrar na literatura francesa (Derrida, (1996) 2016, p. 77-78), mantendo-se, entretanto, fiel a um eu improvável de ser apreendido, pois desconstruído nas teias da ontologia do impossível.

Diferentes aspectos relevantes surgem quando se leem distintas interpretações sobre a autobiografia. Desta feita, Derrida nos remete:

- a) à noção mais geral da identidade contemporânea e a certas formas de alteridade como constitutivas de seu autorretrato filosófico, assim como ao paradoxo de lembranças e vivências que transitam entre a Argélia e a França (Nachtergaele, 2011);
- b) à escritura como um deslocamento em relação a si mesmo, enquanto um processo de reinvenção do eu como um outro de si, e a autobiografia como um testemunho filosófico, cujo hiato aporético entre o particular e o geral não forma um limite abstrato, mas se revela na construção performativa de um “entre intersticial” sempre por se fazer na inscrição imperfeita do ser humano (Tiberi, 2009);
- c) ao duplo interdito desta sua ligação com a língua e com a cultura francesa, nos moldes de “censuras e interdições” pelas quais sua vida escolar é marcada, tanto em relação à cultura e suas variações de língua árabe e berbere, bem como ao próprio judaísmo, os quais se perderam de seus contatos de vida no processo colonial, seja em função da própria língua e cultura francesa, com as quais ele sustenta uma relação de fascinação, interdito e separação, como pelos traços do mar e dos rastros do que se denominou de “crueldade colonial (Haddock-Lobo, 2019);

Derrida e as travessias da memória:
O monolingüismo do outro e o que resta da língua materna

d) à relação entre o vínculo patrimonial e a retórica do pertencimento em torno à língua materna, destacando-se a figura do estrangeiro que não pode ser em seu próprio lugar (Matos, 2012).

Precisamente Matos entende que Derrida é um *grego judeu*, para o qual a origem, a *arkhé*, é objeto da desconstrução. A noção de *origem* em Derrida se mostra desconstruída com essa ideia de *nação*, que passa a ser compreendida não mais a partir da política, como em Hannah Arendt, por exemplo, mas pelo referencial da *língua*, na diferença entre nação política e nação cultural. No capítulo VII de *O monolingüismo do outro*, Derrida indica criticamente que a ideia de “comunidade” estaria dissociada por força de seus interditos, entre eles, pela destituição da língua. Ou seja, o problema da língua torna-se, assim, o problema da relação com a suposta pátria-nação, já que tal ideia de *comunidade* foi privada também da língua e da cultura francesa (*Elle fut coupée, aussi, et de la langue et de la culture française*, Derrida, (1996) 2016 p. 93).

Entretanto, será mantendo a entonação do francês da Argélia que Derrida se distingue a si mesmo e se nomeia enquanto tal: “O sotaque assinala um corpo-a-corpo com a língua em geral” (*un corps à corps avec la langue en general*), dizendo mais do que uma mera *acentuação* ou entonação (Derrida, (1996) 20016, p. 78) e do que as exigências de confronto com o idioma, incluindo os atos de heroísmo para manter tal axioma da pureza, longe de conotações de *purismo*, mas atendendo a um “gosto hiperbólico pela pureza da língua” (*ce goût hyperbolique pour la pureté de la langue*, Derrida, (1996) 2016, p. 81).

Os exageros e os acontecimentos históricos do pós-guerra o levam a sonhar que algo poderia provocar a língua, para que, de alguma forma, ela pudesse se perder de si no intento de novamente se encontrar e, ironicamente, nas teias do absurdo, “convertendo-se a si-mesma, como o Uno que retorna, que retorna a si” (*comme l’Un qui se retourne, qui s’en retourne chez lui*). De fato, ao assim raciocinar, e de forma crítica, Derrida já estaria se pensando como aquele que vem de fora, um

“hóspede incompreensível”, alguém de origem assinalável, e que pudesse fazer essa língua se aproximar de si mesma, levando-a a falar, ela-mesma, a língua, “na sua língua, diferentemente” (*dans sa langue, autrement*, Derrida, (1996) 2001, p. 85). Eis o prenúncio da *Desconstrução*! Repensar a impossibilidade do uno e da unicidade por meio da destituição da língua e buscar compreender novas possibilidades de aproximação de si às diferenças que habitam o próprio eu.

4 A língua do outro

Para sustentar a leitura hiperbólica de ser monolíngue e sentir-se à vista disso cindido, Derrida segue os rastros identitários de certos judeus dos séculos XIX e XX que sustentaram na língua o seu ponto de referência. Sobre Paul de Man e os vestígios da morte, da língua e do nome, ele já teria escrito um longo livro dez anos antes à publicação de *O monolinguismo do outro*. É então chegada a vez de analisar novos teóricos, tais como ele também de origem judaica. Nessa oportunidade, Derrida segue outros caminhos da textualidade e investiga alguns nomes em notas de rodapé ao capítulo VII. As notas são, contudo, bem longas e tomam ares de texto. A questão que aqui se apresenta é por que motivo Derrida elabora tal inversão? Afinal, as notas de rodapé são utilizadas para referenciar a fonte de uma determinada informação e, nesse capítulo, o filósofo dedica-se às notas como se fossem elas o próprio texto.

Derrida relata a trajetória de três judeus errantes pela Europa. Estes transitam da alteridade espacial para o coração eurocêntrico e, especialmente um deles, escapa para o além-mar. Dos fios da memória sobressai o seu refinamento discursivo, na crítica à tradição miticamente manifesta (Derrida, (1996) 2016, p. 75-76), tendo em vista o constrangimento impositivo do que ele entendia por uma cultura colonial, nada “reduzido ao puro e simples” (*ne se réduit jamais au “pur et simple”*) (Derrida, (1996) 2016, p. 77).

Derrida e as travessias da memória:
O monolingüismo do outro e o que resta da língua materna

Mesclando e distinguido tudo o que lhe propiciara, de um lado, o complexo imaginário fantasioso e, de outro, o senso crítico que tornou possível a *Desconstrução* também das paisagens mnemônicas, o filósofo argumenta, neste penúltimo capítulo, sobre os recalques, contenções e fantasmas. Da perspectiva da heterogeneidade, surgem tantas questões, tais como o tema do sotaque, a entonação da língua em situações pragmáticas (Derrida, (1996) 2016, p. 80) e o reconhecimento de seu próprio “gosto hiperbólico pela pureza da língua” e “pela hipérbole em geral” (*pour l’hyperbole en general*, Derrida, (1996) 2016, p. 81).

Nas notas de rodapé, especialmente, na de número 7, tópico 2, sobre Hannah Arendt, Derrida percorre sua vida como um homólogo da *Desconstrução* e apresenta duas formas de assumir tal homologia: pelo paradoxo e pela hipérbole. Os traços do estranhamento, que surgem como paradoxo inicial em relação ao próprio discurso filosófico e à escritura autobiográfica, tanto promovem possíveis formas de tentação dicotômica de pensar o abstrato e o concreto, a teoria e a vida, quanto conduzem o leitor ao indecidível⁵ da *Desconstrução*. Bem sabemos que suas trilhas nos socorrem das tentações vertiginosas das oposições e nos levam às complexidades dos duplos movimentos da língua e da linguagem sobre o sujeito do discurso, inserido nas relações discursivas com a história e a ética do Ocidente.

De um lado, conforme ele pontua em *Posições* (1972), os “limites do discurso filosófico” apontam, criticam e conservam o respeito por “certo sistema de constrações” filosóficas (Derrida, (1972) 2001, p. 12); por outro, ao desconstruir a leitura conceitual, ele aponta seus interditos e dissimulações, nos arrastando, já na obra de 1996, às inquietações sobre a língua materna. Com efeito, nenhuma de suas obras poderia ser tomada

⁵ O termo não é de simples ou fácil compreensão, mas bem pode ser tomado na impossibilidade de um significado imanente à produção de sentido em Derrida, podendo ser tomado como uma interpretação, o que muito aproxima a desconstrução da hermenêutica. Para tanto, veja-se o próprio Derrida, entre outras, em as aporias.

de forma independente das demais; contudo, vale afirmar que em *O monolinguismo do outro* o paradoxo retorna à propositura inicial: seria possível ser monolíngue e falar uma língua que não é própria? O paradoxo e também a hipérbole seriam alguns dos limites do discurso filosófico? A propósito, Derrida amplia a reflexão em várias possibilidades interpretativas.

4.1 A interpretação hiperbólica

Uma primeira questão hiperbólica seja talvez a da precariedade ou das lacunas da identidade e, ao mesmo tempo, a das imposições de identificação, com ênfase no percurso singularizado de cada sujeito do discurso. Ao retomar as experiências particulares dos teóricos judeus e os fios da memória, ele trata de si e do outro de si, nomeia-se a si e indica os outros que, em suas singulares experiências, portam sentidos variados às experiências de vidas diversas. Possivelmente, o que une todos os rastros seriam os deslocamentos, as singularidades, as diferenças.

Se a língua não é o ponto estanque da identidade, mas pode ser o ponto mais próximo e o mais distante do eu, o ponto paradoxal do sujeito do discurso no processo de estranhamento de si, então é justamente nisso que sua complexidade se evidencia. Contudo, o que acontece quando Derrida tenta estabelecer homologias entre os traços identitários presentes na obra de três filósofos judeus: Rosenzweig, Levinas e Arendt?

4.2 Uma judia errante

Para não nos delongarmos demais na nota de rodapé de número 7 do capítulo citado, fiquemos apenas com o ponto de número 2, como um destaque na interpretação da língua e de ser monolíngue.

Notadamente, o caso de Hannah Arendt e da relação entre identidade, língua e lei nos remete à condição hiperbólica do raciocínio de Derrida. Se a língua materna surge como a *língua do outro*, de outra cultura, de tradições longínquas, nem sempre assimiláveis de forma

simples, também as ligações que os judeus europeus tinham com a língua oferecem ao filósofo novas indagações sobre a língua do judeu na Alemanha e durante o nazismo.

Bem se sabe como filósofos e poetas judeus sentiram o impacto da lei, da língua, dos traços de certa ipseidade e dos contornos da alteridade no contexto cultural europeu. No caso de Hannah Arendt, o leitor se depara com uma complexa análise de sua relação com a língua materna, por meio das duas condicionantes antes mencionadas, a hiperbólica e a paradoxal. Mas é preciso certa cautela para interligá-las ao conjunto do texto.

Numa entrevista concedida à televisão alemã, *Gespräch mit Hannah Arendt*, em 1964, quando Günter Gauss interroga a filósofa com relação a seu vínculo com a sua língua materna, o sentido, a presença, o impacto e o vigor desta língua, ela então responde, sem hesitar, que se trata, para ela, sempre e apenas da língua alemã. Até mesmo “nos momentos mais difíceis”, diz a filósofa, *immer*, sempre o alemão permaneceu como sua língua materna. É a partir desse sempre, desse *immer*, que Derrida retoma as afirmações de Arendt, para tentar estabelecer a dimensão paradoxal entre a loucura da língua — que não pode ser substituída, embora seja substituível — e a loucura da mãe, enquanto algo insuportável, na remissão ao outro de si, à língua do outro, ao aparente paradoxo de assumir uma língua somente após ter desconstruído o conceito atávico de língua materna.

Para tanto, aponta ele para uma possível distinção entre *fenômeno* e *fantasma*, de certa feição lacaniana. O retorno constante ao termo alemão *immer*, ao sempre, parece ao filósofo uma condição denotativa de um *sempre a* representar não somente um vínculo de afeição pela língua, mas um pressuposto de certa “fidelidade indefectível” de se manter também no perjúrio e na mentira. Embora ele admita que Arendt seja dotada de “bom senso”, mostra como ela nega o absurdo do

ser, a loucura da língua, já que esta “não pode ser tratada ou posta sob análise” (*on ne peut pas la soigner ou la mettre en analyse*, Derrida, (1996) 2016, p. 103) e os loucos são apenas as pessoas e não a língua que se fala. A língua, menciona Arendt, seria mais antiga que as pessoas que a falam e a estas ela sobreviverá e será então “falada por outros alemães, que não serão mais nazis” (*elle continuera d’être parlée par des Allemands qui ne seraient plus nazis*) (Derrida, (1996) 2016, p. 103). Consequências lógicas a partir disso são ironicamente traçadas.

4.3 Os argumentos paradoxais

Derrida retoma a entrevista em forma de argumentos fortes. Vejamos.

O primeiro argumento versa sobre o que Arendt parece não querer levar em consideração em sua própria entrevista, no ato de relatar sobre os fios da memória: o fato de que, se as pessoas enlouquecem, elas não se tornam loucas independentemente da língua materna. A língua teria possivelmente contribuído para tanto, desde que possa ser tomada não como simples instrumento, tal como a própria Arendt é levada a admitir no decorrer da entrevista. Afinal, um simples instrumento não poderia permanecer na condição de sempre (*immer*), por todo o tempo, enquanto língua materna, na travessia da imigração e do exílio (Derrida, (1996) 2016, p. 104).

O segundo argumento, mais difícil de ser assimilado por um leitor mediano e de bom senso, é que Arendt tanto não quis quanto não pôde ver que uma mãe louca e única é a condição da loucura, pois realmente única na suposta *economia* do fantasma. Fazendo uma distinção entre ser e ter, Derrida investe justamente na possibilidade de que, se a mãe não é louca, talvez não se possa ter uma mãe louca. Contudo, a própria relação com a mãe seria a única a determinar a loucura. A passagem não é clara e nela Derrida inclui rastros da lógica do *fantasma* da psicanálise lacaniana.

O que transparece para Derrida é que, para Arendt, nada poderia substituir a língua materna e essa constatação de uma falta insuportável torna ainda mais intensa a “suposta unicidade-singularidade-insubstituibilidade da mãe (fantasma indestrutível acreditado pela segunda frase) e esta estranha questão sobre uma loucura da língua, um delírio perspectivado, mas imediatamente excluído pela primeira frase?” (*exclu par la première phrase?* Derrida (1996) 2016, p. 103). Contudo, é justamente na interrogação de si que a negação do absurdo — qual seja, de “que uma língua possa ficar louca” — conduz Arendt à denegação de suas assertivas. Derrida continua a perscrutar, a sondar o indizível: “(‘Dizia-me: que fazer? De qualquer modo não é a língua alemã que ficou louca!’), que faz ela? Não nega, denega.” (*Elle ne nie pas, elle dénie*, Derrida, (1996) 2016, p. 103). Segundo Derrida, torna-se visível que Arendt busca certo alívio na exclamação de um “de qualquer modo não!” (*tout de même pas!*), para em seguida reafirmar a si mesma que “nunca” lhe “farão acreditar nisso, apesar de tudo!” (Derrida, (1996) 2016, p. 103).

Nos fios interpretativos, Derrida segue em Arendt a logicidade do bom senso, na medida em que “não pode ser nem razoável e nem delirante” que uma língua possa ficar louca! A demência não poderia estar na língua, mas apenas nos “sujeitos desta língua”, por serem os homens aqueles que “perdem a razão” (*qui perdent la raison*). Na experiência da língua em Arendt, precisamente “os alemães, certos alemães uma vez senhores do país e da língua” (*une fois maîtres du pays et de la langue*, Derrida, (1996) 2016, p. 103).

Ora, de um lado tem-se, pela denegação, a constatação de um julgar ao contrário, de uma supressão, uma conservação ou uma suspensão do recalque, tal como o entende Hyppolite em seus *Ensaio de psicanálise* (1971). De outro, evidencia-se a função do fantasma a cobrir a falta que marca a emergência do sujeito e que se apresenta na cadeia significante, nos moldes da psicanálise, também segundo Hyppolite. Surgem então possibilidades interpretativas que remetem tanto o leitor

da nota derridiana sobre Arendt quanto o espectador da entrevista da filósofa à televisão alemã à passagem dos registros da loucura e da mãe única à lei da unicidade.

De fato, na interpretação de Derrida, a loucura da mãe equivale à loucura da lei e ao senso de unicidade, já que, para ele, “nada enlouquece mais do que a unidade absoluta do Um ou da Uma” (*rien ne rend plus fou que l'unicité absolue de l'Un ou de l'Une*, Derrida, (1996) 2016, p. 107). Entretanto, surgem também no texto certas pontuações, lacunas e desculpas: a análise de Arendt remete também ao *outro* do judaísmo, a suas impossibilidades e, novamente, a fantasmas e a interditos. Nesse sentido, Arendt deixa claro que o esquecimento da língua faz gerar os recalques e que a substituição da língua pelo recalque pode ser efetiva, sendo o que se constata em *Auschwitz*, o lugar do recalque por excelência, do corte e da substituição de toda a logicidade do Ocidente. Como resume Derrida, o simples “ato de ouvir falar de *Auschwitz*” estaria para “além da lógica ou da fenomenologia da consciência” (*ou de la phénoménologie de la conscience*, Derrida, [1996] 2001, p. 109).

Assim, nas margens da interpretação da nota derridiana sobre a entrevista, a suposta genialidade (feminina e judaica) de Arendt não se apresenta a não ser pela consideração inusitada e tortuosa acerca da loucura da língua e da Mãe, e pela denegação enfática de ambas as asserções. Para captar todo o sentido dessa interpretação, recorde-se que a nota sobre Arendt se encontra envolta pela análise do itinerário autobiográfico do próprio Derrida, sua passagem mnemônica da Argélia à França e a constatação da alteridade absoluta diante da língua própria como língua do *outro*. Em uma simples nota, Derrida critica a trajetória de uma judia deambulante que faz da língua a simbologia máxima da atestação de sua identidade.

Nisso misturam-se admiração e recusa, pois para Derrida a língua dita materna “nunca é puramente natural, nem própria, nem habitável”,

e, nesse sentido, “todos os expatriamentos permanecem singulares” (*tous les expatriements restent singuliers*, Derrida, (1996) 2016, p. 113). Assim, a intensa ligação de Arendt com a língua materna, língua da morte e do recalque, como o foi também para Paul Celan, só poderia se sustentar com bases no perjúrio. Na impossibilidade de ver-se cindida pela história, pela cultura e pelos laços da vida e da morte, Arendt teria construído para si um mote de apoio fixo, justamente na língua que nunca foi sua, pois, como judia itinerante, o alemão, em vez do hebraico ou do yiddish, não poderia ser senão a língua do outro.

5 Aporias inconclusivas

Mas como interpretar e reinterpretar tal relação? Quais os apoios possíveis? Tentemos duas possibilidades. Podemos buscar em *Esporas*. *Os estilos de Nietzsche* algumas pegadas a serem seguidas, embora tortuosas, irônicas e criticáveis. E também, na *Gramatologia*, a costura pelo avesso do signo.

Na esteira de Nietzsche e Heidegger, lê-se em *Esporas*, no título “Véus”, nos dizeres aporéticos da escrita derridiana, que a *mulher* se apresenta como um *afastamento* de si, como um “afastamento abissal da verdade” e, simultaneamente, enquanto a constatação da verdade como “não-verdade” (Derrida, *Esporas*, [1978], 2013, p. 32). Se o filósofo, que (ainda) crê na *verdade*, é tomado como *crédulo e dogmático* e *incapaz* de entender algo sobre a *mulher* e também sobre a verdade, tal *filósofo-cavaleiro* parece *desmontar*, sem esporas, possivelmente assustado com o vazio de sua atestação, já que nenhuma delas — nem a mulher e nem a verdade — tem lugar ou se funda na realidade ontológica e existencial, ou sequer existe realmente.

Como afirma Nietzsche, no prelúdio de *Além do bem e do mal*, “todos os filósofos, na medida em que se mostraram (foram) dogmáticos,

‘entenderam mal ou erradamente a mulher’(*sich schlecht auf Weiber verstanden haben*) e só puderam mesmo e de forma desajeitada e insistente se aproximar da verdade por ‘meios inábeis e impróprios / para conquistarem (tomarem) uma dama (*um gerade ein Frauenzimmer für sich einzunehmen*)’”, ao que acrescenta Derrida, tratar-se de “termo (reconhecido como) desdenhoso, equivalente a uma ‘moça fácil’”⁶ (*apud* Derrida, 2013, p. 35).

Quais seriam aqui os vestígios dessa dama? Dessa judia alemã, pouco fácil de ser entendida? Para além dos estigmas sexualizados em torno da simbologia impossível que é “a mulher”, merece que se atente para o modo como Derrida estaria tomando Arendt em sua relação com a (impossível) verdade e a vã sustentação do perjúrio em face à língua. Talvez ele mesmo queira experimentar-se na pele de filósofos crédulos, para constatar a sutileza dos entendimentos históricos, para confirmar o que já teria analisado em 1978, em *Esporas*, e então retomá-lo, em 1996, em *O Monolingüismo do outro*. De toda forma é a experiência mágica que se anuncia quando, em *Esporas*, Derrida argumenta, baseado em Nietzsche, “não se poder mais procurar a mulher” (a feminilidade da mulher ou a sexualidade feminina), ou, “ao menos, não se pode encontrá-las segundo uma modalidade conhecida pelo conceito ou pelo saber, mesmo que não se possa impedir de buscá-las” (Derrida, *Esporas*, (1978), 2013, p. 50). Talvez este seja um dos abismos da verdade, já que não se

⁶ Nietzsche, Fr. *Jenseits von Gut und Böse Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886: “Vorrede. Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist —, wie? ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden? dass der schauerliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit der sie bisher auf die Wahrheit zuzugehen pflegten, ungeschickte und unschickliche Mittel waren, um gerade ein Frauenzimmer für sich einzunehmen? Gewiss ist, dass sie sich nicht hat einnehmen lassen.

“Prólogo. **Supondo que a verdade seja uma mulher** — não seria bem fundada a suspeita de que todos filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não deixou conquistar — e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo” (Tradução nossa).

deve esperar que, pela *Desconstrução*, o espaço da língua se organize no *intermezzo* entre a verdade e o perjúrio.

Não penso poder concluir enfaticamente uma investigação acerca do pensamento derridiano, já que “a desconstrução não deve se sustentar em teses”, (ou se sobrecarregar em) “conteúdos, demonstrações lineares” (Derrida, 2011, p. 45), e mesmo que possam subjazer ao texto derridiano, tais teses não afetam o seu princípio crítico e desconstrutivo. Deixo, contudo, apenas apontado como a *Gramatologia* (1967) poderia fornecer novos rastros de possíveis respostas para esse tipo de questões, uma vez que Derrida critica uma tradição linguística que concebe a língua privilegiando seu aspecto fático. Este privilégio, recusado hiperbolicamente por Derrida, é o que levaria Arendt a uma busca desenfreada pela verdade, tal como em *As Origens do totalitarismo*, *Eichmann em Jerusalém* ou *A vida do espírito*, entre outros livros, servindo-se da língua materna como se serve da lei do *logos*, da lei de Deus, que resulta na sociedade logocêntrica, a qual ela mesma radicalmente critica.

À *Gramatologia* o olhar investigativo ora se volta, isto é, à crítica derridiana à língua concebida numa tradição linguística que toma o *factum* da escritura fonética como algo maciço ou sólido, palpável, e que segundo o filósofo parece ter norteadado a cultura, distinguindo-se a palavra (*vox*) como unidade do sentido e do conceito. Na *Gramatologia* pode-se ler um suposto privilégio do conceito e da voz, mesmo que apenas nomeados como significado e significante, como na terminologia saussuriana e na evocação de relações binárias (Derrida, 2017, p. 13).

Segundo o filósofo, tal pressuposto de racionalidade, que “comanda a escritura” de modo radicalizado, de fato, inaugura a destruição e a *de-sedimentação* de “todas as significações que brotam da significação de *logos*”; e por isto não deve ser pensada como “nascida de um *logos*” (Derrida, 2017, p. 13). Conforme Derrida, as imposições ou

disposições que ele nomeia como “metafísicas da verdade” são inseparáveis da instância do *logos* enquanto algo que alimenta um “liame originário e essencial com a *phoné*”. Contudo, tal ligação concilia no “pensamento” como expressão do *logos*, o “sentido, daquilo que o produz” (Derrida, 2017, p. 13).

Se Derrida, conforme se pode ler em *Gramatologia*, toma como insuportável e fascinante tal intimidade que vincula a imagem à coisa, a grafia à fonia, como um outro especular da escritura, não poderia mesmo suportar a busca da verdade universal, da lei e do controle do poder, como considera Arendt, entre outros, no *Prefácio às Origens do totalitarismo* (Arendt, 1962, ix). Tanto em suas obras, quanto na entrevista analisada por Derrida, Arendt parece pretender servir-se da língua materna como se serve do *nómos* logocêntrico. Se, de todo o passado, resta-lhe a língua materna, para Derrida, embora o monolinguismo transpareça como o elemento e um meio absoluto, sua impossibilidade aporética realça-se como evidente.

Assim, deve-se lembrar sempre o seu ponto de partida e de chegada: não se tem senão uma língua, contudo, ela não é própria. E, claro, concordando com o filósofo já no capítulo final de *O monolinguismo do outro*, “uma genealogia judaico-franco-magrebina não esclarece tudo, longe disso” (*n'éclairé pas tout, loin de là*, Derrida, (1996), 2016, p. 133). Mas como o filósofo não deseja ou pretende mesmo explicar algo fora dessa linhagem, ela nos serve de caminho, de rastro indicativo do ato ou da marcha da Desconstrução.

Todos nós temos na linhagem ocidental certa perturbação de identidade.

Derrida e as travessias da memória:
O monolingüismo do outro e o que resta da língua materna

Referências

- ARENDDT, Hannah. Interview mit Gunter Gaus. *Zur Person*. Gespräch mit H. Arendt, 1964. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw>. Acesso em: 03 mar. 2018.
- ARENDDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. 6. ed. Cleveland, New York: Meridian Books, The World publishing Company [1958], 1962. Disponível em: <https://www.azioniparallele.it/images/materiali/Totalitarianism.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2016.
- DERRIDA, Jacques. *Apories*. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques. *O Monolingüismo do outro*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, (1996) 2001
- DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, (1972) 2001.
- DERRIDA, Jacques. This strange Institution called Literature. Interview with Geoffrey Bennington e Rachel Bowlby. In: ATTRIDGE, Derek. *Acts of Literature*. London, New York: Routledge, 1992. Disponível em: monoskop.org/images/9/9a/Derrida_Jacques_Acts_of_Literature_1992.pdf. Acesso em: 30 jun. 2001
- DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: UFMG [1982] 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Memorias para Paul de Man*. Trad. Carlos Gardini. Barcelona: Gedisa, (1986) 2008
- DERRIDA, Jacques. Tener oído para la filosofía. Entrevista de Lucette Finas com J. Derrida. In: DERRIDA, Jacques. *El tempo de uma tesis*. Desconstrucción e implicaciones conceptuales. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona: Anthropos, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Esporas*. Os estilos de Nietzsche. Trad. Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigue. Rio de Janeiro: Nau, (1978) 2013.
- DERRIDA, Jacques. Carta à Europa: Dupla Memória. Trad. Fernanda Bernardo. In: *Revista Filosófica de Coimbra*. v. 23, n. 46, 2014.

DERRIDA, Jacques. *Le Monolinguisme de l'autre*. Ou la prothèse d'origine. Paris: Galilée, (1996) 2016.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DEUTSCHER, Penelope. *How to read Derrida*. London: Granta Books.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Derrida e a experiência colonial: Para o outro lado do Mediterrâneo e além... In: *Ensaaios Filosóficos*, v. XIX, 2019. Disponível em: http://www.ensaaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo19/03_HADDOCK-LOBO_Ensaaios_Filosoficos_Volume_XIX.pdf. Acesso em 23 fev. 2020.

HYPPOLITE, Jean. *Ensaaios de psicanálise e filosofia*. Org. Joel Birman. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Taurus, (1971) 1989.

MATOS, Olgária. Derrida e il Monolinguisimo: dalla ragione pura alla ragione marrana. In: *Identità Culture Migrazione*, n. 3, 2012. Disponível em: <http://www.rivistadiscienze sociali.it/derrida-e-il-monolinguisimo-dalla-ragione-pura-alla-ragione-marrana/>. Acesso em: 23 jul. 2014.

NACHTERGAEL, Magali. Derrida, l'autre en soi. Textes, photographies, films. Dir. Jean-Yves Ouallet et Sandrine Lascaux. In: *Autoportrait et altérité*, 2014. Disponível em: http://halshs.archives ouvertes.fr/docs/00/74/61/27/PDF/Nachtergael_DerridaA_autre_en_soi.pdf. Acesso em: 23 jul. 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, Vorrede. (1886) 2005. Disponível em: <http://www.thenietzschechannel.com/works-pub/bge/bgepg.htm>. Acesso em: 23 dez. 2013.

Oxford English Dictionary. 2. ed. XI. Oxford, United Kingdom: Clarendon Press, 1989.

PANESI, Jorge. El precio de la autobiografía: Jacques Derrida, el circunciso. In: *Orbis Tertius*, v. 1, n. 1, 1996. Disponível em: www.orbistertius.unlp.edu.ar/. Acesso em: 23 jun. 2018.

PEETERS, Benoît. *Derrida. Biografia*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

RAPAPORT, Herman. *Later derrida*. Reading the recent work. New York. London: Routledge, 2003.

Derrida e as travessias da memória:
O monolingüismo do outro e o que resta da língua materna

RODRIGUES, Carla. *Duas Palavras Para o Feminino: Hospitalidade e Responsabilidade Sobre Ética e Política em Jaques Derrida*. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

TIBERI, Olga M. La autobiografía y el testimonio en la escritura de J.Derrida. In: *Actas del II Congreso Internacional "Cuestiones Críticas"*. Centro de Estudios de Literatura Argentina. Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria. FHyA UNR. Rosario 2009. Disponível em: http://www.celarg.org/int/arch_public/tiberi_acta.pdf. Acesso em: 23 jul. 2018.

S.O.S árvores: carta às ruas cariocas desde uma filosofia popular brasileira

Maísa Melara¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.20>

E aí ruas do Rio de Janeiro, fala tu!

Na moral, se deslocar por entre vocês é lento, desgastante. Da zona oeste, Curicica, ao IMS da UERJ, são menos de 25 km, são mais de 2h de 390. Ao IFCS, são menos de 30 km, mais de 2h30min no mesmo ônibus. Descolamento penoso, que exige esforço e que me auto provoca pena, mas também um descolamento penado, mal assombrado por um encosto colonial.

Pega a visão... no trajeto, inúmeras mensagens em branco, vermelho e preto: S.O.S árvores. Falam os muros, os viadutos, as pedras... falam vocês, daí.

Éh, ruas, a questão da linguagem... aprendi nessa disciplina que a questão da língua é também uma questão do intruso. De como a fala que utilizamos é a língua do colonizador. E não há como se des-colonizar, de-

¹ Bacharela em Saúde Coletiva pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Possui especialização em Terapia Comunitária Integrativa pelo Hospital das Clínicas da Universidade Federal do Paraná (UFPR) com apoio do GT – Itaipu Saúde. Pela UNILA em parceria com a Secretaria Municipal de Saúde de Foz do Iguaçu, realizou Residência Multiprofissional em Saúde da Família. Mestranda não bolsista do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS) das IES em articulação UFRJ/FIOCRUZ/UERJ/UFF. É integrante do núcleo Paraná do Centro Brasileiro de Estudos de Saúde (CEBES) e co-coordenadora do capítulo brasileiro da Red Latinoamericana de Salud Mental Colectiva y Buen Vivir, rede temática da Associação Latinoamericana de Medicina Social e Saúde Coletiva (ALAMES). Professora Auxiliar Substituta do Instituto de Ciências Médicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ – Centro Multidisciplinar Macaé).

colonizar de ella. *Ya está!* Compreendi que a língua é algo que me habita, mas também que me é algo estranho.

Mas, e aí, esse letreiro em vermelho, preto e branco, que disputa espaço nos seus tijolos, nos seus concretos, nas suas rochas, te diz o quê ruas cariocas?!

S.O.S árvores. Tem *ingrês*. Tem brasileiro. [confesso, amigas calles, que me encanta quando ouço mis hermanos que hablan castellaño dizerem que a gente fala brasileño]. S.O.S vem do inglês. *Save Our Souls*².

Não há uma língua pura nessa frase, assim como não há uma interpretação pura nessa mensagem. Eu sei, ruas, vocês já sabem disso, mas, há muitos discursos sobre de-colonialidade acadêmica que tendem a enfatizar a ideia de pureza e origem da língua. Nada mais colonial, não é? Poxa, é importante compreender que a língua não é algo inato e que não há uma essência fixa na linguagem. Ela está sempre em movimento, assim como vocês.

Remoções e podas. Essas duas palavras, também contidas na mensagem, trazem a primeira ideia: anúncio de comércio. Lógico!. Meo, um marketing bem espalhado para que os passantes, vindo e indo de todas as zonas, possam ver a mesma estética, tá ligado!? Tá, mas eu queria saber mesmo é como essa mensagem afeta vocês, sabe?!. Só um anúncio y *ya*?! Não há nada mais profundo, mais assombroso, mais mágico aí?!

Eu comecei, ruas cariocas, a perceber fantasmas nesses letreiros a partir das aulas dos professores filósofos macumbeiros³, que muito já caminharam por vocês. Eles me instigaram a enxergar o espectro como uma crítica à metafísica branca. “*Que porra é essa de metafísica?!*”, vai,

² **Salve nossas almas.**

³ Rafael Haddock-Lobo; Marcelo Moraes. Lecionaram a disciplina tópicos Especiais Bioética I — *Deslocamentos: os corpos nas ruas*, ofertada em 2022.2 pelo PPGBIOS. Nessa disciplina, andávamos a pé, em média, 10 km por encontro. Desde o centro até as margens do Rio de Janeiro. Aprendi, nesses passos, que macumba é uma reunião de poetas.

podem me perguntar... no lo sé, *calles*, eu acho que deve ser alguma coisa que tá dentro e fora da gente ao mesmo tempo, sei lá!

Mas, eu entendi que a metafísica branca tem pretensão de universalidade, ou seja, quer que todo mundo veja o mundo pelas mesmas definições, a dela, no caso. E a filosofia tradicional, por estar baseada nessa metafísica branca, não consegue compreender e nem lidar com a singularidade. Não dá conta dos fantasmas. Dos assombros da alma. Dos espectros.

E o curso, antigas ruas, para o qual escrevo essa carta enquanto trabalho final, explorou o quanto a formação do Estado-moderno-europeu possui, até os dias atuais, forte influência dessa metafísica branca geradora de uma violência colonial manifestada através de uma complexa relação que envolve a língua, as interpretações, a biopolítica, a necropolítica, o poder, a verdade.

Vocês já ouviram falar, ruas da cidade do Rio de Janeiro, mesmo que por cima, de um tal de Nietzsche [Niti] e um tal de Foucault [Fucô]?! Então, eles dizem que a verdade, que também tem sido objeto de análise e discussão ao longo da história da filosofia, é um conceito complexo e multifacetado. Parece óbvio, né! Mas, esses caras desafiaram as concepções de verdade estabelecidas por Platão e por Hegel, saca?!

Para esse primeiro filósofo, a verdade é como um valor absoluto, localizada além do sujeito. Para o segundo, a verdade é como algo a ser revelado pelo conhecimento e que se muda ao longo da história. Só que, para Nietzsche e Foucault, a verdade está enraizada na malha de forças relacionais e nas diferenças, isto é, a verdade não é algo externo a ser buscado e nem uma revelação histórica.

A verdade, para eles, *streets of Rio*, é produzida numa interconexão dinâmica e fluida entre os discursos, as instituições, as práticas sociais, que tem o poder de produzir subjetividades em uma dada sociedade, entende?! Foi baseado em Nietzsche, que Foucault

explorou a relação entre poder e verdade, desafiando a ideia de uma verdade pura e imutável. Ele argumentou que a verdade é moldada por relações de poder e está tolerada a diferentes interpretações e jogos de aparências... S.O.S: árvores.

Em contraposição à filosofia tradicional, ruas cariocas, Foucault aceitou uma história da verdade, na qual o conhecimento não é um meio de descobrir a verdade (como em Platão) ou de revelar a verdade (como em Hegel), mas sim um instrumento de produção e controle, que busca penetrar nas relações mais profundas das coisas. Em quantos discursos, práticas sociais, instituições, amigas ruas, cabem a mensagem escrita na última frase do parágrafo anterior?

Transporte. Alguns dos letreiros, além de podas e remoções, também trazem a palavra transporte; alguns transferência. Essas palavras são o que dão a noção de movimento à mensagem. As árvores também se movem! Mas, isso são poucos os que dizem.

Derrida, outro filósofo aí, contribuiu para essa discussão sobre poder e verdade ao afirmar que quando a forma perde sua força, a estrutura seduz. Sobre qual estrutura, espectrais ruas cariocas, estão seduzidos os seus olhares da verdade acerca do *S.O.S árvores*? Sobre uma estrutura estática? Como a impressão de imobilidade das telas sobre as quais essa mensagem é pintada? Mas... quem as lê, está sempre em movimento, não é mesmo? Está no seu tráfego.

Esse mesmo Derrida se interessou em investigar o quanto os significados e símbolos, presentes em nossa linguagem e pensamentos, estão carregados de múltiplas associações e conotações ocultas. São tipo camadas mais profundas, com aspectos ocultos, como fantasmas que continuam a influenciar a maneira como lemos e atribuímos sentido às coisas. São os espectros, *calles*, que persistem dentro do discurso, da cultura e da linguagem.

S.O.S: árvores. Um espectro em preto e vermelho. Um convite a examinar criticamente sua relação com o poder e as dinâmicas sociais?!

No mais, queridas ruax cariocas, o estudo da verdade também se conecta à biopolítica e à necropolítica. A biopolítica envolve a regulamentação da vida pela sociedade, enquanto a necropolítica é uma releitura desse conceito, enfocando a maneira como o poder governamental lida com a morte.

964507203. 25903535. Há números também na mensagem. Muitos se repetem. Ligue para podar, remover, transferir o seu problema arborizado. Limpe o seu terreno. Éh, ruas, essas questões também estão relacionadas ao papel da disciplina, dos dispositivos e da sociedade de normatização na construção da verdade, flagra?

E como a gente pode, ruas cariocas, superar a ideia de uma interpretação definitiva e estável?! Talvez seja revelando as contradições internas e os pressupostos implícitos nos textos e discursos. Uma vez me disseram, sabe ruas, que a metafísica é a ciência que define o ente enquanto tal. Isso de acordo com Aristóteles. E o ente é o que é. Então, a metafísica define o que é... Alô, alô, Rio de Janeiro, de que metafísica estamos falando?

É que quando falamos de metafísica branca, queremos dizer dessa definição ocidental das coisas que tende o Ser, dualista, oposta, hierarquizante entre o conhecimento do ente e o ente em si. Como uma força em que sua forma esteja em outro lugar que não seja na relação entre você e o ente. Uma metafísica sem matéria. Um espírito separado da matéria. E isso tá tão impregnado em nós, ruax, que parece um encosto.

Enfatizando a natureza relacional da verdade, assim, há outras metafísicas, sim, ruas do Rio, há metafísicas que só existem através e na matéria. E, acredito, que seja pra essas metafísicas que os professores macumbeiros estão nos convidando a adentrar. Nesse mundo que vocês,

sábias ruas, sempre souberam. Laroyê! Até onde vocês permitirem, com respeito, cheguem meus conhecimentos por Exu.

S.O.S: *árvores* é um fenômeno por entre vocês, fala tu. São praticamente falanges espalhadas por todo território do Rio de Janeiro. Mas, falar sobre isso, cês tão ligadas que a ciência sem encanto não dá conta, né?! Precisa de muita filosofia popular. Precisa de um deslocamento de *mirada*. De uma gira macumbística.

Para conhecer a espectralidade que ronda a atmosfera dessa mensagem, ruas da cidade, que não é original, mas que sempre, por entre vocês, se repete e se repete... é preciso refletir a relação, a singularidade. Lembrando, amigas, que singularidade não é o mesmo que individualidade. O singular é o que sou unicamente, mas também o que veio antes e antes e antes. A singularidade também é um espectro de ancestralidade.

Nessa reincidência fantasmática, mas que não se captura, o S.O.S: *árvores*, vêm pedindo passagem, fala aí... Uma mensagem em trânsito. Uma singularidade experimentada no coletivo, mas que cada pessoa no seu próprio itinerário a experimenta de forma singular.

S.O.S: *Árvores*. Um espectro rubronegro. Nem vivo, nem morto. Não chega ser um objeto ao mesmo tempo que tem materialidade. Vem de relapso, como memória, como imaginação. Não, amigos da rua, não tem valor moral. Mas, obsedia.

Ruas do Rio de Janeiro, pelos ensinamentos materializados em suas telas de barro, cimento, minério, em descolamento, *muchas gracias!*

Maísa

Já é!

Valeu!

Referências

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

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

NEGRIS, Adriano. *As políticas contemporâneas sobre a vida a partir de Michel Foucault*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Rio de Janeiro, 2019.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Fantasma da colônia*. Notas de desconstrução e filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: A'peku, 2020.

HADDOCK-LOBO. *Abre-caminho: Assentamentos de metodologias cruzadas*. Rio de Janeiro: A'peku, 2022.

HADDOCK-LOBO, Rafael; MORAES, Marcelo José Derzi (Orgs). Dossiê O samba mora na filosofia. In: *Revista Cult*, n. 281, 2022.

MORAES, Marcelo José Derzi. *Democracias Espectrais: por uma desconstrução da Colonialidade*. Rio de Janeiro: Nau, 2020.

MORAES, Marcelo José Derzi. Becos, esquinas, ruas e marquises. In: BORGES-ROSÁRIO, Fábio; MORAES, Marcelo José Derzi; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Encruzilhadas filosóficas*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

“Negro amor”: ensaio de desconstrução da colonialidade I

Marcelo de Mello Rangel¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.21>

Para Durval Muniz

Ainda foram necessários anos para que eu me desapegasse de padrões de comportamento aprendidos que anulavam minha capacidade de dar e receber amor.
bell hooks

Godot não vem, mas na espera existe preocupação... É importante que esperemos e que, como os personagens do drama, esperemos num relacionamento humano, partilhando uns com os outros o casaco esfarrapado, os sapatos...
Rollo May

A classe trabalhadora desprendeu tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício. Pois ambos se nutrem da visão dos ancestrais escravizados, e não do ideal dos descendentes libertados.
Walter Benjamin

A acomodação é a expressão da desistência da luta pela mudança [...] em quem se acomoda fraqueja a capacidade de resistir.
Paulo Freire

Porque é que, contra todas as probabilidades, deverei velar pelo outro, estar o mais próximo possível de sua vida se, em contrapartida, ele só tem em vista a minha perda? [...] Como reconhecer, através do rosto do

¹ Apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Bolsista de produtividade do CNPq. Apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG). Chamada 001/2018 – Demanda Universal. Número do processo: APQ-03408-18.

inimigo que tentamos abater, mas cujas feridas podemos também sarar, um outro rosto de homem na sua plena humanidade e, portanto, semelhante ao nosso? [...] Fanon considerava o gesto de cuidar uma prática de ressimbolização, na qual reside a possível reciprocidade e mutualidade (o encontro autêntico com o outro)... A cura prosseguia por um colossal trabalho consigo próprio, por novas experiências do corpo, de movimento, de estar-junto (isto é, comunhão) [...] e continuava ainda pelo eventual exercício da violência.
Achille Mbembe

1 Amor e perdão

A música *Negão*, que compõe o álbum *Estado de poesia* (2015), é importante à compreensão da poética de Chico César, especialmente no que diz respeito ao seu elemento antirracista. Ela é organizada com base na explicitação do caráter estrutural do racismo no Brasil, “Negam que aqui tem preto, negão”, e no questionamento da percepção de que haveria uma diferença natural entre pessoas negras e brancas.

E, assim, também temos o primeiro passo no que diz respeito a outro elemento próprio à sua poética, o amor, a prática amorosa e sua dimensão antirracista. Amor que se torna possível a partir de uma atenção especial em relação a uma intuição que todas e todos nós temos: de que há outras e outros e que nosso modo de ser não é o único possível. E, em seguida, com base na abertura proveniente dessa atenção, temos a possibilidade de uma relação franca e intensa com outras e outros, experiência sublime (inauguradora) que tende à eternidade, pois passa a ser, desde então, decisiva a parte dos nossos comportamentos afetivos, teóricos e práticos.

O que está em questão, portanto, é que o antirracismo que organiza parte importante da poética de Chico César se constitui com base no reconhecimento do caráter estrutural do racismo e, em seguida, no esforço em relação a essa abertura — a relações intensas com outras e outros (amor, prática amorosa) —, tornando possível, assim, uma

reorganização de si e social (histórica). “Negam que aqui tem preto, negão / Negam que aqui tem preconceito de cor / Negam a negritude, essa negação / Nega a atitude de um negro amor”.

Chico César começa denunciando o racismo estrutural próprio à sociedade brasileira. E, logo em seguida, aponta para a possibilidade e potência de certo amor. O amor aparece, já no início de “Negão”, como decisivo, responsável por um movimento de complexificação de si (existencial) e de determinada história (social), o que chama de “negro amor”.

Trata-se de um afeto-prática que não precisa ser e nem é prescritivo, ou seja, nem todas as pessoas precisam amar no sentido do que seria esse “negro amor”. No entanto, essa atividade amorosa (também) seria importante à resistência e à reconstrução do si mesmo (cura *cf.* bell hooks) e de determinada(s) história(s), e isso com base em uma tradição negra na qual Chico César está inserido, constituída por Maria Firmina, Conceição Evaristo, Dona Ivone Lara, Lazzo Matumbi, Luther King, Nelson Mandela, bell hooks, Toni Morrison...

O que está em questão é uma (certa) companhia (amizade) possível entre pessoas negras e brancas, tão possível quanto difícil especialmente para as pessoas negras porque há sempre estranhamento, um olhar oblíquo, atravessado, desconfiado e ressentido (rancoroso). “Mas para todo canto aonde com você, eu vou/Com o canto do olho lançam setas de indagação”. O que temos é certo amor ou disponibilidade que boa parte das pessoas não compreende, especialmente, nesse caso, pessoas que se percebem como brancas e se consideram especiais. Mais do que isso, e aqui temos uma relação possível com Paulo Freire, é como se a tarefa e a possibilidade do amor precisa-se ser organizada a partir dos “oprimidos”², nesse caso pelas pessoas negras, porque os “opressores”,

² “Os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos, lutando por ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão” (Freire, 2022, p. 59).

aqui pessoas que se leem como brancas e se compreendem especiais por isso, já teriam perdido toda e qualquer relação com a realidade e sua objetividade (negatividade), de modo que não seriam capazes de iniciar uma relação que podemos chamar de incondicional (cf. Derrida), tão complexa e difícil com outras e outros, com o “totalmente outro” (cf. Lévinas e Derrida). O que não se trata de uma posição ingênua, pois como veremos mais adiante há uma relação de complementaridade entre a prática desse amor, do “negro amor”, e a crítica, a violência, a fúria, o inconformismo³.

Essa atividade é impossível (cf. Derrida), pois, entre outras razões, haveria uma tendência de todos nós de repetirmos os gestos básicos do nosso mundo (ontologia), nesse caso, um espaço colonizado organizado justamente pelo afeto do egoísmo e não do amor (história). Teríamos uma tendência especialmente dos “opressores” à continuação do modo de ser próprio à colonização, a negação do outro com base em certo desejo de gozo perfeito (e “inautêntico” cf. Hegel). O que nos levaria, assim, a uma dificuldade significativa no que diz respeito à prática do amor (abertura ao outro, ao “todo outro”) especialmente no que diz respeito aos “opressores”. E, ainda, essa prática também precisaria contar com uma resposta contundente dos próprios “opressores”, os quais precisariam reagir e continuar essa prática amorosa (antirracista), caso contrário esse amor se tornaria ainda mais difícil e impraticável.

Chico César continua explicitando que o racismo e toda sua opressão podem ser observados e experimentados diariamente e também

³ E de acordo com bell hooks (2021, p. 115-116): “Quando pessoas negras/de cor acolhem a realidade de que pessoas brancas que optam pelo antirracismo conseguem ser antirracistas de corpo e alma, então atraímos essas pessoas para nós. O comprometimento delas com o antirracismo não significa que nunca cometem erros, que nunca aceitam o privilégio de raça ou que nunca agem de acordo com a dominação racial da vida cotidiana. Isso sempre poderá acontecer de maneira inconsciente. O que significa é que, quando errarem, serão capazes de encarar o próprio erro e corrigi-lo.

Como sinceramente acredito que pessoas brancas podem ser antirracistas, procuro por pessoas com diferentes trajetórias que tomaram essa decisão”.

se constituem com base na dificuldade que as pessoas — que em geral se percebem como brancas — tem de amar, ou ainda, de estarem disponíveis à constituição de relações mais francas e intensas com outras e outros (o “todo outro”), nesse caso especialmente com pessoas negras, o que tornaria possível, por conseguinte, a própria conquista de certa complexidade existencial e a diferenciação de determinada realidade/história (racista). “Ainda não sabem, mas sabemos que a opressão/É a falta de pressa do opressor pedir perdão”.

O que está em questão aqui é a dificuldade de boa parte das pessoas que se leem como brancas de amar e pedir perdão. De olhar nos olhos das pessoas negras que têm sido oprimidas sistematicamente há séculos (não obstante toda resistência) perceber e reconhecer que até então foram/têm sido profundamente racistas, ou ainda, que enxergam as pessoas negras como naturalmente diferentes e subalternas, com base em um desejo — ou “consciência inautêntica” (cf. Hegel) — frenético e maníaco (e inviável) de supressão da finitude.

Há uma demora por parte do opressor em pedir perdão e se reorganizar de algum modo com base no amor (em certa disponibilidade), e o motivo é, por um lado, a compreensão persistente, até hoje, de que as pessoas negras seriam naturalmente diferentes e subalternas, e, junto a isso, o reconhecimento que foi se tornando historicamente evidente de que essa relação (e subalternização) não foi e nunca será suficiente à supressão da finitude. Sendo justamente essa experiência (essa história) que provoca o afeto do ressentimento (rancor e raivosidade) que, por sua vez, adia, indefinidamente, certo remorso, o pedido de perdão e determinada disponibilidade a uma existência mais complexa e a uma transformação mais efetiva do si mesmo e da realidade, da história de cada um e do Brasil.

No entanto, Chico César sublinha que, diferentemente do “opressor”, que em geral ainda não experimentou remorso, uma (ou

qualquer) contrição mais efetiva e não pediu perdão, pessoas negras, apesar de uma experiência tão hostil e brutal (escravidão, racismo...), se comportam de maneira complexa na medida em que de alguma forma já perdoaram, ou melhor, já se abriram ao menos em parte (e sem nenhum conteúdo prescritivo ou moralista, o amor e a prática amorosa têm muitos modos possíveis, não se confundindo com o que seria o “negro amor”), a uma relação mais desobstruída e intensa com outras e outros, “quem não perdeu tempo e há muito tempo perdoou...”.

E perdoou não porque esqueceu todo sofrimento e então defenderia a compreensão de que não haveria mais racismo, que ele já teria sido ultrapassado, que esse modo de opressão não seria efetivo e estrutural. Esse perdão proposto por Chico César é distinto. Está relacionado, por exemplo, à percepção de que o racismo e a opressão persistem e precisam ser lembrados e tematizados recorrente e vigorosamente.

Trata-se do que podemos chamar de um “perdão impossível” no sentido derridiano. Nem possível, de acordo com o direito mais em geral, nem difícil no sentido ricoeuriano. Esse perdão impossível (certa abertura e disponibilidade) se organiza com base na lembrança e tematização recorrente e veemente do racismo, sem qualquer garantia de que sua supressão é/será possível, e, ainda, também com base no dissenso e enfrentamento, na indignação e em formas de violência, de fúria. O mais decisivo aqui parece ser que esse “perdão impossível” é organizado a partir de certa gratuidade e precipitação em direção à construção de uma existência e uma realidade mais complexas, ele não precisa esperar (inicialmente) por certo comprometimento ou posicionamento do “opressor”, nesse caso ele é muito mais uma ação do que reação, ao mesmo tempo em que também não é ingênuo. “A quem não perdeu tempo e há muito tempo perdoou/Mas nunca esqueceu, não”.

2 Ódio e violência

Outra música de Chico César que me chama a atenção é *Pedrada* (álbum *O amor é um ato revolucionário*, 2019).

Pode parecer, em um primeiro momento, que há uma espécie de descontinuidade entre *Negão* e *Pedrada*, pois em *Negão* teríamos certa preocupação com o que Chico César chama de amor com base em uma relação íntima com determinado perdão/disponibilidade (impossível), e, em *Pedrada*, o que estaria em questão seria a inviabilidade do (desse) amor e uma atividade de resistência que seria exclusivamente violenta. Mas a minha compreensão é a de que há uma relação de complementaridade entre *Negão* e *Pedrada* (entre amor e violência/fúria). O que pode ser argumentado com base em uma descrição mesmo que mais rápida dos contextos nos quais as duas canções foram escritas e gravadas, e, o que me parece ainda mais decisivo, a partir da compreensão de que esse amor e perdão propostos se integram ao ódio, à fúria (à “justa ira”, *cf.* Freire, ou a uma violência justa, *cf.* Benjamin e seu “estado de exceção”), ao inconformismo e violência (que estão — apenas — mais visíveis na segunda canção, *Pedrada*)⁴. Pois “o amor é um ato revolucionário”.

⁴ De acordo com Paulo Freire (2022, p. 59): “Para os opressores, porém, na hipocrisia de sua ‘generosidade’, são sempre os oprimidos, que eles jamais chamam de oprimidos, mas, conforme se situem, interna ou externamente, de ‘essa gente’ ou de ‘essa massa cega e invejosa’, ou de ‘selvagens’, ou de ‘nativos’, ou de ‘subversivos’, são sempre os oprimidos que desamam. São sempre eles os ‘violentos’, os ‘bárbaros’, os ‘malvados’, os ‘ferozes’, quando reagem à violência dos opressores.

Na verdade, porém, por paradoxal que possa parecer, na resposta dos oprimidos à violência dos opressores é que vamos encontrar o gesto de amor. Consciente ou inconscientemente, o ato de rebelião dos oprimidos, que é sempre tão ou quase tão violento quanto a violência que os cria, este ato dos oprimidos, sim, pode inaugurar o amor.

Enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos homens proibidos de *ser*; a resposta destes à violência daqueles se encontra infundida do anseio de busca do direito de *ser*.

Os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente *ser*; os oprimidos, lutando por *ser*, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão”.

Em relação aos contextos, *Negão* foi gravado em 2015. Antes do golpe de 2016 e da intensificação do conservantismo e do racismo que acompanharíamos.

Nesse sentido, poderíamos defender a tese de que esse contexto pós-2016 teria sido responsável por alguma transformação mais significativa na posição de Chico César em relação ao racismo e seus modos de enfrentamento, e mesmo certa alteração expressiva da sua poética.

Mas não é essa a compreensão que gostaria de defender. O que me parece é que essa transformação contextual significativa foi decisiva sim, mas (apenas) para uma espécie de intensificação de uma percepção que (já) constituiria a poética de Chico César: a de que amor/perdão e ódio/inconformismo/fúria/violência são complementares, por mais que ódio, inconformismo, fúria e violência estejam muito mais visíveis em *Pedrada*. Nesse caso, gostaria de acompanhar a canção *Pedrada* com base na percepção de que ela se relaciona com a música *Negão*, e, ao fim, com a poética de Chico César orientada pela concepção de que amor e perdão, ódio, inconformismo, fúria e violência estão associados e são importantes à luta antirracista.

A primeira questão, então, é a relação entre o amor e o perdão impossível e o que podemos chamar de ódio, inconformismo, fúria e violência.

Nesse sentido, os dois primeiros passos são: 1) o de pensar esse amor e perdão impossível como práticas que também são marcadas pelo enfrentamento, indignação, fúria, crítica, pela lembrança, evidenciação e tematização veemente, nesse caso, do racismo estrutural. Uma prática amorosa que se constitui em nome de certa justiça e complexidade existencial e social a partir do embate, lutas, idas e vindas, sem nenhum otimismo mais hipostasiado em relação ao fim (ao menos imediato) do racismo. Nesse sentido, temos um clima melancólico porque se trata de

uma mobilização recorrente — entre amor e ódio/fúria/inconformismo — que pode ser mais ou menos profícua, tendo em vista que mais decisivo do que determinado resultado, ao menos a curto e médio prazo, seria a responsabilidade em relação a essa atividade complexa, à justiça.

A explicitação e questionamento da opressão própria ao racismo não seria uma atividade contraditória no que diz respeito a certa disponibilidade, atenção, cuidado, pois esse comportamento também se constitui a partir da oposição, resistência e enfrentamento (do que podemos chamar de formas de violência justas). E, assim, teríamos uma complexificação existencial e social que vai ou pode ir sendo alcançada através do amor e do perdão (impossível), da oposição e da confrontação nos mais diferentes âmbitos, vagarosa e dolorosamente, com idas e vindas, retrocessos e recomeços, sem qualquer idealização (muito provavelmente sem o que se chama de um “final feliz”).

E, 2) a violência constitui toda e qualquer atividade humana, e isso porque todo comportamento é sempre organizado ao menos em parte pelas orientações próprias a determinado mundo mais transcendental ou geral que não somos capazes de visualizar completamente. Que nos determina e, assim, faz com que também posicionemos (violentemos) o que está diante de nós, mesmo quando se ama e se tem certa disponibilidade.

O ódio (a fúria), por sua vez, pode ser compreendido como inconformismo, o que marca o trabalho de autoras, autores e tradições distintas como Nietzsche, Paulo Freire, Benjamin, Derrida e bell hooks. E o que me parece é que para Chico César esse inconformismo está na base do amor e do perdão impossível (que está — apenas — mais visível em *Negão*: “A quem não perdeu tempo e há muito tempo perdoou / Mas nunca esqueceu, não”). Inconformismo que é tratado mais cuidadosamente em *Pedrada* (mas que também constitui *Negão*). “Cães

danados do fascismo / Babam e arreganham os dentes / Sai do ovo a serpente / fruto podre do cinismo” (*Pedrada*).

Chico César está se referindo e enfrentando o que podemos chamar de conservantismo, organizado pelo afeto do ressentimento (rancor), certo incômodo, constrangimento, horror e repugnância em relação a todas e todos que de algum modo se recusaram e se recusam a experimentar a sua própria existência como um meio para que uma pequena parte da sociedade possa continuar perseguindo seu desejo (burguês): de supressão da finitude.

Por isso “babam”, como propõe Chico César. O que aponta para o que tenho chamado de um terceiro passo no que diz respeito a uma espécie de dialética provocada pela escravidão. A escravidão se constitui com base nessa expectativa de superação da finitude, de modo que as pessoas escravizadas deveriam cumprir o papel de mediação entre escravistas e a realidade.

No entanto, não há meios de supressão da finitude, a realidade (efetiva) se (re)estabelece compondo limites e liberando possibilidades. A existência é acompanhada pela objetividade/resistência e as relações (inclusive aquelas que nos constituem mais diretamente) se organizam, portanto, com determinada autonomia no que diz respeito à nossa atividade teórico-volitiva. E, quando percebemos, estamos em meio a contextos nos quais precisamos tomar decisões, fazer escolhas, nos reconduzir, participando mais efetivamente da constituição do si mesmo e de determinados contextos (história(s)).

E no caso da escravidão no Brasil, temos, como parte dessa objetividade própria à realidade, a oposição das pessoas escravizadas questionando isso que seria a sua (tentativa de) alienação.

O que temos, em seguida, é que essa sociedade escravista e racista não suportou/suporta esse tipo de questionamento e, no limite, a própria percepção (que foi se tornando evidente) de que esse desejo de supressão

da finitude é inadequado (impróprio). O resultado é uma violência ainda mais desorientada e desgovernada a tal ponto que, como também mostra Maria Firmina, em *Úrsula*, e Machado de Assis, em *Dom casmurro*, temos a loucura desse tipo que perde todo e qualquer cuidado em relação a si mesmo e acaba produzindo uma espécie de destruição absoluta, inclusive de si mesmo (tópica que considero decisiva à literatura brasileira no século XIX). Vai se tornando cada vez mais difícil para esse tipo suportar a objetividade própria à realidade. Ele não reconhece, de acordo com autoras(es) do próprio século XIX, o significado do advérbio não. Surta, ensandece, “baba”. Nesse ponto, não há mais qualquer lugar para a dimensão racional (para o cálculo), sequer para afetos como o medo, de modo que ao menos em geral não temos mais a figura do autocuidado. “Para oprimir as gentes / Nos manter no escravismo / Pra nos empurrar no abismo / E nos triturar com os dentes”. E, aqui, chamo atenção para a figura metonímica do “patriota do caminhão”.

E Chico César continua, especialmente com base nesse contexto pós-2016, afirmando que se trata apenas de “carne humana para moer / E o amor não é pra nós”.

Essa perda de qualquer dimensão afetivo-racional no sentido do autocuidado é seguida da carnificina de todas e todos que não se confundem com o *status quo* (que se autopercebe como branco).

Chico César está se referindo a certa impossibilidade da vida coletiva, e, por conseguinte, claro, ao que podemos chamar de democracia, especialmente se entendemos democracia como tensão contínua e (des)construtiva, organizada com base no enfrentamento e no diálogo no sentido da composição de argumentos com algum potencial para generalizações provisórias (cf. Rancière).

Nesse sentido, não há possibilidade para o (para certo) amor, assinala Chico César. A minha percepção é a de que também em razão desse contexto pós-2016, Chico César se concentra na explicitação de uma

opressão insuportável e, portanto, na impossibilidade de amar, mas o que está em questão não é o “negro amor” (“revolucionário”), e sim uma figura do amor constituída a partir de uma permissividade ilimitada, acompanhada de um perdão absolutamente transigente e da imagem do que seria um final feliz, ideal. E, claro, esse momento histórico provoca, desperta, uma atenção específica/especial em relação ao (papel do) ódio, do inconformismo, da fúria e violência no que diz respeito à resistência.

É para esse amor idealizado que não há (que já não havia) espaço na poética de Chico César. Um amor que é compreendido como oposto ao ódio, à fúria, à violência, resistência, luta, ao inconformismo. É nesse sentido que o “amor não é para nós”, mas há (ainda há) o “negro amor”, apesar da atenção/intenção mais relacionada ao ódio, à fúria e à violência (explicável com base no contexto pós-2016). Um amor que, como vimos, é organizado por certa disponibilidade e, também, a um só tempo, pela lembrança infinita (e, portanto, também melancólica) do sofrimento e da dor, e por uma relação que é e precisa ser sempre tensa. Um amor que se constitui na relação com um perdão impossível (*cf.* Derrida).

E o amor, nesse caso como base do inconformismo, da resistência e de uma violência mais impetuosa vai ficando mais claro, afinal, trata-se de um ódio/fúria por amor (também *cf.* Freire), do amor como a própria possibilidade da experiência de um afeto como o ódio/fúria (ativo e criativo), pois só odiamos determinado estado de coisas se antes já amamos certa ancestralidade, pessoas, histórias, expectativas, sonhos, além desse ódio também abrir a possibilidade de certos (re)encontros, comportamentos, atividades comunitárias que aparecem como vias para a prática amorosa; quantas e quantos não se (re)aproximam a partir da experiência compartilhada do ódio (e do amor)? “temos a pedrada para jogar / A bola incendiária está no ar / Fogo nos fascistas / Fogo, Jah”.

Chico César fala de uma resistência inclemente organizada pelo afeto do ódio compreendido como inconformismo. Esse seria o fogo que

estaria em questão, um fogo urgente e justo na medida em que se constitui contra o ressentimento (a perversidade, crueldade e rancor) e em nome da própria possibilidade de uma vida coletiva, da democracia/democratização.

E ao se referir a esse “Fogo, Jah” (Jah, já), Chico César se aproxima de Derrida, de sua estratégia gráfica na construção do quase-conceito da *différance*, diferencialidade, (*x différence*, diferença). Esse fogo urgente e necessário à reabertura de certa história, da história do Brasil, é o fogo de Jah (urgente, já), que tem origem na palavra hebraica Yah, abreviação de Yahweh. Um dos termos usados para se referir a Deus na Bíblia, Jah, Yahweh, Jeová. Jah constitui, por exemplo, a palavra Hallelujah, que significa “adorai a Deus”, além dos nomes de outros personagens importantes da Bíblia como Isaías, Malaquias e Jeremias.

E esse Deus não seria afetivamente complexo: amoroso, inconformado e violento!? Sua justiça se constituiria a partir da composição entre amor e ódio/fúria. Chico César se refere a uma nova Babilônia se remetendo, claro, àquela que foi incendiada por Deus em razão do egoísmo de Nabucodonosor e sua estátua de 27 metros — o que também aponta para a Torre de Babel. Egoísmo que se constitui como a impossibilidade do amor (e por que não do próprio ódio/fúria/inconformismo ativo e criativo, justo, já que certo ódio e determinado amor são complementares), estando muito mais próximo do que estamos chamando de loucura. O fogo de Jah ou de Deus, sua violência impetuosa, parece colocar em questão qualquer possibilidade de amor, mesmo essa que se constrói com base no impossível e numa relação de intimidade com o ódio/fúria/indignação. No entanto, como é relatado, apenas os injustos e egoístas foram mortos. De modo que esse ódio/fúria é relativo (delimitado, orientado, produtivo) e se desdobra em uma ação, uma rebelião justa e kairótica (tem um tempo próprio, espontâneo).

E, claro, uma referência importante para Chico César, e que não teremos tempo de acompanhar mais detidamente, o movimento Rastafari que teve origem na Jamaica na década de 1930, após um sonho e uma profecia feita por Marcus Garvey, ativista jamaicano que liderou a Associação Universal para o Progresso Negro (AUPN). A profecia de que um rei negro coroado na África seria responsável pela redenção das pessoas negras de todo o mundo. Ele seria o messias negro, o Jah Rastafari. Messias da paz, mas de uma paz inquieta, crítica, renitente, insubmissa, organizada pelo (por certo) amor e, também, pelo inconformismo.

Referências

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 2022.

HOOKS, bell. *Ensinando Comunidade*. São Paulo: Elefante, 2021.

A expropriação hoje: o fantasma do feminino

Mariana Di Stella Piazzolla¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.22>

1 Assombrar e deslocar a base

“Porque as mulheres negras sempre estiveram posicionadas na base das hierarquias racial, econômica e de gênero; quando as mulheres se movimentam, todo o mundo se movimenta conosco” (Davis, 2017a). Que essa famosa frase proferida por Angela Davis, em visita à Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, em 2017, possa muitas vezes ser compreendida por uma inclusão das mulheres negras no âmbito da cidadania, parece-me uma interpretação que não lhe pode ser imputada; afinal, a filósofa foi direta ao dizer, nesse mesmo ano, durante sua palestra na Universidade Federal da Bahia, em Salvador, que

[...] quando nos levantamos contra o racismo não estamos pedindo para ser incluídas na sociedade racista, e se dizemos não ao hetero-patriarcado, então, não desejamos ser assimiladas a uma sociedade que é profundamente misógina e hetero-patriarcal. E, se dizemos não à pobreza, nós não queremos ser contidas dentro de uma estrutura capitalista que valoriza mais o lucro do que os seres humanos (2017b).

Como se nota, Davis não está propondo uma simples inversão das hierarquias no sentido de manter as mesmas estruturas que levaram ao rebaixamento de certos grupos (das mulheres negras, no caso) em determinadas sociedades, para elevá-las agora ao topo, cumprindo o

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

mesmo papel dos que atualmente ocupam esse lugar. Quando afirma que movimentada a base, movimenta-se, ao mesmo tempo, “todo o mundo”, parece, antes, estar propondo que, se a inversão é necessária, ou seja, transpor-se ao topo, é porque se trata de uma base que é subordinada — e isso é inevitável reconhecer —; mas ela vem simultaneamente acompanhada de um deslocamento, isto é, da criação de um “conceito” novo que não se deixe repor nas estruturas anteriores. É o que Derrida (1981, p. 41-42) chama de duplo gesto da desconstrução. Esse novo “conceito”, apesar de não se presentificar em lugar algum — justamente para não ser captado pelas garras do regime anterior —, e por transgredir o tecido textual, que nunca pode deixar de ser social, perfurando-o e interrompendo-o, deve-se produzir no interior do próprio campo dessa estrutura hierárquica, transformando e desorganizando a ordem herdada.

Com isso, não quero atribuir um “derridianismo” a Angela Davis, pois sabemos de sua herança marxista, e dada esta, tampouco é do interesse desta comunicação falar, especificamente, da leitura que Derrida faz em *Espectros de Marx*. Gostaria, no entanto, assumindo essa herança, de ficar no primeiro dos termos, no *espectro*. Porque se o “conceito” novo não se presentifica, não se consuma em nenhum ato, é porque Derrida lhe atribui o estatuto de um espectro, um fantasma. E qual seria o ganho de pensar essa afirmação de Angela Davis em termos espectrais e não puramente empíricos ou materiais? Pensar as condições de existência de mulheres negras da base da sociedade, a partir de sua movimentação — que faria, então, tudo se mover conjuntamente —, afiguraria um deslocamento do sustentáculo mais do que fazer a base escalar e ascender socialmente, ou o regime hierárquico se manteria intacto. Com uma fundação comprometida, a questão que se coloca ao se pensar um deslocamento, com Derrida (1987) — que não tem por finalidade a destruição —, é como “operar” de dentro o reenvio a um outro mundo, pensando esse novo conceito, cujos apelos de Davis, o

levariam a dar conta de um mundo não capitalista, não-misógino, não-hetero-patriarcal e não-racista; apressando, eticamente, as ruínas do que configura tal subordinação. Elaborando a questão em outras palavras: como o deslocamento implicaria nas retiradas de hierarquias sem desabar o edifício e perder as conquistas *de fato* anteriores, portanto, sem excluir, também, os aspectos empíricos? Não quero criar expectativas de que darei todas as repostas para essa formulação, mas gostaria de explicitá-la.

E para tentar desenvolver um pouco a questão, remeto, inevitavelmente, à aporia entre feminino e mulher que Derrida lê nas obras de Emmanuel Levinas, associando o feminino a um *ser*, e a mulher, ao empírico. Ao avaliar a *função acolhedora* da mulher na ética levinasiana e, eu poderia dizer, concordando com algumas críticas de teóricas feministas (cf. Piazzolla, 2021), uma leitura possível é olhar — no sentido de tornar visível —, para esta função como um suporte subordinador da relação ética entre uma subjetividade proprietária masculina que recebe Outrem em sua casa. Na ética levinasiana, inicialmente discutida em *Totalidade e Infinito*, Outrem, com quem se estabelece a intersubjetividade, é irreduzível e vem de cima, exigindo acolhimento. Isso porque ele se revela por um rastro do Infinito em sua face que o impede de ser conhecido e obriga, por sua infinitude, uma hospedagem na casa do proprietário. Contudo, não se pretende com essa exigência subordinar o proprietário; ao invés disso, Outrem liberta o Mesmo de seu fechamento em si. O que isso quer dizer?

De modo breve, levemos em consideração o relato de Levinas: ele começa com um ente que estava fruindo as coisas quando passa a se preocupar com seu futuro. Nesse momento, ele começa a se relacionar com as coisas de modo diferente, trabalha sobre materiais que não lhe opõe resistência, para, sobre eles, tomar posse. Com o aumento dos resultados de seu trabalho, ele precisa de um lugar para protegê-los e estocá-los. Guarda-os, então, em sua própria casa. A partir daí, podemos

dizer que essa é uma situação limiar: ao mesmo tempo em que Outrem deverá se revelar buscando abrigo e indagando as suas posses, um outro — a mulher — surge anterior ao proprietário, como primeira habitante da casa. A libertação do Mesmo, a qual estávamos comentando, diz de um ser-da-posesse que deverá compartilhá-las com Outrem por meio da linguagem, mas na condição de que a mulher esteja antes na morada, gentilmente e silenciosamente, para garantir tanto a organização e limpeza da habitação, quanto dos objetos conquistados, fazendo, também, com que a relação entre proprietário e Outrem seja de um face a face “pacífico”² (Levinas, 1980).

Assim, a alteridade, até aqui, é tratada de modos distintos. Por um lado, a mulher, com linguagem silenciosa, deve preservar as posses e, por outro, Outrem, com quem o proprietário fala, deve questionar as mercadorias. Deste ponto, poderíamos dizer que parte o motivo pelo qual algumas teóricas feministas, como Simone de Beauvoir e Luce Irigaray, compreendem uma versão masculina de Outrem: a mulher é especificada como outro que não possui linguagem; não tem suas próprias posses, não participa da relação ética, esta que, para Levinas, diz respeito ao proprietário e Outrem, e instaura a fraternidade. Derrida também reconhece a prevalência do masculino nessa abordagem ética quando comenta em *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* (1987) que tanto a subjetividade, como Outrem, estão flexionados no gênero masculino, questionando, inclusive, por que o filho representaria melhor do que filha a indiferença sexual. Essa menção se refere a mais uma função reprodutora da mulher na casa, a procriação com o proprietário, relatada na *Fenomenologia do Eros*, importante seção de *Totalidade e Infinito*: chamar de filho o resultado dessa ação e, em seguida, associá-lo à criança, tentando fazer desta associação uma

² Derrida (2009) avalia que, ainda assim, não se trata de uma relação tão pacífica, porque um terceiro se revela na face do segundo, promovendo o cálculo na relação e, portanto, instaurando tensões a partir das comparações.

neutralidade, indicaria o masculino novamente repondo seu lugar de preferência.

Entretanto, sair do acolhimento subordinador não é uma tarefa que se dá apenas na dimensão empírica. Para além de pensarmos a feminilidade como uma função-trabalho, tal como Silvia Federici o fez, em *Calibã e a Bruxa* (2017, p. 31), quando a define como uma construção que “oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico”, ou as tarefas realizadas por mulheres como “mais exatamente, relacionada com a produção no sentido de uma precondição”, como diz Angela Davis (2016, p. 236), Derrida lembra as definições de Levinas para o feminino: “acolhimento por excelência”, “hospitalidade absoluta”, “origem pré-originária” (Derrida, 1997, p. 60).

Essa anterioridade “pré-originária” do feminino adviria de sua posição antes mesmo da relação ética entre proprietário e Outrem. Assim, o acolhimento da mulher suportaria desde sua anterioridade a relação ética, situação que, para Derrida (1997, p. 60), deve abrir para o campo de uma meta-empiricidade em que a diferença sexual poderia, então, emancipar-se da ontologia: “iria até a confiar a abertura do acolhimento ao ‘ser feminino’ e não às mulheres empíricas de *fato*”.

Finalmente chegamos ao estatuto do *ser* feminino, que nos importa aqui, enquanto um *espectro*: a meta-empiricidade garantirá que não possa ter um lugar apropriável. E como isso ocorre? É desse mesmo lugar de suporte que o desvio se realizará: o proprietário, hospedeiro de Outrem, é convertido em hóspede, pela anterioridade da mulher, isto é, acolhido quando chega em casa, por uma ação passiva, deixa de ser o donatário para ser hospedado pela acolhedora. Portanto, “em casa”, a subjetividade hospitaleira, é *expropriada*.

É interessante recuperar onde Derrida se apoia para fazer tal passagem: um deus que expropria o “proprietário” de seu próprio Mesmo e a *ipse* de sua “ipseidade” aparece em Rosenzweig, com a divindade

reivindicando sua terra e concedendo ao povo eterno o lugar de estrangeiro em sua própria casa ^(1997, p. 58). Essa menção de Derrida se encontra no contexto em que Rosenzweig explica a perpetuação de seu povo por meio da descendência sanguínea e não pela habitação da mesma terra, uma vez que “ao contrário do que sucede com todos os povos da terra, a plena propriedade da pátria lhe é negada. [O povo eterno] é somente um estrangeiro que assentou em seu país. Deus lhe diz: ‘A terra é minha’. A santidade da terra a preserva de que ele se apodere dela” (Rosenzweig, 1997, p. 357-358). Cito, para explicitar a referência, a passagem bíblica onde Deus se dirige aos hebreus e outros povos, a qual Rosenzweig se reporta: Levítico 25:23 “A terra também não se venderá para sempre, porque é minha, e vós sois estrangeiros e meus colonos”. A despeito da aproximação “parecer forçada ou artificial”, alega Derrida (1997, p. 58), o que importa é fazer valer as semelhanças entre a lei divina que faria do habitante um hóspede recebido em sua própria casa e, o *ser* feminino, o “acolhedor por excelência”.

Sendo assim, a comparação do feminino à expropriação do proprietário em casa, mostra que o feminino não só protege as mercadorias, mas faz com que sejam compartilhadas com Outrem durante a abertura da casa. Para essa leitura funcionar, o feminino não pode mais ser reconhecido como a própria mulher, nem mesmo com as qualidades de uma mulher; deve, antes, abrir o tempo para uma anterioridade pré-originária. É nesse tempo que o feminino permite a expropriação do proprietário, que é, ele também, um expropriado, isto é, não possuinte de predicados. Lembremos, a mulher era primeira habitante da casa, mas ela nunca foi dita proprietária. Sem as marcações sexuais, sem propriedades, o feminino surge como espectralidade que assombra a empiricidade, abrindo para Outrem, tal como o rastro do Infinito.

Decerto que a exclusão da possibilidade da empiria não deve consumir um *ser* feminino transcendental. Apenas o “meta-empírico”,

advindo do deslocamento para uma anterioridade pré-originária, abriria para a alteridade irreduzível e, como notaremos, para o novo. Entretanto, se dissemos que no *deslocamento* não operava uma interrupção totalmente de fora, uma vez que de dentro se abre para a exterioridade, desorganizando, assim, a ordem herdada; essas exclusões, que utilizei com fins metodológicos, não devem voltar pelas portas do fundo. Derrida não pretende efetuar mais uma *époque* para chegar ao pré-originário. Se o espectro assombra é devido ao desvio a uma empiricidade, que não se faz plenamente na suspensão do mundo sensível, para encontrá-la novamente — ela já estava lá —, transformando-a ao habitá-la invisivelmente. Aliás, esse é o estatuto do espectro: “nem corpo, nem alma, e uma e outra” (Derrida, 1994, p. 21).

Dado esse estatuto, não se vê, portanto, a habitação do feminino. Entretanto, é verdade, que a contaminação está posta, já que não há totalmente a suspensão do mundo. Se a expropriação, a invisibilidade, que de alguma forma qualificam esse feminino, prometem, pelo deslocamento, retirar as hierarquias; há, conjuntamente à promessa, a espera por esse acontecimento. Este depende da interrupção da mera repetição do Mesmo. Quando não há abertura para a alteridade radical, mesmo que haja inversão, se não acompanhada de *deslocamento*, o Mesmo é repetido. A aposta é de que haja um acontecimento quando de dentro, ao reenviar a um outro, ao produzir novos conceitos, sem poder exatamente presentificá-los, mas aparecendo sem aparecer na sua invisibilidade, modifica-se aos poucos o terreno — ou a base —, voltando-os contra seus próprios pressupostos, permitindo assim novas configurações que não se estabilizem nos mesmos — a despeito de uma possível cara de novidade — modos de dominação.

Contudo, em que pese no feminino a spectralidade, seu passado não presente e o futuro por ele aberto, qualidade do que integra o tempo aberto à anterioridade pré-originária, revela-se por uma visita messiânica e aqui podemos fazer valer a aproximação de Derrida entre feminino e lei

divina. Apresentado o espectro do feminino, ainda resta compreender como a espera por dias melhores, ou o que podemos chamar de um novo mundo, ou também, de novo “conceito”, tem força *de fato* para modificar a dimensão empírica. Para tanto, vamos adentrar no que seria essa visita messiânica que teria condições de interromper ou expropriar a empiricidade da mulher, ou melhor, o acolhimento subordinador ao qual está submetida na presença.

2 Tempo messiânico

O que está em jogo quando falamos de messianismo, principalmente, de um messianismo judaico dos filósofos em questão? Afinal de contas, vivemos em uma sociedade que se formou sob a égide da cultura cristã. E já confesso meu incipiente domínio sobre o assunto e aproveito para compartilhar o pouco que tenho, ou até mesmo o que não tenho.

Ao considerar a temporalização do acontecimento, começo por essa concepção de tempo de onde viria a interrupção, de um passado que não deve se apresentar, tal como o espectro, mas assinala a chegada do outro; por isso reúne em um único instante passado-presente-futuro. Isto se dá porque, segundo Seligmann-Silva (2009), não há na cultura judaica uma historiografia factual, o futuro não é um futuro de um horizonte que possa ser antecipado, ele é imprevisível, uma catástrofe, e rompe com a linearidade de uma historicidade. Um futuro que se coloca pela vinda do outro, que também podemos chamar de Messias, pode trazer o novo diante do fim, a justiça esperada, a nossa retirada deste tempo que oprime — não porque houve o pecado original, mas pelas perseguições e guerras aos quais os povos estão constantemente submetidos. *O novo diante do fim* é aí que fim e começo se juntam para além do tempo histórico dos historiadores(as). Evidentemente, estou utilizando de generalizações sem diferenciar os messianismos (para tanto, cf. Scholem, 1972),mas

independentemente das variadas correntes e interpretações de textos sagrados que também querem anunciar como o Messias virá — visivelmente, de maneira suprassensível, espiritual, mística etc. —, o que importa para pensar a temporalização é que esta chegada é de quem estava lá desde o começo mas aparece depois interrompendo o tempo linear; pondo fim e, ao mesmo tempo, iniciando, já que a interrupção tem condições de instaurar o tempo e a história a partir da alteridade radical — aquele Outrem estrangeiro que vinha de cima —, pois “perguntar-se-á se a própria história não começa com a relação com o outro” (Derrida, 2009, p. 133). E essa história dependeria de um tempo que saísse do tempo para se temporalizar verdadeiramente.

Uma imagem interessante para tentar compreender melhor essa relação temporal é a imagem da fila de espera oferecida por Gérard Bensunssan. Enquanto para uma certa tradição o tempo se dá em uma linha reta, na qual encontramos à frente o futuro e atrás, o nosso passado, ou seja, “o futuro me faz face, ele está diante de mim, o passado está atrás de mim, lhe dou as costas” (2009, p. 53), para a tradição judaica, as coisas se passam de um modo um pouco diferente:

[...] o hebreu recorre à palavra *qadam* para dizer diante e essa mesma significa igualmente passado, tempo das origens, espectro encarnado de alguma espécie. Passado se diz *akhor* (ou *akhar* ou ainda *akharit*), termo que designa igualmente abertura, o fim de uma época, e por consequência, o futuro, mas um futuro que não se apresenta à maneira de um horizonte (Bensunssan, 2009, p. 53).

De modo que, em um tempo linear, com a direção da flecha apontada para frente, nossos antecessores estariam atrás de nós, em nossas costas; e as futuras gerações, à nossa frente — assim como vemos aquela linha evolutiva de primatas até o *homo sapiens*. Mas, uma fila de espera funciona com mais proximidade de um tempo judaico, na qual quem veio antes, nossos predecessores, estão à nossa frente; e quem chegou mais recentemente, as futuras gerações, estão às nossas costas

(Bensussan, p. 54). Essa maneira de viver o tempo trocaria a presença pelo rastro: à nossa frente está o rastro passado que é futuro, como na passagem bíblica em que Deus aparece dando as costas. Em Êxodo 33:23, Deus avisa: “Depois tirarei minha mão e me verás pelas costas; mas meu rosto não o poderás ver”. A passagem citada mostra a impossibilidade da presença ontológica de Deus e, a invisibilidade de sua face mostra o passado espectral, que não aparece no horizonte à sua frente, mas abre para um devir imprevisível.

Essa inversão que reúne em um instante passado-presente-futuro não se encontra em um tempo paralelo, pairando sobre o povo na terra esperando chegar à estação final da linha do trem para que a salvação redima cada um de nós. Esse tempo é pensado por Bensussan (2009, p. 55) como uma dobra, e por isso, ele é transversal ao passado, presente e futuro. É nesse sentido que teria condições de, ao se dobrar, guardar em cada instante a interrupção, fazendo-se em um único tempo no aqui e agora, sem instaurar nenhum dualismo ontológico (2009, p. 65). Deus está sempre presente sem se a-presentar. Está presente por esse tempo que atravessa o tempo histórico, pelo tempo messiânico. E quando o Messias passa a ser um tempo, mais do que um homem, “um significante polimorfo que serve para inscrever no tempo [...] a espera de uma vinda” (Bensussan, 2009, p. 58), começa fazer sentido falar em um messianismo sem Messias ou um messianismo espectral.

3 Considerações Finais

A interrupção do tempo messiânico acontece porque algo estava lá e aparece depois. Não é exatamente isso que ocorre no tempo cronológico com o proprietário que chega em casa depois de ter fruído as coisas e trabalhado sobre elas? Quando ele leva suas conquistas para casa, ele chega como proprietário em um espaço no qual a mulher já estava lá como primeira habitante. Essa anterioridade, podemos dizer que é pré-

originária, ou seja, antes mesmo da origem do ente narrada por meio de um historicismo linear. Essa anterioridade só foi possível de ser compreendida, considerando o tempo messiânico judaico, que reúne no mesmo instante passado-presente-futuro. O novo trazido com esse deslocamento advém dessa abertura à alteridade irreduzível. Com isso seria possível dizer da mulher que outrora era outro sem linguagem e não alcançava o estatuto de Outrem, que ela passa a ter, com o feminino, a novidade da alteridade?

Se, de alguma maneira, espera-se que o feminino expropriado seja capaz, na passividade acolhedora, de assombrar a ordem herdada, isso não significa, por sua vez, fazer de todo Outrem masculino um Outrem feminino, ou seja, permutar a fraternidade pela sororidade. Sem deslocamento, o movimento seria apenas de uma inversão. O que não pode ser capturado, contamina e movimenta a presença para não (se) deixar ser apropriada. É nesta constante insistência para não ser dominada, que a reunião entre passado-presente-e-futuro parece acontecer a todo instante, deslocando, aos poucos, a base do regime hierárquico. É, também, quando se encontram, na interseção entre tempo messiânico e tempo histórico, entre espectro e empiria, feminino e mulher.

Referências

BENSUSSAN, Gérard. *Tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2009.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus. Disponível em: www.paulus.com.br/biblia-pastoral/_INDEX.HTM.

DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. *Conferência de Abertura do Curso Internacional “Decolonial Black Feminism in The Americas”*. Cachoeira, Universidade Federal do

Recôncavo da Bahia, 17 Jul. 2017a. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=WjleksOQkCU.

DAVIS, Angela. *Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo*. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 25 Jul. 2017b. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=2vYZ4lJtgDo.

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

DERRIDA, Jacques. *Positions*. Chicago: The University of Chicago, 1981.

DERRIDA, Jacques. En ce moment même dans cet ouvrage me voici. In: *Psyche: Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

DERRIDA, Jacques. Lettre à un ami japonais. In: *Psyche: Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

DERRIDA, Jacques. Violência e Metafísica. In: *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: Lisboa: Edições 70, 1980.

PIAZZOLLA, Mariana Di Stella. O silêncio necessário para o recolhimento: a mulher no limiar entre ser e não-ser. In: *Cadernos de Ética e Política*, v. 39, n. 2, 2021.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A porta estreita pela qual pode entrar o Messias. In: *Reflexão*, v. 33, n. 94, 2008.

História e busca de sentido: a temporalidade e a experiência do novo em Hannah Arendt

Melisse Sana Luciola Corrêa Simões¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.23>

Arendt tem na experiência totalitária a essência de seu pensamento político, e é a partir dele que o quesito da temporalidade assume um papel definitivo no modo como a autora examina este evento. Para Alves Neto (2011, p. 236) “Arendt exerceu o pensamento enquanto uma relação reflexiva e crítica com a atualidade a partir de uma intensa confrontação apropriativa com o passado e o futuro, transformando, assim, a própria relação da atividade de pensar com a temporalidade histórica”. Ela pensa sobre a lacuna entre passado e futuro “como o tempo que teve a sua continuidade interrompida pela ruptura totalitária e que transformou o presente num grande campo de batalha, para o qual agora o espírito se volta em busca de um significado” (Braga, 2020, p. 48).

Em seus relatos sobre o *conceito de história no mundo antigo e moderno*², Arendt se dedica a uma compreensão histórica da realidade, à necessidade de confrontar o real com os processos históricos a partir dos acontecimentos, pensar a história para compreender o presente ainda que esse presente irrompa como consequência do abandono da tradição e do passado.

Arendt (2016b) pensa o mundo em sua perspectiva política, no cenário de duas guerras mundiais, de milhões de vidas perdidas.

¹ Mestranda em Filosofia, POSDEFIL, UFOP.

² Cf. *O Conceito de História: antigo e Moderno* em *Entre o Passado e o Futuro* de Hannah Arendt.

Compreende a política como a instância da ação livre dos homens, lugar no qual, por meio de palavras e atos, são capazes de inaugurar o novo, o inesperado a compor a teia dos acontecimentos humanos. O olhar de Arendt para a história é o componente que traz luz às próprias reflexões acerca da política, da educação, da cultura e do próprio fazer histórico, pois “pensar é buscar o sentido dos acontecimentos” (Almeida, 2008, p. 4).

Alves Neto (2007, p. 242) compreende que as reflexões delineadas por Arendt em suas obras nos mostram que a atividade de pensar não está localizada em qualquer tempo ou fora do tempo, “uma vez que o pensamento nasce sempre daquilo que acontece com os homens em um mundo histórico de convivência e transformação”, existindo um vínculo fundamental entre o pensamento, a história e a atualidade. No entanto, construir esse elo por meio de uma reflexão histórica crítica da atualidade sinaliza “para toda uma direção do pensamento contemporâneo que resulta da crescente incapacidade do homem de pertencer ao seu próprio tempo...”³, pois o homem moderno vagueia entre um passado que já se foi e um futuro que ainda não se fez.

O diagnóstico da descontinuidade produzida pelos eventos históricos e experiências políticas modernas fez com que o passado deixasse de lançar luz sobre o futuro. Arendt nos indica que esta crise do presente se revelou como um legítimo problema político e filosófico que implica na oportunidade de recriação do significado da política e da filosofia. A crise do presente é a questão fundamental da filosofia contemporânea, que impõe ao pensamento uma experiência de ruptura e de superação crítica da tradição ocidental. Assim, o debate filosófico conduzido por Arendt, como também apontado por Nietzsche, Marx e Kierkegaard, indica à atividade de pensar caminhos que conduzem ao fim

³ Ao prefaciá-lo *Origens do Totalitarismo*, Karl Jaspers traduziu com louvor a relação temporal inserida no contexto do pensamento de Arendt (1998, p. 3): “não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo”.

da tradição metafísica e às circunstâncias oriundas das transformações dos “tempos modernos”, provocadas pelo enfraquecimento da esfera pública e pelo imperialismo planetário da racionalidade técnico-científica.

O pensamento há muito envolto na experiência do fim da tradição indica que perdemos o fio de significação que nos guiou com segurança e incitou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado. Mas a perda desse fio condutor indica a privação de uma dimensão da existência humana, ou seja, de uma relação com o passado que se estabelece através da recordação⁴, contudo “poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir” (Arendt, 2016b, p. 130). O passado se abre à inesperada novidade, pois a relação presente-passado contempla suas potencialidades futuras, neste sentido, compreende-se que a filosofia pensada pela autora é marcada pela crise e necessariamente pela “superação apropriativa da tradição” enquanto a relação temporal se abre à imprevisibilidade do novo (Alves NETO, 2007, p. 238).

Segundo Nascimento (2017, p. 244), Arendt sempre estabeleceu como ponto de partida essa novidade imprevisível, singular e irrevogável do presente em busca de uma reconsideração crítica do passado, visando resguardar para a recordação futura as possíveis significações dos eventos e experiências que também constituem o que somos, fazemos e pensamos na atualidade. Ao propor uma reflexão de seu próprio tempo, ela buscou proporcionar ao espírito que “herda e questiona” a história

⁴ Como diz Arendt (2016 b, p. 130-131): “Não se pode negar que, sem uma tradição firmemente ancorada — e a perda dessa firmeza ocorreu muitos séculos atrás —, toda a dimensão do passado foi também posta em perigo. Estamos ameaçados de esquecimento, e um tal olvido — pondo inteiramente à parte os conteúdos que se poderiam perder — significaria que, humanamente falando, nos teríamos privado de uma dimensão, a dimensão de profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser pela recordação”.

certo entendimento para possível reconciliação consigo mesmo, pois a reconciliação aponta para uma compreensão, atividade pela qual também é possível reconciliar-se com o mundo. No entanto, seus significados não se revelam absolutos, apenas problematizam, elaboram e constroem a história do presente.

Importa a Arendt pensar à luz do presente, o que segundo Alves Neto, significa:

[...] conceber a própria atividade do pensamento como um esforço histórico de renovação crítica dos inúmeros conceitos, significações e experiências que, encobertos e desconsiderados pela tradição, permitem ao espírito pensante problematizar, compreender, julgar e se confrontar com a sua atualidade, tendo em vista elucidar aquilo que ela mesma pode introduzir de novidade e produzir de transformação na dinâmica de superação das suas próprias condições (Alves Neto, 2011, p. 236).

Neste sentido, o “esforço histórico de renovação crítica” refere-se, assim, a uma atividade do pensamento que funciona como uma atualização dos conceitos e significados a partir do presente, das condições atuais de nossa existência histórica. E, por este motivo, diante do esfacelamento de parâmetros que nos servem de corrimão, podemos novamente pensar, compreender e julgar o passado; compor novos significados de forma alguma finalizados, mas sempre condizentes às atividades do pensamento que nos permitem compreender criticamente, a partir do ponto em que nos encontramos, o próprio presente.

A relação reflexiva estabelecida com a atualidade implica na reconsideração crítica da tradição em nome de um futuro do passado (Alves Neto, 2011, p. 237); pois Arendt defende a atividade do pensar relacionada à experiência através de um nexo temporal que condiz a uma situação histórica de determinações e postula as próprias questões, tarefa filosófica singular. O pensamento não se dá independentemente dos acontecimentos históricos e experiências humanas, assim Arendt

explicou em famosa entrevista concedida a Günther Gauss: “Eu não creio que possa haver qualquer processo de pensamento sem experiência pessoal. Todo pensamento é ‘re-pensado’: ele pensa depois da coisa. Não é mesmo? Eu vivo no mundo moderno e, evidentemente, é no mundo moderno que tenho minhas experiências”⁵.

Arendt desenvolveu seu pensamento à sombra das experiências e contradições de seu tempo, no ambiente vivenciado por catástrofes políticas do século XX, o que foi determinante às relações reflexivas com a atualidade, levando-a a confrontar-se com o passado no intuito de compreender a política, as ações humanas, com vista a alternativas no presente e no futuro.

Nascimento (2017, p. 80) observa que Arendt não se relaciona com o tempo de forma tradicional, como era costume à época, quando se pensava os eventos históricos com base em relações de causalidade e efeito e direção muito bem delimitados, “como se o passado explicasse o presente e preparasse o futuro”. Para a autora, o passado se explica pelo presente e é em relação a esse presente que um futuro imprevisível do mundo produz inquietação.

Arendt descreve, em suas obras, uma abordagem com base na qual a fenomenologia da existência se apresenta temporalmente por meio das ações que constituem a condição humana. Diferentemente da abordagem de Husserl⁶, que em uma visão epistemológica visava desenvolver um conceito de temporalidade⁷ ou, em sua terminologia, do tempo imanente da consciência.

⁵ Cf. a entrevista de Hannah Arendt concedida a Günther Gauss em 1964.

⁶ Cf. Edmund Husserl, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*.

⁷ Pensar a temporalidade em Arendt nos remete ao seu livro *Entre o passado e o futuro*, onde ela menciona a concepção de tempo cíclico, relevante marca da antiguidade grega, com base na qual o tempo gira em si mesmo para sempre, e também do “tempo linear da tradição judaico-cristã, em que cada momento é único e irrepetível, sempre ligado ao início”, concepções de tempo estas discutidas no ensaio arendtiano *O Conceito de História: Antigo e Moderno* (Rubiano; Rocha; Farias Jr., 2021, p. 71).

Na versão do filósofo, assim como em Arendt, o “presente” ocupou um lugar de destaque sobre a sucessão temporal, pois “não seríamos capazes de perceber o que já não é e o que ainda não é”. Ou seja, a partir do agora originam-se o passado e o futuro, não como lembrança ou expectativa, mas como “tipos específicos de percepção”. No entanto, Arendt se distancia de Husserl ao dedicar sua vida à política, não revelando interesse acerca da teoria do conhecimento. Contudo, também não desenvolveu uma doutrina sobre o tempo (Nascimento, 2017, p. 29). A abordagem arendtiana da fenomenalidade da existência se mostra temporalmente através das atividades que constituem a condição humana, pois Arendt concebe o ser humano no tempo a partir da finitude, ela rompe com a ideia de que haja um fundamento que antecede e que sucede à existência. Existir, para ela, é aparecer temporalmente.

Na compreensão de Nascimento, o mais precioso ensinamento de Arendt é a revelação de que a crise do presente se tornou ela mesma um autêntico problema político e filosófico, que instaura a oportunidade de recriação do significado da política e da filosofia. Pois, a partir do totalitarismo compreende-se a crítica arendtiana à política advinda da contribuição filosófica e evidencia-se que ambas as instâncias — política e filosófica — são coexistentes e interconectadas à realidade, ao ser humano e ao mundo. No entanto é a ação que define a categoria de tempo, marcada pelas noções de *imprevisibilidade* e *irreversibilidade*.

Com base no conceito antigo de história, Arendt evidencia que havia uma conexão inicial entre história e natureza. Para os gregos, a natureza existia por si mesma, ela não foi fabricada nem pelos homens nem pelos deuses, a natureza é eterna como os deuses; e enquanto espécie natural, os humanos são imortais, a humanidade por meio da procriação garantiria a sua imortalidade ao se inserir no ciclo repetitivo das coisas naturais.

Arendt mostra que a história antiga, com Heródoto e Tucídides, carregava em seu âmago a noção de que seu papel era fazer com que os feitos e as obras humanas fossem imortalizados, tal como a natureza que lhes parecia imortal, ou que jamais iria acabar. Como integrante da natureza, os indivíduos morrem, porém a humanidade permanece. “A preocupação com a grandeza, tão proeminente na poesia e historiografia gregas, baseia-se na estreitíssima conexão entre os conceitos de natureza e de História” (Arendt, 2016b, p. 78).

Para a autora, Heródoto, com sua história, pretendia preservar aquilo que devia sua existência aos homens, para que não se apagasse para a posteridade as ações daqueles que viveram no passado. Percebe-se paradoxal a existência dos seres humanos diante da natureza: como indivíduos os humanos são mortais e possuem consciência da sua finitude, sabem que morrerão; por outro lado, observa-se a preocupação com a imortalidade, por meio de grandes feitos e obras que conferiria algum tipo de imortalidade. “Através da História os homens se tornam quase iguais à natureza, e unicamente os acontecimentos, feitos ou palavras que se ergueram por si mesmos ao contínuo desafio do universo natural eram os que chamaríamos de históricos” (Arendt, 2016b, p. 77).

No entendimento de Arendt, a história através das ações humanas equiparava-se à natureza, conferindo sentido a existência humana:

No início da História Ocidental, a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza, entre as coisas feitas pelo homem e as coisas que existem por si mesmas, era o pressuposto tácito da Historiografia. Todas as coisas que devem sua existência aos homens, tais como obras, feitos e palavras, são perecíveis, como que contaminadas com a mortalidade de seus autores. Contudo, se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, então essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde

todas as coisas são imortais, exceto os homens. A capacidade humana para realizá-lo era a recordação [...] (Arendt, 2016b, p. 72).

A ação histórica guarda para a memória os fatos e os feitos e também as palavras e as ações relevantes para a humanidade. Esses fenômenos são singulares, podendo interromper o movimento circular e natural da vida humana. “O tema da História são essas interrupções — o extraordinário, em outras palavras” (Arendt, 2016b, p. 72). Natureza e história possuem como denominador comum a imortalidade. Enquanto a natureza é imortal por si mesma, os mortais precisam alcançar a imortalidade para sobreviver ao tempo, ao mundo em que nasceram; para tanto, por meio de seus feitos e palavras, devem provar-se dignos da natureza e, embora mortais, sua fama eterna seja presença permanente.

O moderno conceito de história surge da separação entre as Ciências Naturais e as Ciências Históricas. Sobre essa separação dos saberes, a autora considera dois aspectos importantes: o da objetividade e o da imparcialidade, que ganham relevância porque determinam os rumos do saber a partir dessa diferença entre ciências naturais e ciências históricas. Em consequência desse impasse, Arendt aponta a versão positiva de subjetivismo para o conceito moderno de história “não obstante o homem pareça incapaz de reconhecer o mundo dado que ele não fez, deve, contudo, ser capaz de conhecer ao menos aquilo que ele mesmo fez” (Arendt, 2016b, p. 88). Foi diante dessa atitude objetiva que “Vico⁸ voltou sua atenção para a História e se tornou assim um dos pais da moderna consciência histórica, [...] apenas por acreditar que ainda é impossível ‘fazer natureza’, pois, a verdade histórica pode ser conhecida pelos autores da história: os homens; como do mesmo modo, a verdade física: a natureza, é feita por Deus.

⁸ Giambattista Vico (1668-1744), filósofo e historiador iluminista, elaborou a ideia de que a abordagem histórica poderia delinear uma ciência que compreendesse as verdades conhecíveis pelos homens.

Dessa forma, a Ciência moderna desponta quando a atenção se move da busca do “que” para o “como”, se “o homem somente pode conhecer aquilo que ele mesmo fez” é preciso que “compreenda como ela veio a existir” ou, na versão grega, como as coisas que são por si mesmas vieram a existir, deslocando, assim, o foco “do interesse nas coisas para o interesse em processos” (Arendt, 2016 b, p. 88).

A preocupação preponderante da investigação científica, tanto natural como histórica, desde o século XVII, tem sido os processos; mas somente com a tecnologia moderna, as atividades humanas foram substituídas por processos mecânicos. Na época moderna, a História surgiu “como algo que jamais fora antes”, não mais pelos feitos e eventos que afetaram a vida humana, mas como um processo feito pelo homem, deixando para o passado a qualidade que distinguia a História da Natureza. Nesse sentido, embora não possamos ‘fazer a natureza’ no sentido da criação, somos inteiramente capazes de iniciar novos processos naturais, e que em certo sentido, portanto, ‘fazemos natureza’, ou seja, na medida em que ‘fazemos História’. Entretanto, esses processos naturais só são possíveis pela interferência da ação humana, evidenciando “que o homem é tão capaz de iniciar processos naturais que não teriam sobrevivendo sem a interferência humana como de iniciar algo novo na esfera dos assuntos humanos” (Arendt, 2016b, p. 90).

O mundo depende da capacidade dos seres humanos para “estabelecer relações uns com os outros e de criar e renovar os espaços e as formas de convivência” e, somente nesse ambiente de convivência essencialmente humana, a sua existência pode obter um sentido (Almeida, 2008, p. 2). Para Arendt o mundo moderno é muito mais estabelecido pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais voltados para as obras humanas, do que pela construção e preservação da obra humana e sua permanência.

O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é único pode-se dizer verdadeiramente que antes dele não havia ninguém (Arendt, 2020, p. 306).

O campo em que os domínios da História e da Natureza se cruzaram e interpenetraram, em nossos dias, por meio da tecnologia, aponta de volta para a conexão entre os conceitos de natureza e de história. A noção de processo é o resultado inevitável da ação humana, e o primeiro resultado do agir dos homens na história foi a história tornar-se um processo, logo, a natureza é um processo. Arendt alerta sobre o risco do agir na natureza pela imprevisibilidade humana de controlar com segurança as consequências da ação, ou seja, se chega a ter quaisquer consequências, estas correspondem a uma infundável sucessão de ocorrências, cujo resultado final o ator é completamente incapaz de prever ou controlar (Arendt, 2016b).

Na época moderna, as condições do homem mudaram com o avanço da ciência e da tecnologia, que contribuíram para uma nova concepção de mundo. A preocupação com a cidade deixou de existir, diferentemente da polis grega, o mundo da ação passou a ser o mundo do trabalho em detrimento do discurso e da política. No mundo antigo as esferas públicas e privadas tinham nítidas suas fronteiras, estas tornaram-se justapostas, surgindo, assim, a esfera social, que privilegia o individual ao coletivo, tempo em que o trabalho ocupa o cenário principal e o capitalismo o reduziu à simples condição de labor, de consumo.

Em nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos permitir usá-las, respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as “coisas boas” da natureza que se deteriorariam

História e busca de sentido: a temporalidade e a experiência do novo em Hannah Arendt

inproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza. É como se houvésemos rompido à força as fronteiras distintivas que protegem o mundo [...] (Arendt, 2020, p. 224).

A relação do homem com o tempo no século XVIII pode ser observada na reflexão de Thompson (1998) em seu artigo *Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial*, que retrata as transformações relacionadas à percepção do tempo provocada pela Revolução Industrial. Essas mudanças criaram um contraste entre o tempo da natureza e o tempo humano. O tempo natural permaneceu estático, enquanto o tempo humano passou a ser controlado pelo relógio. O trabalho até então era manufatureiro, como agricultura familiar, camponeses ou artesãos independentes, feito pela mão humana. O homem controlava sua produção e, conseqüentemente, o seu tempo, obedecendo ao ritmo da natureza. Com o advento da Revolução Industrial, o trabalho passa a ser fabril, orientado pelas tarefas e voltado para o lucro, assim, a organização do processo produtivo passa a ser controlada pelo relógio e, dessa forma, o relógio torna-se o controle do tempo.

Diante a percepção do tempo em seu condicionamento tecnológico e suas formas de medição, o tempo transforma-se em um meio de exploração da mão de obra⁹, passando a ser controlado pelo relógio e fiscalizado pelo empregador para que o tempo não seja desperdiçado pelo empregado, “o que predomina não é a tarefa, mas o valor do tempo quando reduzido a dinheiro”. Essas mudanças experienciadas na sociedade capitalista industrial nascente transformam

⁹ Nas fábricas, somente o mestre e o filho do mestre tinham relógio, enquanto os trabalhadores eram privados de saber as horas. “Os relógios nas fábricas eram frequentemente adiantados de manhã e atrasados à noite; em vez de serem instrumentos para medir o tempo, eram usados como disfarces para encobrir o engano e a opressão”. Mesmo sendo de conhecimento dos trabalhadores esse disfarce do tempo, os mesmos tinham medo de falar ou usar o relógio pelo risco de serem despedidos porque “ousavam saber demais sobre a ciência das horas” (Thompson, 1998, p. 294).

o tempo em moeda: “ninguém passa o tempo, e sim o gasta” (Thompson, 1998, p. 272).

Duarte afirma que as transformações das relações humanas levam o homem à imersão em uma lógica produtiva, que constantemente se repete a manter o ciclo vital da sobrevivência de sua espécie, pautada exclusivamente no consumo. Esta preponderância da ordem consumo-produção-consumo sobre a atuação política, conforme o entendimento de Arendt, reflete na imediata perda do mundo enquanto espaço comum e humano, abrigo e assunto de homens plurais.

O que importa discutir aqui é a ideia arendtiana de que, a partir do século XIX, o homem deixou de ser interpretado como um ator político ou como um fabricante de objetos duráveis, para ser definido como um trabalhador constantemente empenhado na manutenção do ciclo vital que garante a sua sobrevivência e a da espécie, por meio da produção de bens destinados ao consumo imediato. Para Arendt, do ponto de vista do mundo e de sua estabilidade, isto é, da perspectiva da conservação da morada comum e estável dos humanos, a consequência mais imediata desse privilégio moderno e contemporâneo concedido ao trabalho seria uma verdadeira “perda do mundo” (Duarte, 2001, p. 257).

Durante muito tempo, as pessoas tinham uma referência comum na sua forma de ver o mundo e compreender o seu papel nesse lugar, autoridade, religião e tradição garantiam estabilidade para a ação e o pensamento humanos, e os conflitos, caso houvesse, “todas as partes se remetiam e legitimavam seu ponto de vista a partir de um mesmo solo” (Almeida, 2008, p. 2). Porém, o mundo moderno evidencia que perdemos as referências comuns que serviam de orientação para o pensamento. Em uma sociedade atomizada, não mais herdamos princípios e significados e nossas escolhas se tornam cada vez mais individuais, conforme as necessidades também individualizadas; assim o mundo comum desaparece e o que nos identifica encerra-se no consumo de “sentidos”. Comportamento este que, segundo Arendt, define o homem alheio ao mundo, solitário ou integrante da sociedade de massas:

História e busca de sentido: a temporalidade e a experiência do novo em Hannah Arendt

Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo — a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história — deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros, mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles (Arendt, 2016b, p. 126).

Por outro lado, Alves Neto (2019, p. 88) afirma que “o desafio do homem moderno consiste precisamente em ter que viver em um mundo comum que já não depende de autoridade, religião e tradição para ser construído, conservado e compreendido”. Na concepção histórica arendtiana, a perda da autoridade como consequência política, ou o final do processo de secularização que abarcou o aniquilamento da trindade romana, destruiu os parâmetros transcendentais que garantiram, até então, a crença em um início sagrado e a sanção religiosa das instituições a partir dos séculos XVIII e XIX.

A autoridade é o elemento que confere fundamento e durabilidade ao mundo comum, pois sustentada pelo passado, mantém a continuidade da esfera pública com suas fundações e instituições reconhecidas. Assim, a ausência da autoridade no mundo moderno coloca em risco a garantia da ressignificação de um mundo pré-estabelecido aos recém-chegados por nascimento, pois cabe a eles assumir a tensa relação entre as formas instituídas e todo o potencial instituinte da novidade. Arendt indica que o mundo humano, definitivamente fadado à ruína pelo tempo, depende daqueles que assumem a responsabilidade por sua ressignificação, ou seja, pela sua conservação e renovação, continuando o que foi iniciado e criando novos inícios.

O problema da criação do novo na história da filosofia política condiz ao conceito de fundação, a tentativa dos atores políticos e dos

legisladores de instaurarem um novo corpo político. Seja uma cidade, uma forma de organização ou instituição de poder, a criação do novo e de novas ordens não remete apenas ao rompimento de paradigmas, mas à instauração de outras normas políticas, o que não está isento de conflitos.

O tema da fundação política é enfatizado por Hannah Arendt em suas reflexões sobre os levantes revolucionários do século XVIII na obra *Sobre a Revolução*. Diferentemente do imperialismo, com sua busca incessante em acumular riqueza e poder, as revoluções também intencionavam um novo princípio, porém com objetivos pautados em fundar um corpo político estável.

Arendt analisa que os fundadores, homens da revolução, após a declaração da independência das colônias americanas, recorreram à história da ciência política para buscar nos ideais republicanos as bases para a constituição de um poder político que superasse a garantia das liberdades civis, mas que sustentasse a fundação com a continuidade de um corpo político permanente.

A grande lição que os fundadores extraíram do exemplo antigo da constituição da república romana foi que a fundação poderia ser revivida quando o testemunho dos antepassados responsáveis pela fundação fosse ampliado às novas gerações; preservando tradição e autoridade dos antepassados, mas atualizando seus atos, impulsionados pelo próprio espírito fundador.

Ao fundar um novo corpo político, a elaboração de uma constituição expressa a autoridade do poder e das leis instituídas, no entanto, as modernas revoluções revelam que as ações revolucionárias consideram ainda mais importante na experiência política da antiguidade romana a liberdade enquanto começo que se manifesta no ato da fundação¹⁰ (Arendt, 2016b, p. 216). Ou seja, participar da vida política para os romanos significa preservar a fundação da cidade de

¹⁰ “A liberdade que começa se torna manifesta no ato da fundação” (Arendt, 2016b, p. 216).

Roma, conservar o espírito de sempre iniciar, sem abandonar os princípios geradores do poder instituído. Contudo, cabe aos atores políticos, ao instituir o poder, a capacidade de romper com a velha ordem e, ao mesmo tempo, garantir que o espaço de manifestação da liberdade seja mantido.

Neste sentido, as revoluções representam, no contexto moderno, “os únicos eventos políticos que nos confrontam com o problema do começo” (Arendt, 2011, p. 17), pois “apenas onde existe esse páthos da novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade é que podemos falar em revolução” (Arendt, 2011, p. 63). Arendt, desta forma, destaca que o conceito moderno de revolução remete à compreensão da ideia de liberdade associada à experiência de um novo início.

A ação humana marcada pela liberdade aproxima-se do conceito arendtiano de história, ou seja, “para agir interpondo a novidade no mundo os homens precisam de uma história indeterminada, que não seja dada a priori” (Schittino, 2009, p. 13).

Arendt propõe a superação do conceito moderno de história, no entanto, é a partir dele que se estabelece a compreensão do sentido político de revolução para a autora. Oliveira da Silva (2015), em seu artigo *Revolução, história e tempo*, associa a criação do conceito moderno de revolução à moderna concepção de história surgida na Europa no século XVIII. A história influenciada pelo processo de secularização perde suas referências religiosas e seu vínculo ao passado para ser concebida como um processo linear e contínuo marcado pelas ações humanas, ao mesmo tempo em que à revolução cabe a promessa da concretização de um novo mundo.

A modernidade trouxe consigo certo fascínio pela experiência do tempo mundano com suas riquezas, descobertas e prazeres. Uma nova consciência foi pautada na ênfase pelo progresso e na concepção de um saber sobre o ser humano fundamentado pela dinâmica temporal

evolutiva. Assim, a partir do século XVIII a história também passou a ser compreendida “como um processo evolutivo e universal pela qual passaria o conjunto da humanidade, um elemento em comum com a filosofia da história” (Oliveira Silva, 2015, p. 253). No entanto, o significado moderno da palavra revolução foi concebido a partir dos acontecimentos políticos do século XVIII, os quais proporcionaram a crise e a ruína da sociedade absolutista na Europa, como também tiveram associados à experiência da modernidade e ao destaque para a história enquanto processo.

Na antiguidade, contrariamente, os eventos revolucionários não deram origem a algo inteiramente novo, não interromperam o curso dos acontecimentos — o que a idade moderna passou a chamar de História — e longe de começar um novo princípio, apenas recaiu num estágio diferente de seu ciclo, segundo um curso pré-ordenado pela própria natureza dos acontecimentos humanos, mas imutável em si mesmo (Arendt, 2011, p. 10).

Silva (2015, p. 256) relata que o termo revolução foi utilizado em sentido político no século XVII, porém seu significado aproximava-se da concepção antiga para designar um movimento de retorno a um ponto preestabelecido, de uma ordem predeterminada. Posteriormente, com os iluministas, passou “a denominar tudo o que tinha caráter de transformação e comoção, inaugurando um novo horizonte de expectativa”, sobretudo a partir dos acontecimentos políticos evidenciados em 1789 na França, em que o clima de instabilidade não permitia um regresso a situações anteriores, mas o transcurso de um futuro inédito.

Neste contexto, a novidade, o início e a violência apresentam-se como elementos associados ao conceito de revolução e da própria linguagem política, pois os indivíduos passaram a ter consciência de que

“um novo início poderia ser o resultado do que os homens haviam feito e do que podiam conscientemente começar a fazer” (Arendt, 2011, p. 77-78)

No entanto, a ação humana, como fenômeno político, está intimamente ligada à pluralidade humana e, conseqüentemente, à natalidade, pois o mundo humano é constantemente ocupado por recém-chegados e suas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram (Arendt, 2016b, p. 92). Ou seja, na condição da natalidade, o homem é aquele que age e é impulsionado a iniciar novos começos e novas ações no mundo. A relação homem-mundo, ou indivíduo-pluralidade, estabelece a possibilidade de cada ser humano atuar no mundo e iniciar algo novo. Entretanto, este início se difere do início de algo, refere-se ao início de alguém¹¹, pois o iniciador sempre se apresenta como algo novo, alguém que, “recém-chegado”, insere-se na teia das relações humanas e, juntamente com os outros, afeta e é afetado pelas “estórias” daqueles com quem se relaciona. Contudo, os iniciados no mundo se mostram de forma surpreendente e imprevisível, nunca se sabe o que cada homem carrega de novo, pois cada indivíduo é dotado de liberdade, torna-se impossível prever o resultado de suas ações. A natalidade, assim, condição geral de nossa existência, relaciona-se com todas as atividades que exercemos, sendo, contudo, especialmente relevante para a ação e, portanto, para a política.

Referências

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação, História e Sentido em Hannah Arendt*. Universidade de São Paulo: FAPESP, 2008.

¹¹ “Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador” (Arendt, 2016 a, p. 220).

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. Natalidade e Educação: reflexões sobre o milagre do novo na obra de Hannah Arendt. In: *Pro-Posições*, v. 24, n. 2 (71), 2013.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Mundo e acosmismo na obra de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. Pensar à luz do presente: pensamento história e atualidade em Hannah Arendt. In: *O que nos faz pensar*, 2011.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. Arendt e a Crise da Educação como crise do tempo Histórico. In: *Revista Teias*, v. 20, n. 58, 2019.

ARENDT, Hannah, (1906-1975). *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah, (1906-1975). *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, Hannah, (1906-1975). *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016a.

ARENDT, Hannah, (1906-1975). *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016b.

ARENDT, Hannah, (1906-1975). *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

BRAGA, Rafael de Oliveira Gomes. *A experiência do pensamento e a experiência do mundo em Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2020.

BORTOLOTTI, Ricardo Gião. Religião e Ação Política: Uma perspectiva Arendtiana da Constituição da pluralidade no espaço público. In: *OPSIS*, v. 18, n. 2, 2018.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: *Trans/Form/Ação*, v. 24, 2001.

História e busca de sentido: a temporalidade
e a experiência do novo em Hannah Arendt

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Casa da Moeda, 1994.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

NASCIMENTO, Fernando José do. *Temporalidade e responsabilidade no pensamento político de Hannah*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Recife, 2017

NASCIMENTO, Carlos Eduardo Gomes. Educação e reconciliação com o passado: reflexões a partir do pensamento de Hannah Arendt. In: *Contra Corrente*, n. 13, 2019.

NETO, Rodrigo Alves Ribeiro. Arendt e os conceitos de Natureza e História. In: *Revista Reflexões*, ano 5, n. 8, 2016.

OLIVEIRA DA SILVA, Ricardo. Revolução, história e tempo. In: *História: Debates e Tendências*, v. 15, n. 1, 2015.

PASSOS, Fábio Abreu dos. As implicações políticas da distinção husserliana entre “terra” e “mundo” no pensamento de Hannah Arendt. In: *Argumentos*, ano 3, n. 5, 2011.

PASSOS, Fábio Abreu dos. *O conceito de mundo em Hannah Arendt: um passo em direção à superação do hiato entre Filosofia e Política*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013.

RUBIANO, Mariana Mattos; ROCHA, Alexandrina Paiva; FARIAS JUNIOR, João Batista. As temporalidades de exceção. In: *Cadernos Arendt*, v. 02, n. 03, 2021.

RUBIANO, Mariana de Mattos. *Revolução em Hannah Arendt: compreensão e história*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2016.

SILVA, Mauro Sérgio Santos da; XAVIER, Dennys Garcia. Hannah Arendt e o conceito de liberdade. In: *Seara Filosófica*, n. 10, 2015.

SCHITTINO, Renata Torres. *Hannah Arendt, a política e a história*. Tese de doutorado. Departamento de História Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009.

Ensaio de Alteridade e Desconstrução

SCHITTINO, Renata Torres. A atualidade de Hannah Arendt e a demanda por responsabilização. Entrevista concedida a: SANTANA, Ana Paula; IVO, Larissa; ARAÚJO, Júlio e AQUINO, Ricardo. In: *Revista HH Magazine*, 2019.

THOMPSON, Edward Palmer. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In: THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Nietzsche, filósofo artista: a primeira filosofia nietzschiana pela via de um pensar necessariamente estético

Menissa Nayara Nascimento Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.24>

1 Introdução

A pergunta que guiou e instigou esta investigação desde o princípio é a mesma que em 1870-1 instigava o jovem Nietzsche como um enigma oracular. Assim ele relata, na Tentativa de uma Autocrítica (*Versuch einer Selbstkritik*), prefácio tardio inserido em *O Nascimento da Tragédia (Die Geburt der Tragödie, 1872)*:²

[...] “o nascimento da tragédia a partir do espírito da música”. — Da música? Música e tragédia? Gregos e música de tragédia? Gregos e obras de arte do pessimismo? A mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver, os gregos — como? Precisamente eles tiveram *necessidade (nöthig)* de tragédia? Mais ainda — da arte? Para que — arte grega?³

Passados dezesseis anos⁴ (*nach sechzehn Jahren*) desde o início do projeto GT, o maduro filósofo rememora as condições históricas e pessoais em que formulava os questionamentos iniciais sobre o núcleo⁵

¹ Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

² As siglas NT e GT se referem ambas à obra *O nascimento da tragédia*. DM é *O drama musical grego* e Co. Ext. III é a *Terceira consideração extemporânea, Schopenhauer como educador*.

³ NT (*Tentativa de autocrítica*), 1, p. 13.

⁴ *Ibid.*, 2, p. 15.

⁵ *Ibid.*, 1, p. 13.

(Kern) da obra, os gregos, e representa o modo como irrompeu para si o problema central de GT, um problema estético⁶ (*aesthetisches Problem*). O título original⁷, “o nascimento da tragédia a partir do espírito da música”, encerra o problema artístico que está na base da obra inaugural: a relação entre o mito trágico e a música, ou seja, a relação entre as artes representativas, a poesia, o *épos*⁸ trágico, e a arte não representativa sonora, a música:

[...] a arquitetura também configura a moldura e a base por meio da qual a mais alta esfera poética fecha-se visivelmente à realidade. Vemos o pintor ocupado no cenário e toda sedução de um variado jogo de cores propagada na pompa do costume [...] se a poesia configura o mais íntimo elemento fundamental do drama, então vai ao seu encontro, nessa sua nova forma, a arte plástica.

A chave do enigma trágico, o problema primordial da tragédia⁹ (*das Urproblem der Tragödie*) residiria na relação estética entre duas formas artísticas distintas que juntas compõem a obra de arte Trágica:

Poderíamos talvez tocar nesse problema primordial com a seguinte pergunta: que efeito estético surge quando aqueles poderes estéticos, em si separados, do apolíneo e do dionisiaco, entram lado a lado em atividade? Ou de uma forma mais sucinta: como se comporta a música para com a imagem e o conceito?¹⁰

Mediante as perguntas adjacentes, ainda percebemos que o problema primordial e evidentemente estético evocou outros

⁶ NT (*Prefácio para Richard Wagner*), p. 26.

⁷ À versão de 1872, *O Nascimento a partir do espírito da música* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*), é inserido o pós-fácio (*Versuch einer Selbstkritik*) e o título sofre uma alteração para *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo* (*Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*).

⁸ DM, p. 31. A citação, utilizada na conferência *O drama musical grego*, pertence a um texto de Anselm Feuerbach. Ela elucida a pluralidade e a função das artes plásticas no teatro grego. De tal forma, a parte representativa da cena trágica inclui, junto à poesia, também uma variedade de recursos imagéticos, meios materiais e físicos dos quais o poeta, o artista, o dramaturgo se dispõe para a figuração do mito.

⁹ NT, 16, p. 98

¹⁰ NT, 16, p. 98

desdobramentos filosóficos. Primeira pergunta ou hipótese, “Da música?”: a música pode ser o princípio, o fundamento da tragédia?¹¹, isto é, na experiência trágica, música precede texto? Em que sentido podemos afirmar que a arte musical é primordial? Segunda pergunta: “Música e tragédia?”: como e por que na tragédia ática aparecem unidas uma parte musical, o coro satírico responsável pelos efeitos imediatos da tragédia dionisíaca¹², e a parte figurativa, a narrativa mítica, o texto poético, junto à diversidade de recursos plásticos produzidos pelo artista trágico para a representação cênica do mito?

Terceira, quarta e quinta pergunta, “Gregos e música de tragédia? Gregos e obra de arte do pessimismo [...] Como?”: por quais motivos um povo que esteve imerso em uma aparente abundância de vida iria produzir a especificidade de uma arte trágica e musical?, uma arte cuja essência parece justamente se opor ao *éthos* grego voltado à sedução do viver? Ou seja, como compreender a relação entre a *Heiterkeit* grega, isto é, entre o ideal de serenidade, alegria, jovialidade, suposto por uma tradição alemã, e a produção de uma arte cujo objeto não é o otimismo, mas o tema pessimista da vida humana: a transitoriedade, a efemeridade, a finitude, em outras palavras, a contradição da vida humana. Há

¹¹ A suposição da origem musical da tragédia se fundamenta nos estudos filosóficos de Nietzsche sobre a proeminência do coro no gênero trágico, mas é preciso ressaltar que GT também é permeado pela admiração, empolgação e, até mesmo, crença do jovem filósofo sobre um futuro vindouro para a cultura alemã de seu tempo que ocorreria através de uma radicalização cultural promovida pelo projeto operístico musical de Wagner e fundamentada na doutrina metafísica da vontade da obra de Schopenhauer. O próprio filósofo, no texto de autocrítica não deixou de criticar o peso que suas esperanças juvenis exercem na construção de algumas das teses de NT.

¹² O coro satírico é responsável pelo “efeito mais imediato da tragédia dionisíaca” (NT, 7, p. 55) ou (Nietzsche, 1992, p. 55) pela experiência de embriaguez dionisíaca, pelo “superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza” (*Ibid.*). O consolo metafísico, experiência reveladora de que a despeito da transitoriedade do mundo aparente a vida permanece “indestrutível, poderosa e cheia de alegria” (*Ibid.*) é constatado através do canto do coreutas, pois, por meio do coro esta verdade se manifesta em “nitidez corpórea” (*Ibid.*). Portanto, o consolo metafísico, a constatação do imenso poder e alegria que constitui a vida apesar da efemeridade, é uma experiência fisiológica, um sentimento experimentado por cada espectador afetado pelo coro composto por criaturas naturais indestrutíveis.

qualquer relação ente a arte e a visão pessimista da existência? A opção dos gregos pela representação trágica significaria uma propensão da cultura ao pessimismo?

Sexta, sétima e oitava pergunta, “Precisamente eles tiveram *necessidade* (*nöthig*) de tragédia? Mais ainda — da arte? Para quê — arte grega?”: as interrogações surgem conectadas pelo termo grifado por Nietzsche, *nöthig* — *necessidade*. Nietzsche estabelece a arte trágica como uma necessidade, o que isto significa? Por um lado, significa insujeição aos valores estéticos da Alemanha de sua época, para a qual a arte se reduzia a produto de entretenimento das massas. Para os “sérios” (*Diesen Ernsthafte*), ou seja, os cultos, os eruditos aos quais Nietzsche se refere no prefácio a Wagner, a arte é um “divertido acessório”¹³, um tema marginal e secundário para a vida subordinada à mentalidade inestética da cultura alemã guiada por valores cientificistas e ascéticos. A mentalidade inestética impregnada nas ciências alemãs modernas, “a atual veneração pelo natural e pelo real”¹⁴ dos movimentos filosóficos e filológicos, pôde ler a antiguidade dos gregos somente sob o véu do naturalismo ou do realismo na arte, ou seja, consideraram a beleza artística produzida pelo grego como espelho, como retratação realista do caráter grego também belo, também jovial, serena jovialidade¹⁵ (*Heiterkeit*).

Todavia, para Nietzsche, enquanto a arte for questionada sob a ótica da modernidade, ou seja, como produto inessencial, como acessório ou cópia realista de um suposto caráter moral do povo que a produziu, a verdadeira necessidade de arte permanece velada, o que nos leva a problematizar outra abertura ou significado da pergunta pela necessidade de arte: quando o filósofo questiona a necessidade da arte significa que a arte é questionada como algo essencial para a vida, como

¹³ NT (*Prefácio para Richard Wagner*), p. 26.

¹⁴ NT, 7, p. 54

¹⁵ Neologismo empregado por J. Guinsburg.

algo com o que a vida se encontra em uma relação de dependência necessária. A compreensão sobre a necessidade de arte para o povo grego exige da filosofia uma postura avessa aos valores estéticos Alemanha do XIX, o que, por seu turno, exige que a arte seja tomada como “a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica dessa vida”¹⁶. É preciso compreender os valores estéticos como núcleo da vida grega. Por isto, este trabalho se coloca na via estética de uma compreensão sobre a finalidade da arte entre os gregos, ou seja, uma compreensão artística da necessidade. É isto o que o presente texto busca esclarecer adiante.

2 Breve semântica da necessidade

É possível afirmar que o conceito de necessidade surge ao passo que a filosofia busca delimitar em seu exercício racional o que é o ente. Já em Aristóteles o *necessário* se refere ao que não pode ser senão do modo como é, aquilo que só existe de um modo. Enquanto a *necessidade* é a característica do que é necessário, ou seja, a existência de algo necessário, de algo que não poderia existir de outro modo, se encontra uma relação de dependência, de necessidade com certos traços, disposições, características, causas, pressupostos sem as quais não poderia ser. Embora a noção de necessidade percorra a filosofia ocidental desde a antiguidade grega, o que cada filósofo elege como uma necessidade, naturalmente, difere. O conceito de necessidade adquire relevância na filosofia de Schopenhauer, no sentido de uma interpretação do que é o homem. Para este filósofo, é a falta e a dor que constituem a essência da vida humana. Todo querer é motivado pela carência, pois esta é a condição necessária da existência humana. Uma vez que o indivíduo é o grau mais elevado de objetivação da vontade cega, irrefreável, infinita, sua existência finita é eterna busca por satisfação, isto significa que o

¹⁶ *der Kunst als der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Thätigkeit dieses Lebens*. GT (Vorwortan Richard Wagner), eKGWB.

querer humano sempre almeja a satisfação sem, no entanto, ser satisfeito plenamente, pois toda satisfação, prazer, felicidade (bem como a dor, a tristeza, o desespero), é momentânea em vista do desejo infinito da vontade de vida cuja via da realização objetiva mais elevada é o corpo vivo:

A base de todo querer, entretanto, é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual conseqüentemente o homem está destinado originalmente pelo seu ser. [...] O homem, como objetivação perfeita da vontade, é, em conformidade com o dito, o mais necessitado de todos os seres. Ele é querer concreto e necessidade absoluta, é a concretização de milhares de necessidades¹⁷.

É verdade que o escritor de GT é fortemente influenciado pela herança de O mundo como vontade e representação, por isso, aos intérpretes cabe questionar as peculiaridades nietzschianas da noção de vontade. Nietzsche, em sua obra inaugural, denuncia a postura dos homens cultos de seu tempo e é, posteriormente, reconhecido por romper não apenas com a filosofia de seu tempo, mas também pela ruptura filosófica que as inovações de sua filosofia legam às filosofias contemporâneas. Devemos, por isso, de antemão imaginar que se o filósofo insere a ideia da necessidade em sua obra é preciso compreender em que sentido ele trata um conceito no mínimo caro à tradição. Deleuze nos abre uma hipótese. Para o francês, enquanto Schopenhauer identifica a vontade como unidade do querer, o diferencial da filosofia de Nietzsche seria o *caráter múltiplo da vontade*, seu caráter *diferencial*:

E o ponto no qual se dá a ruptura de Nietzsche com Schopenhauer é preciso: trata-se justamente de saber se a vontade é uma ou múltipla. Todo resto decorre daí. Com efeito, se Schopenhauer é levado a negar a vontade, é primeiramente porque acredita na unidade do querer. É porque a vontade, segundo Schopenhauer, é una em sua essência que ocorre ao carrasco compreender que ele forma uma unidade com sua própria vítima: é a consciência da identidade da vontade em todas as

¹⁷ Schopenhauer, 2005, §57, p. 401.

Nietzsche, filósofo artista: a primeira filosofia
nietzschiana pela via de um pensar necessariamente estético

suas manifestações que leva a vontade a negar-se, a suprimir-se na piedade, na moral, no ascetismo. Nietzsche descobre o que lhe parece ser a mistificação propriamente schopenhaueriana: a vontade é necessariamente negada quando se coloca sua unidade, sua identidade¹⁸.

Não seria possível ainda afirmar, com Deleuze, se *O nascimento da tragédia* nos oferece tal sentido diferencial da vontade. Certo é que o problema estético sobre a relação artística entre figuração e não figuração, a relação entre drama e música na obra de arte trágica é, para Nietzsche, uma questão de máxima importância. Isto se dá porque ele toma a arte como uma necessidade. Tomar a arte como necessidade significa tomar a arte como um pressuposto essencial à vida, como algo de que a vida depende. Neste sentido, a arte, sua ótica, ou seja, a ótica do artista, a metafísica de artistas¹⁹ (*artisten Metaphysik*) e a vigência da produção do artista trágico é o caminho preferencial para a compreensão do sentido da vontade, da vida para o grego. Só as necessidades da atividade artística, da atividade necessária à vida grega, podem dar conta da compreensão da questão sobre o valor da existência e das bases ontológicas que determinaram o agir, o estar no mundo do grego. Com efeito, ética e estética se relacionam nesta obra difícil. Nietzsche busca compreender esta relação mediante a pergunta pela origem da obra de arte trágica.

3 O sentido da aproximação entre a arte e a metafísica da existência

O fato de toda força se relacionar com outra, seja para comandar, seja para obedecer, coloca-nos no caminho da origem: a origem é a diferença na origem, a diferença na origem é a *hierarquia*, isto é, a relação de uma força dominante com uma força dominada, de uma vontade obedecida com uma vontade obediente. A hierarquia como inseparável da

¹⁸ Deleuze, *Nietzsche a filosofia*, 2018. p. 16.

¹⁹ NT (*Tentativa de autocrítica*), 7, p. 22.

genealogia: eis o que Nietzsche chama de “nosso problema”. A hierarquia é o fato originário, a identidade da diferença e da origem²⁰.

Ao perguntar pela necessidade de arte entre os gregos, Nietzsche se depara com a pergunta sobre o valor da existência: “adivinha-se em que lugar era colocado, com isso, o grande ponto de interrogação sobre o valor da existência”²¹. O jovem filósofo entende que a pergunta pela finalidade, pela necessidade de uma arte trágica é a pergunta pela *origem*. Origem de quê? Para Nietzsche compreender a finalidade da arte para a vida do grego ele a encara como uma necessidade da existência. Quer dizer que a finalidade da arte, sua função só pode ser compreendida partindo do pressuposto de que a atividade em questão se relaciona com o tipo de vida do grego, com os modos mediante os quais os gregos viveram e justificaram suas existências, de uma maneira necessária. Isto significa que a arte era algo essencial, algo de que a existência grega dependia e de que a vida não pôde prescindir.

Por isto, a compreensão da necessidade de arte e de sua finalidade e função reenvia a questão de sua essência: a compreensão da essência da atividade artística é algo sem o qual um certo modo de vida e um certo modo de *avaliação* da existência artístico e estético não é passível de cognição. Ora, se a existência grega não prescindiu de uma arte trágica, o que é o trágico, a questão de seu *nascimento*, a questão da *origem*, de sua *gênese* deve revelar os valores fundantes de um tipo de existência. Mas não só a questão de sua origem, como também a questão de sua morte, ou melhor, de seu homicídio²². Como consequência, o questionamento sobre a origem da arte é também o questionamento sobre a origem dos valores da vida artística de um povo, bem como o questionamento sobre seu fim é o questionamento sobre a origem das avaliações que imperam na ocasião de seu declínio.

²⁰ Deleuze, O Trágico, 3, Filosofia da vontade. In: *Nietzsche e a filosofia*, 2018, p. 17

²¹ NT (*Tentativa de autocrítica*), 1, p. 14.

²² NT, 12, p. 81

Mas como compreender a questão da origem da arte, a questão de sua essência, de seu ápice e declínio, senão através de uma compreensão que busca permear o domínio de sua produção, isto é, no *agir* do próprio artista trágico na vigência de sua produção. E a compreensão da origem do declínio da arte trágica deverá se dar por um contraste entre a ótica de seus produtores e a ótica de seus assassinos.

Enfim, a origem da arte trágica se relaciona, necessariamente, com a origem das avaliações que guiam o *agir* e o *querer* grego, seus valores. Uma vez que a arte era uma necessidade para o grego, a origem da arte é a *avaliação estética da existência*. Se Nietzsche busca a origem de valores estéticos, somente o caminho da produção artística pode esclarecer o significado da vontade grega. A determinação da psicologia que perpassa a vida, o querer mais determinante da vida de um povo, tem na arte, na vigência da produção do artista trágico, uma imagem, uma manifestação. Assim, Nietzsche compreende que a questão sobre o valor da existência se refere, antes, a um *problema estético*, pois o estético, a arte, os princípios de sua produção refletem a imagem do querer mais original do grego. O *ethos* grego, o problema sobre o significado e o valor da existência tem como princípio um problema artístico.

4 Arte como imagem da vontade pessimista

O título de GT revisado em 1886 aproxima questões aparentemente contrastantes²³. Como expressa o professor Márcio Benchimol, frente a frente são colocadas “regiões filosóficas bastante distintas entre si”²⁴, “desiguais quanto ao peso e a importância”²⁵. O título então modificado, *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo* (*Die Geburt der Tragödie, oder: Griechentum und Pessimismus*),

²³ Cf. nota 4.

²⁴ Benchimol, Introdução. In: *Apolo e Dionísio*, p. 3

²⁵ *Ibid.*

evidencia as duas frentes temáticas que formam a base da obra: arte e a questão da justificativa da existência. Um problema estético, a origem da obra de arte tragédia, a questão de sua produção, ao lado de um problema ético, isto é, o pessimismo como experiência fundamental da vida dos helenos, do qual, a despeito da experiência da finitude, brotou a afirmação do valor da existência; o nascimento da tragédia como meio engenhoso de ressignificação da vida. O próprio autor de *Ecce Homo* observou que esses elementos constituíram esferas de interesse aparentemente antípodas para a tradição ocidental, todavia foi justamente tal entrelace entre instâncias aparentemente contrastantes o que considerou como a intuição mais *afirmativa, diferencial* do escrito de estreia:

Uma “ideia” — a antítese do dionisíaco e do apolíneo — traduzida em linguagem metafísica; a própria história concebida como desenvolvimento dessa “ideia”; na tragédia o contraste se eleva a um nível superior; sob esta ótica coisas que nunca haviam se encontrado face a face são subitamente confrontadas, iluminadas umas pelas outras e compreendidas umas por meio das outras...²⁶

O tom das primeiras páginas de *O Nascimento da Tragédia* já enseja uma intuição sobre o modo como a arte será abordada ao longo de toda a obra. Um pressentimento²⁷ (*vorgefühl*): cada decisão do jovem filósofo, cada metáfora, cada alegoria, a formulação de cada proposição, e até mesmo a ordem das teses na obra não poderiam ser analisadas como fruto de um acaso. É óbvio, não há outro modo de progredir na pesquisa científica senão como movimento de antítese à aleatoriedade, ou seja, como definição, determinação, rigor. Mas, para compreender rigorosamente o problema estético na obra de estreia do jovem filósofo seria necessário pensar não como cientistas, mas, em primeiro lugar, com o rigor de artistas. Quando Nietzsche toma a atividade artística como

²⁶ EH (*O nascimento da tragédia*), 1, p. 60.

²⁷ NT, 1, p. 27.

necessidade da vida do grego ele compreende que a origem da obra de arte reside na gênese de sua produção e que os princípios implicados na vigência desta produção lhe servem como figura de um modo de existência que tinha uma relação de dependência necessária para com a obra de arte trágica. Como o próprio Nietzsche afirmou, compreender que se, “os valores estéticos são os únicos que Nietzsche reconhece em GT”²⁸, o ponto de vista do artista, a vigência de sua prática, o seu *modus operandis* deve servir como *modelo* mediante o qual Nietzsche pensa sua filosofia da existência e a articula à um movimento contra-cultural. Pois a questão da origem da tragédia, o sentido radical do trágico é também o fundamento epistemológico de uma crítica da cultura.

5 O papel do pessimismo para a crítica da cultura

Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche instaura uma crítica à cultura alemã de seu tempo que posteriormente integrará um projeto mais amplo, as *Extemporâneas*²⁹. Talvez este caráter político da crítica da cultura de GT tenha exigido do filósofo a tradução do intraduzível, o sensível, para o solo da comunicabilidade filosófica. Nietzsche manifesta em 1886, por isso mesmo, um desejo de que sua primeira obra tivesse sido cantada e não falada³⁰. Mesmo que tenha optado pela prosa filosófica, a recepção de sua obra inaugural suscita uma presumível contenda no contexto em que é difundida. Por isso, no prefácio dedicado a Wagner, Nietzsche se antecipa e manifesta ter consciência das possíveis elucubrações que o conteúdo de seu escrito viria a ensejar, ao menos entre os incapacitados de admitir a arte como experiência vital, por situar de modo excepcional um problema estético³¹ (*aesthetisches problem*) no

²⁸ EH, *ibid.*

²⁹ Refiro-me aos quatro ensaios nietzschianos que tratam da condição da cultura europeia, produzidos entre 1873 e 1876.

³⁰ NT (*Tentativa de autocrítica*), 3, p. 16.

³¹ NT (*Prefácio à Richard Wagner*), p. 25.

centro³² (*in die Mitte*) da reflexão que arrojadamente contesta o sentido cristalizado da cultura alemã glorificada, em contrapartida, pelos homens sérios (*Ernsthaften*). Em tom de manifesto, o filósofo sugere a esses homens, aos quais em outros escritos de juventude se refere de modo menos irônico como eruditos³³ (*Gelehrte*), que avaliem uma vez o “sério” de suas existências em face de uma confrontação (*Gegenüberstellung*): a arte deve ser tomada como critério para uma avaliação das suas próprias vidas:

[...] a estes [os eruditos, os sérios], se realmente leem este ensaio, talvez fique claro, para o seu espanto, com que problema seriamente alemão temos a nos haver, o qual é por nós situado com toda a propriedade no centro das esperanças alemãs como vórtice e ponto de viragem. É possível, porém, que justamente para eles resulte de algum modo escandaloso ver um problema estético ser tomado tão a sério, caso não estejam em condições de reconhecer na arte mais do que um divertido acessório³⁴.

O que incorre a avaliação da vida pelo viés da arte não fica expresso na sentença, mas ressoa sob uma progressiva ironia: “como se ninguém soubesse o que implicava, em face dessa confrontação, tal ‘seriedade da existência’”³⁵. Na realidade, Nietzsche não diz claramente o teor das implicações, pois o sentido da confrontação, mediante a qual a arte é posta como um imperativo face ao qual a vida deve ser avaliada, também tem cunho ético. Requer, assim, uma averiguação individual. Um ajuizamento desses demanda uma profunda meditação interior sobre o valor da vida para cada um. Para o filósofo, o valor da vida humana não pode ser indubitavelmente afirmado se ancorado em dogmas morais ou leis naturais,³⁶ mas somente uma intuição natural pode lhe garantir

³² *Ibid.*, p. 26.

³³ A nomenclatura “erudito” aparece sobretudo na Terceira Extemporânea, Schopenhauer Educador.

³⁴ NT (*Prefácio à Richard Wagner*), p. 25-26.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Co. Ext. III, 5, p. 56

legitimação universal, ou seja, uma experiência universalmente humana, mas de caráter subjetivo (como toda experiência) para com a vida de cada um. Tal experiência não é mais do que a própria experiência universalmente humana de viver uma vida e de senti-la com a convicção de que existe unicamente esta vida. Trata-se da *consciência sobre a finitude da existência*, o pessimismo que a lenda popular grega do Sileno demonstra com toda nitidez³⁷.

A cultura grega esteve cuidadosamente assentada sobre a sabedoria ancestral que concerne à verdade intuitiva que anuncia a finitude humana; aquela sabedoria de caráter pessimista que foi transposta na lenda do companheiro de Dioniso. Na medida em que a vida humana é, diante da sabedoria pessimista da finitude, revelada em sua carência absoluta de sentido transcendente, deve-se almejar não exteriormente a si, mas retornando para si, isto é, buscando na imanência da vida, em sua afirmação, qualquer possibilidade de configuração de sentidos. Isto significa, que a vida é uma só e, apesar de sua finitude, apenas nela é possível viver. Assim, segundo o autor de *Schopenhauer Educador*, o homem ultrapassa a condição de animal: ao passo que ele compreende metafisicamente a existência (*ihr Dasein metaphysisch zu verstehen*)³⁸. Isto significa, o homem ultrapassa a penúria de uma vida de dor sem explicação quando adquire a compreensão sobre sua participação na natureza. A consciência da finitude se revela como oportunidade para uma compreensão mais elevada da existência, isto é, a compreensão sobre a vida e a consciência de cada indivíduo como meta do ímpeto cego da natureza. A meta da natureza é a sua autoconsciência. Assim, a vida assume caráter de *necessária*³⁹ (*nöthig*), pois a vida de cada homem finito é o caminho para efetivação de um dos estágios da natureza, aquele em que ela se torna consciente e, então, atinge sua meta:

³⁷ NT, 3, p. 35.

³⁸ Co. Ext. III, 5, p. 55

³⁹ *Ibid.*

agora ela pode, como em um espelho, se ver e se compreender metafisicamente.

Portanto, por compreender a vida como possibilidade de afirmação da natureza, da vontade, Nietzsche conclui que apenas quem tem a existência para si como aquilo de maior valor que possui entende a arte como necessária à vida, como o que tem de mais preferível e precioso, de tal forma que essa colocação também poderia ser invertida, por mais que pareça um paradoxo, na valoração oposta: quem tem a arte como aquilo de maior valor reconhece sua existência como o que possui de mais preferível e precioso, a única coisa que possui:

[...] do mesmo modo, por mais que pareça um paradoxo, eu gostaria de sustentar, em relação àquele fundo misterioso de nosso ser, do qual nós somos a aparência (*Erscheinung*), precisamente a valoração oposta no tocante ao sonho⁴⁰.

Não se trata, na realidade, de um paradoxo: o que permite tal intercambiamento entre as valorações é o contínuo *jogo* que se dá entre arte e vida, princípio estético metafísico sobre o qual se fundamentou, segundo Nietzsche, a cosmovisão (*Weltanschauung*) grega. Mediante a arte, o pessimismo, narrado na lenda do Sileno, converte-se em afirmação da vida, porque a experiência estética, o prazer é, como Nietzsche afirma na *Terceira Extemporânea*, o grande *esclarecimento* da existência⁴¹ (*Aufklärung über das Dasein*). A compreensão mais elevada sobre o significado da existência almeja arte, o prazer estético, pois compreende este tipo de existência como possibilidade de conversão do sentido negativo da dor da individuação em sentido positivo do afeto. A vida artística almeja participar⁴² (*teilzunehmen*) da natureza infinita, sendo seu espelhamento, pois compreende-se como caminho afirmativo

⁴⁰ NT, 4, p. 39.

⁴¹ Co. Ext. III, *ibid*.

⁴² *Ibid*.

para a transfiguração do ímpeto cego em consciência metafísica da natureza, ou melhor, consciência estética.

6 Apontamentos finais

É possível perceber que, ao colocar frente a frente regiões temáticas aparentemente contrastantes, estética e a questão da justificativa e do valor da existência, Nietzsche combate a cultura de seu tempo, contestando suas bases metafísicas, epistemológicas e estéticas, ao passo que compreende regiões aparentemente opostas ou desiguais, a estética e a ética, a partir de uma *reciprocidade*. Esta reciprocidade é aquela que existe entre arte e vida, reciprocidade necessária fundada na experiência pessimista: diante da finitude da existência, arte e vida se estabelecem em uma relação de dependência recíproca, de mútua afirmação, pois só o prazer da arte pode reafirmar o valor da existência e só a existência, a vida, pode ser artística.

O jogo recíproco entre arte e vida é, assim, a chave para a questão sobre justificação e o valor da existência para o grego. E a compreensão do fundamento estético em que residiu o valor da vida dos gregos da era trágica o mote para a crítica da cultura europeia que, desde a origem de seu declínio, opera a partir de outros interesses. Estes, representados na figura de Sócrates, passam a negar a experiência trágica como experiência elevada de conhecimento e eleger valores ascéticos e inestéticos, os valores da racionalidade, como hierarquicamente mais fundamentais:

Imaginemos agora o grande e único olho ciclópico de Sócrates voltado para a tragédia, aquele olho em que nunca ardeu o gracioso delírio de entusiasmo artístico — e pensemos quão interdito lhe estava mirar com agrado para os abismos dionisíacos: o que devia ele realmente divisar na “sublime e exaltada” arte trágica, como Platão a denomina? Algo verdadeiramente irracional, com causas sem efeitos e com efeitos que pareciam não ter causas; e, no todo, um conjunto tão variegado e multiforme que teria de repugnar a uma índole ponderada,

constituindo, entretanto, para as almas sensíveis e suscetíveis uma perigosa isca⁴³.

É interessante notar que não só a recíproca (entre arte e vida), mas a contradição (entre arte e ciência) são compreendidas pela abertura do *outro*, a *ótica que o outro* pode lhe proporcionar na imanência da relação:

Em Nietzsche, a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como elemento negativo na essência. Em sua relação com outra, a força que se faz obedecer não nega a outra e nem aquilo que ela não é, ela afirma a sua própria diferença e se regozija com esta diferença⁴⁴.

A abertura de *O Nascimento da Tragédia* é já um grande exemplo deste jogo de forças: a descrição psicofisiológica da atuação do Dionisíaco e do Apolíneo, primeiro imediatamente, ou seja, como poder intrínseco ao corpo de cada ser vivo, depois como transfiguração mediada através da experiência artística. Em perpétua luta permanecem os impulsos (*Triebe*) naturais e artísticos antitéticos — de um lado, o sonho, figurado em Apolo, deus das artes figurativas (*Bildner*); do outro, a embriaguez, figurado em Dionísio, deus da arte musical não figurativa (*Unbildlichen*). Quando, mediante uma trégua, o drama musical trágico surge como o emparelhamento (*Paarung*) harmônico (recíproco) de forças que, a despeito da divergência de objetivos, devem reconhecer mutuamente seus equânimes poderios, portanto, reconhecem-se como necessárias: “Uma tentadora intrepidez do olhar mais agudo, que exige o terrível como inimigo, o digno inimigo em que pode pôr à prova a sua força?”⁴⁵

A tragédia ática é a manifestação jubilosa da união entre dois princípios aparentemente contraditórios. Ela é a insigne de uma contradição que habita o coração de toda a natureza. Ela é um bálsamo

⁴³ NT, 14, p. 87.

⁴⁴ Deleuze, *Contra a dialética*, 4, *Ibid.*, p. 18.

⁴⁵ NT (*Tentativa de Autocrítica*), 1, p. 14.

curativo da sabedoria terrificante e puramente intuitiva da finitude da existência. O que mantém a tensão entre a arte e a justificativa metafísica da existência é a vida. É o que se vê representado na lenda do Sileno, o companheiro de Dioniso. A música, o coro trágico é o condutor de uma experiência estético-artística daquilo que Nietzsche intenta fazer visível mediante a imagem conceitual que simboliza a união do todo em um. O Uno-primordial⁴⁶ (*Ur-eine*), isto é, a união de todos os viventes em um único vivente não configurado, indiferenciado é, contudo, possível enquanto hipótese metafísica, pois que, imediatamente, quer dizer, através da experiência sensível da embriaguez dionisiaca, surge como intuição necessária que reside sob tudo o que é manifesto. Esta experiência sensível compõe o fundo ontológico e, portanto, necessário da obra, feito visível, aos olhos e à intelecção, pela *Metafísica do Artista* (*Artisten Metaphysik*), a qual não é nada senão a transposição metafísica visível da experiência estética ontológica do Uno-primordial.

Quando Eugen Fink diz que a Estética se revelou como *organon* da primeira filosofia de Nietzsche⁴⁷, isto significa que a filosofia de Nietzsche é necessariamente estética, o que equivale dizer: Filosofia e Estética são codependentes e correspondentes, pois o modo como Nietzsche pensa fundamentalmente o mundo, sua visão do mundo, sua cosmologia é estético⁴⁸. E quando Nietzsche situa um problema estético (*aesthetisches Problem*) no centro (*in die Mitte*) de sua obra, isso não significa que o objeto estético é meramente tangenciado pelo pensamento. Ocorre que o procedimento nietzschiano se dá de uma maneira inabitual: ao cogitar a arte, toma-a não apenas como tema, mas

⁴⁶ *Ibid*, p. 31.

⁴⁷ “No Nascimento da Tragédia a arte tornou-se o *organon* da filosofia; a arte não é só o tema da exegese, é também o meio e o método.” FINK, E. 1983, p. 29.

⁴⁸ Fink, 1983, p. 29.

como o modelo de sua Filosofia, ou seja, para ecoar Heidegger, “a coisa mesma de seu pensamento”⁴⁹.

A experiência estética, a beleza e o prazer são a compreensibilidade imanente pela qual o indivíduo se percebe parte de uma vida grandiosa que excede a individuação e a penúria da vida. Assim, a vida passa a requisitar a arte como meio e meta necessária, como valor supremo, na medida em que a experiência estética, o prazer, leva à compreensão sobre o valor que a vida adquire quando se compreende como meta elevada da natureza. A vida artística ocupa um lugar prioritário para a compreensão metafísica da vida, pois é uma compreensão existencial somente estética, ou seja, uma compreensão imediata e imanente. O filósofo afirma, por isto, que a beleza é a contemplação mais elevada da natureza de si mesma, seu esclarecimento⁵⁰. O sentimento é convertido em esclarecimento, a consciência é convertida em afeto, uma vez que o esclarecimento dos eruditos, herdeiros de uma tradição inaugurada por Sócrates e Eurípedes, reside em valores acéticos, valores opostos à vida.

Referências

BENCHIMOL, M. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. Dissertação (mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.1999.175827>. Acesso em: 26 set. 2023.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. [s.l.]: Editora n-1, 2018.

⁴⁹ “Nietzsche’ — O nome do pensador encontra-se como título para *a coisa* de seu pensamento”, Heidegger, 2010, p. 3.

⁵⁰ Co. Ext. III, 5, p. 58

Nietzsche, filósofo artista: a primeira filosofia
nietzschiana pela via de um pensar necessariamente estético

FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

HEIDEGGER, M. Prefácio. In: *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

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

NIETZSCHE, F. Die Dionysische Weltanschauung. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe, Works und Briefe*. Nietzsche Source, 2009. Edição crítica digital das obras e cartas completas, editada por Paolo D'Iorio, baseada no texto crítico e editado por Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, 1967- e Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, 1975-). Disponível em: <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/DW>. Acesso em: 6 set. 2023.

NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie*. *Ibidem*.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Como se chega a ser o que se é. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2021.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. *Ibidem*.

NIETZSCHE, F. *Schopenhauer como Educador: considerações extemporâneas III*, *ibidem*. Trad. Clademir Luís Araldi. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, F. *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher. *Ibidem*.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

Monstros e Cárcere: um olhar para o cárcere a partir da desconstrução da colonialidade

Paula Vargens¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.25>

1 Introdução

Não é novidade para ninguém as condições degradantes e precárias que se encontram nos espaços carcerários no Brasil. Se há diferenças entre o socioeducativo, que trabalha com os adolescentes e o sistema prisional, de adultos, infelizmente alguns pontos se fazem em comum, especialmente no que se refere às violências dos sistemas e ao público a que se voltam. Denúncias, relatórios, notícias de jornal não são novidades para ninguém, de modo que todos sabemos que as instituições de privação de liberdade são eminentemente um espaço de morte, como aponta Moraes e Negris (2019).

Mas, por que, então, enquanto sociedade, aceitamos tais instituições? A prisão faz parte do nosso imaginário, ela está presente nos desenhos animados, em filmes, em jogos... e aceitamos como a grande forma de punição nos dias atuais. A prisão é pena em si. Nesse sentido, lançamos o olhar para aspectos que parecem atravessar a naturalização dos presídios em nossa paisagem social: a ideia que temos de segurança, ou essa promessa, sempre por vir, de uma sociedade plenamente segura; e de um enquadramento que é feito na construção dos jovens

¹ Mestre em educação (FFP/UERJ). Doutoranda em Filosofia (UERJ).

racializados, pobres e periféricos como uma permanente ameaça. Ou como nos ensina Negris e Moraes (2019, p. 94):

[...] no interior dessa sociedade excludente, há um incessante trabalho de normalização de uma política criminal seletiva, que elege as prisões como “solução final” para os ditos *inimigos da sociedade* que aterrorizam todo *cidadão de bem*. Dessa maneira, são fomentadas a ideia de medo, vingança e desejo de morte para o criminoso.

Nesse caminhar, a figura do monstro parece operar como um elemento que distingue e afasta determinados grupos da ideia de humanos. Dentro de uma racionalidade hierarquizante e dicotômica, o monstro parece atuar como uma categoria que desumaniza e autoriza o uso das mais diversas formas de violência. Ao mesmo tempo, o monstro opera desde uma dimensão espectral, assombrando o que se compreende enquanto humano, ou, a seu modo, denunciando a fragilidade desse conceito de humano forjado à imagem e semelhança de Deus. Seguindo os ensinamentos de Derrida (2004), que nos ensina que precisamos olhar para os fantasmas e falar com eles, propomos um movimento que favoreça o encontro com os monstros, deslocando e invertendo a centralidade do humano.

2 Monstrífico-te e me salvo

A figura dos monstros parece permear a lógica da privação de liberdade. Ao construir a ideia de que o monstro, enquanto um ser no limite do que é o humano, representa uma ameaça, inclusive por não agir dentro dos padrões de sociabilidade, e que, portanto, deve ser controlado, excluído da ordem social e até mesmo aniquilado, a prisão se consolida como um espaço de contenção desse outro que desestabiliza a ordem social.

José Gil (2006) vai dizer que a ideia de homem seria dada de forma que o humano se situaria nesse local entre monstros e semideuses, ou

seja, a existência dos monstros estabiliza o que se entende como a “normalidade do homem”. Os monstros estariam no limite do que é o humano, na fronteira entre humano e natureza, mas ainda dentro do reino do humano: “contrariamente ao animal e aos deuses, o monstro assinala o limite ‘interno’ da humanidade do homem” (Gil, 2006, p. 17).

A construção da ideia de humano se daria em um movimento de afastamento do reino animal e, conseqüentemente, de aproximação a Deus. O “humano ideal” se apresenta, assim, desde um forte viés moral, que se associa a tudo que é relacionado ao bem, ao bom, ao virtuoso, e, por outro lado, joga ao “monstro” tudo o que é do campo oposto, do ruim, do feio, do pecaminoso. O monstro é aquele que não corresponde a um padrão ético-moral desse humano compreendido a partir de um determinado corpo com uma determinada alma, ou seja, um padrão do homem-branco-ocidental-cristão.

O monstro, como essa radicalidade, como esse receptáculo do “lado negativo do humano ideal”, seria destituído de qualquer coisa boa a oferecer: sem fé, sem afeto, sem noção de família, sem compromisso com o trabalho, bandido em potencial, violento em potencial, sem ética, sem estética, sem moral. De tal forma que estaria apto a viver as mais diversas formas de violência, tendo que ser contido, controlado, excluído e mesmo exterminado.

Até a idade média os monstros faziam parte do imaginário, se localizavam em locais afastados, em terras distantes e carregavam em seus mitos, muitas vezes, ensinamentos e questões morais, guardavam o paraíso e falavam dos riscos de terras desconhecidas. Com a construção da modernidade, há um deslocamento dos monstros para o cotidiano. Uma nova leitura do corpo, compreendido como uma máquina, e novas formas de organização social, ajudam a construir o monstro como aquele que se encontra na sociedade, mas que não responde aos padrões morais e de civilidade impostos, associando inclusive a questões físicas.

Foucault (2010) vai identificar que nessa transição para a modernidade, o monstro será o fundo do anormal, compreendido como aquele que escapa aos discursos e normatizações prescritas nos saberes médicos ou jurídicos. Ou seja, o anormal será remetido a um conjunto de aspectos que irão reduzi-lo ao monstro, em um movimento que ao mesmo tempo aproxima e banaliza a figura monstruosa. Foucault indica alguns aspectos que marcam esse processo, aqui parece importante observar que o monstro será aquele que contradiz a lei. Ele é o misto, o que escapa às leis da natureza e às leis de Deus, é o misto entre dois reinos, entre o humano e o animal:

Ele é a infração, e a infração levada ao seu ponto máximo. E, no entanto, mesmo sendo a infração (infração de certo modo no estado bruto), ele não deflagra, da parte da lei, uma resposta que seria uma resposta legal. Podemos dizer que o que faz a força e a capacidade de inquietação do monstro é que, ao mesmo tempo que viola a lei, ele a deixa sem voz (Foucault, 2010, p. 48).

A sua existência viola a lei e inviabiliza que a própria lei seja capaz de responder a essa violação. Sua existência mobilizará o desejo de sua eliminação, “será a violência, será a vontade de supressão pura e simples, ou serão os cuidados médicos, ou será a piedade” (*Idem*). Ele está fora da lei. Ele é o excesso, a forma brutal, viola mesmo a lei da natureza, é a contranatureza. É o modelo de todas as pequenas irregularidades possíveis. Como limite, que representa ao mesmo tempo o impossível e o proibido, carrega um princípio inteligibilidade para a compreensão dessa nova diagramação do monstro, “o anormal é no fundo um monstro cotidiano, um monstro banalizado” (*Idem*, p. 49).

Desta forma, podemos pensar que abandono da ideia de raças monstruosas distantes, com a aproximação da ideia dos monstros para um cotidiano, passando a identificá-los no conjunto da sociedade, opera dentro de uma lógica de desumanização de toda uma parcela da população: negros, mulheres, pobres, subalternizados, periféricos.

Aqueles que estão na margem passam a ser os novos monstros, em um movimento de desumanização permanente e estruturante da lógica colonial.

O monstro, enquanto esse que está no limite entre o humano e não-humano, que conjuga o humano e o animal, ele resta como um radicalmente outro com o qual não há identificação, de forma que a violência por ele sofrida não é vista como a violência com um igual. Ao contrário, será muitas vezes aplaudida e justificada, em nome da segurança, em nome da ordem, em nome da democracia, em nome da humanidade. Humanize-se, ou te mato.

A ideia dos monstros, como um radicalmente não humano, no entanto, também vem como um espectro que assombra o humano, aparece como um alerta que indica a possibilidade permanente de nos transformarmos em monstros. O espectro da monstrosidade assombra. “O nascimento monstruoso mostraria como potencialmente a humanidade do homem, configurada no corpo normal, contém o germe de sua inumanidade” (Gil, 2006, p. 125).

Nesse sentido, Max Stirner (2004) pode nos ajudar a pensar sobre esse lugar do que ele vai chamar de inumano, do monstro-inumano. E nos ensina que podemos compreender que somos todos inumanos já que “O inumano é o real, aquilo que existe em toda a parte” (Stirner, 2004, p. 119). Assim, se a concepção de humano se daria em oposição ao animal, àquilo visto como a besta fera, Stirner vai dizer que somente o humano pode ser inumano, somente o homem pode ser o monstro-inumano, em um movimento de indicar a necessidade de apontar a monstrosidade do ser homem.

Um monstro inumano é um homem que não corresponde ao *conceito* de homem, tal como o inumano é aquela forma de humano que não se adequa ao *conceito* do humano. [...] O homem *real* é apenas... o homem inumano (Stirner, 2004, p. 142).

O argumento proposto por Stirner provoca um deslocamento da dicotomia humanidade x animalidade, racionalidade x irracionalidade, em uma crítica ao conceito logocêntrico de humano, que hierarquiza e subordina o não-humano ou inumano ao humano (Solis, 2019).

Nesse sentido, como nos ensina Dirce Solis (2019), o único que pode ser o monstro-inumano é o humano, ou mesmo poderíamos pensar no humano como o próprio monstro, se entendermos aqui a ideia de monstruosidade como a construção de uma imagem associada não só a questões da aparência física, mas dentro de todo campo simbólico do que seria esse humano, esse humano então forjado como um humano criado à imagem e semelhança de Deus, que refletiria a bondade a caminho da santidade, a figura do monstro se aproxima da dimensão do mundo animal, da possibilidade de cometer os mais diversos atos de barbárie, violência e negação do outro, mas que também fala de desejos, do corpo. Mas isso não é exatamente o que faz o tal humano no processo de identificar o outro e monstrificá-lo? O que seria então próprio do humano e próprio do monstro? Seria possível falar de “*próprio do*”?

Dirce Solis (2019, p. 56-57), observa que Stirner compreende que esse “Humano” não existe, que ele está sempre acompanhado de seus fantasmas:

E os homens como espíritos são fantasmas corpóreos, espíritos com corpo real como diz Stirner (2009, p. 55). Trazendo a figura de Cristo, Stirner lembra que o espírito como corpóreo é o homem, ou seja “[...] ele é o ser de horror e ao mesmo tempo a aparência e a existência ou o ser-ai desse ser. A partir de então, o homem já não tem horror aos fantasmas *fora* de si, mas de si mesmo: assusta consigo próprio [...] O homem tornou-se um fantasma para si próprio, um espectro sinistro ao qual até foi atribuído um lugar no corpo” (Stirner, 2009, p. 56). O que podemos atestar é que espectros assombam e obsidiam, estando por toda a parte: “Entretanto não é apenas o homem que está assombrado, tudo sofre de assombração” (Stirner, 2009, p. 57).

Monstros e Cárcere: um olhar para o cárcere
a partir da desconstrução da colonialidade

Desta forma, há um deslocamento da ideia de humano associada a uma possibilidade de se encontrar uma origem e uma pureza, como se fosse possível matar todos os fantasmas. Somos todos obsidiados por fantasmas o tempo todo. Podemos pensar o quanto a figura do monstro não opera como um deflagrador dessa assombração, provocando esse jogo entre quem pode ser considerado humano, e quem não pode.

José Gil (2006, p. 125) argumenta que: “o nascimento monstruoso mostraria como potencialmente a humanidade do homem, configurada no corpo normal, contém o germe de sua inumanidade”. O monstro trataria, assim, da própria constituição do que seria o humano, por oposição. Ou, como propõe Marcelo Moraes (2021, p. 184):

[...] a humanidade aparentemente fixa da ordem da essência se desfaz num movimento no qual tenta-se negar ou provocar a desumanização do outro. No entanto, esse inumano, esse não-humano, é o próprio humano.

No entanto, se o monstro é o que tem o corpo desviante, deformado, fora da moral dominante, a proximidade permanente e assombrada enrijece o corpo daquele que se vê no lugar do “nós, os humanos”. O medo do que possa vir a ser, do monstro que esconde dentro de si exige a certeza de um corpo único, íntegro, dentro da organização do “humano normal”. O padrão fixo, fixa o corpo. Sem cheiro, sem toque, sem movimento. Fragmenta. Sabe-se corpo pelo conjunto, não pelo sentir. Impossibilita de ver o invisível.

O monstro inumano é, assim, o que também assombra com seu corpo, por ser um corpo que pode vibrar, que pode não apenas temer, ou que pode tremer também por prazer e não apenas de medo, como expressão da submissão. Ou, como nos ensina Rafael Haddock-Lobo (2011, p. 125):

Frente à alteridade totalmente outra, só se pode *temer*: portanto, um outro pensamento deve ser aquele que sabem tremer, diferente da

tradição metafísica que, com sua secura e autoimunidade, sempre tentou afastar o *tremor* e o *temor* que o outro impõe. Pode-se dizer que a história da filosofia foi a história do abafamento do tremor e, pelo contrário, assume-se desde sempre tremendo diante do totalmente outro e luta arduamente para manter-se em tremor. *Não tremer é orientar-se no pensamento*, é seguir a lógica do mesmo e não se deixar contaminar por isso que sempre vai escapar, mas que desde sempre já contaminou e deixou seus rastros no pensamento, que pretende enxugar-se completamente.

Há, assim, um convite a uma outra ética, um outra política, outra justiça, que, segundo Haddock-Lobo (2008, p. 47) “apenas são possíveis através de uma ruptura radical com a ideia de presença plena no tempo e no espaço”, sendo necessário esse compromisso com o olhar aos fantasmas, com a permissão para que nosso corpo trema, como propõe Rafael Haddock-Lobo.

3 O monstro enquanto espectro

Ao trazermos esse jogo para os espaços de privação de liberdade, as sombras parecem ganhar formas. Espaços construídos a partir de um olhar que parece ser marcado pelo desprezo pela vida daqueles que ali se encontram, marcados por um tratamento com aqueles que se encontram presos/acautelados de forma abjeta, com o uso sistemático de violências, sejam físicas ou simbólicas, o monstro vem assombrar.

A ameaça de devir-monstro parece promover um movimento de categorizar e punir o outro. O monstro é o outro, que não eu. O outro que deve ser controlado e contido. A partir dos ensinamentos do filósofo franco-argelino Jaques Derrida, podemos pensar na figura do monstro como o espectro, que tensiona esse conceito de humano. Ao retornar possibilita a chegada do novo, a mudança na ordem, pois o que retorna, nunca retorna igual.

Monstros e Cárcere: um olhar para o cárcere
a partir da desconstrução da colonialidade

O reconhecimento dos espectros, no sentido proposto por Derrida (20024), nos ajuda nesse deslocamento entre humanos, monstros e animais, o qual nos interessa dentro dessa proposta de repensarmos os espaços de privação de liberdade e seus sentidos na sociedade atual, uma vez que propõe uma desconstrução da metafísica ocidental com suas categorias binárias e hierarquizantes. A desconstrução poderia ser entendida como um olhar diferente para os signos que nos permita ver a assombração que ali se encontra, ou como nos ensina Haddock-Lobo (2008, p. 20): “o real intuito da desconstrução é o deslocamento das oposições para além da dicotomia da metafísica dualista. [...] É a possibilidade do desconhecido e do novo”.

A proposta de desconstrução de Derrida pode ser lida desta forma a partir de um viés político, se aproximando de uma concepção de justiça — que aqui não se vincula à Lei. Desta forma, a desconstrução nos ajuda a pensar nas instituições de privação de liberdade como instituições socialmente aceitas apesar de serem conhecidas e reconhecidas suas condições, como espaços em que se opera dentro de uma paisagem de violência sistemática, onde o jogo das diferenças entre humanos e monstros se escancara.

Assumindo ou não sua existência, ele estará presente, pulsante. Ao reprimir o monstro, cada vez com mais violência, a partir do desejo de preservar e reafirmar essa ideia de pureza do humano moralmente ideal, cada vez mais a violência do humano se faz presente. A angústia, entendida como o temor do que se deseja e o desejo do que se teme, causada pelo medo do devir-monstro alimenta esse monstro. O medo de devir-outro te aproxima deste outro. Na medida em que repele, atrai. “Só que o devir-monstro (teratológico) é ambíguo porque parece actualizar diretamente, sem mediações, um devir-si-próprio. Ora, isso nega a noção do devir” (Gil, 2006, p. 127). De forma que quanto mais assombrado pelo monstro, mais monstruoso se faz. É, em si, o monstro-inumano, com o qual estabelece uma estranha identificação.

A questão dos monstros e da monstruosidade se faz, assim, constitutiva de como nos vemos como humanos e das relações que estabelecemos com todos os não-eu, o modo como entendemos a vida, a morte, os sentidos de ser e estar no mundo. Carrega toda uma discussão ético-política das relações. Dentro de um jogo que fica estabelecido entre o *humano* x o *animal*, como categorias fixas, o monstro, enquanto espectro, desloca a centralidade do logos e mesmo do antropos. Opera como um *phármakon* (Derrida, 2005, p. 47), que não é bom nem mau em si: “ele participa ao mesmo tempo do bem e do mal, do agradável e do desagradável. Ou, antes, é no seu elemento que desenham essas oposições”.

O monstro ocupa um lugar múltiplo e fluido que, ainda que pareça contraditório muitas vezes, acaba sendo ao mesmo tempo a figura monstruosa que deve ser punida, afastada, controlada, vista aqui como o limite do que seria o humano, sendo, então, uma ameaça em si, o fundo de toda criminalidade; e, de outra face, como aquele que espectra, deslocando a espaço temporalidade e operando como uma denúncia da própria monstruosidade dos que se habita o “Nós, os humanos”; e ainda como desejo e libertação, como a possibilidade de existência do corpo que treme, e não apenas teme, falando de uma dimensão de vida.

No entanto, a fixação da categoria do humano, tendo como um dos “próprios do humano” essa centralidade do logos, o uso da técnica e a proximidade de Deus, provoca um constante movimento de distanciamento do reino animal e de tudo que se refere ao corpo: associa o corpo ao sujo, os desejos ao pecado, dentro de uma racionalidade que prima pela produtividade e fixidez. Essa rigidez, contudo, fragiliza e opera na negação de que talvez a possibilidade do humano ser o monstro-inumano seja mais um dos próprios do humano e sua negação acaba por monstrificar ainda mais aquele que se vê como o homem-deus.

Monstros e Cárcere: um olhar para o cárcere
a partir da desconstrução da colonialidade

O monstro, por sua vez, corporificado em cada subalternizado, naqueles indivíduos específicos que são vistos como representantes do perigo, da desordem da sociedade e do próprio Nós, existe atravessado por outros espaços temporalidades, por outras éticas, que permitem outros deslocamentos, inclusive, pelas cidades. E, como um *phármakon*, vai ser remédio ou veneno de acordo com a dose, nesse jogo entre liberdade e controle, entre promessa de segurança e a possibilidade de causar o medo, nas disputas dos espaços, na provocação de um devir-animal.

Reconheço, então, em mim, como parte constitutiva o humano e o não-humano, a potência e o fracasso, em um movimento fluido que não se fixa, que está em constante processo de transformação e adaptação, que não se fixa no ideário do humano. Assim, se identifico no outro o monstro inumano que temo e afasto, negaria a minha monstruosidade, ou a minha humanidade? A prisão continuaria a ter tais feições?

O reconhecimento que somos todos inumanos pode contribuir para a retirada de um olhar moralizante para esses que historicamente são identificados como os monstros-inumanos. Somos todos inumanos. Na medida em que nos reconhecemos como inumanos podemos nos aproximar daquele espectro que assombra e deslocar a ordem hierarquizante da violência e, assim, repensar a possibilidade de espaços como as prisões.

Nesse sentido, o simbolismo do monstro acaba por servir a esse modelo de dominação e violência da modernidade. Apagou-se a existência das raças monstruosas, mas criou-se os super-heróis, os personagens monstruosos e a possibilidade da existência de monstros entre nós. Mas são sempre os outros. De certa forma, não se acaba com o simbolismo de um monstro que define o que é o humano, apenas o desloca e passa-se a utilizá-lo dentro de uma lógica moralizante.

A ideia dos monstros cria uma imagem de pessoas extremamente fora dos padrões de sociabilidade. Seres que devem ser excluídos e exterminados para o bem de todos, para a garantia dessa sociedade segura, sempre por vir. A figura dos monstros vem como elemento que nega. Nega uma sociabilidade descolada dos padrões hegemônicos ocidentais. Nega as disputas colocadas, abafa a existência e busca enquadrá-los desde uma identificação dada por aquele que pode nomear. Nega afetos e processos de reconhecimento e de pertencimento, criando narrativas sobre o fato, sobre o ato. Repete-se.

Nega a possibilidade de se reconhecer escolhas e desejos, caminhos percebidos como brechas para dentro de uma estrutura que nega a sua existência. Caminhos de contradição, caminhos que entre coragens e medos se fazem também entre alegrias e tristezas. Se já te identificam como monstro, por que não usar disso para também causar medo? Nega a existência de leituras de mundo e de ódios. Nega a alegria do encontro com os *nóix* (Moraes, 2020), que se formam, se encontram na vida louca, nas correrias da vida, sem que se esqueça da raiz, de onde se vem, do que importa, da família, da mulher, da mãe.

A identidade do monstro nega. Nega a possibilidade do medo, da fragilidade, da dor. Nega o choro no colo da mãe, o medo de morrer, a dor da saudade dos que não estão mais aqui, mas eram para estar, a dor de estar mutilado. Nega a existência de um desejo de viver em paz, na tranquilidade. Nega a necessidade de ter que naturalizar (seria possível?) o medo da morte, a humilhação, a dor cotidiana, a professora que expõe por não saber ler, a porta fechada na cara, o corpo que teve que desviar para ir trabalhar, o esculacho. Nega o quanto não se quer questionar, lutar, se impor, só existir. Nega o quanto, formados dentro da mesma base epistemológica, os desejos muitas vezes são absolutamente inseridos no mesmo sistema. Com fé em Deus.

Monstros e Cárcere: um olhar para o cárcere
a partir da desconstrução da colonialidade

Mas lembraria ao tal humano que ele é monstruosamente violento? Assombra e em algum lugar há de tocar... Em nome da segurança, em nome da paz, quem pode ser violento? Em nome da segurança, quem pode ser contra a vida? Em nome do quê? Deixar morrer, causar a morte, humilhar, deixar passar fome, ainda te mantém humano? Em nome de Deus, da paz, da segurança, em nome do amor, da salvação, pode-se destruir o outro? A decisão na ponta de uma caneta surda garante a humanidade daquele que assina? Haveria algum limite para em nome de se causar a morte? Haveria algum limite para, em nome da salvação, destruir? *Colonize-se, ou te mato. Democratize-se, ou te mato. Humanize-se, ou te mato.*

Dentro dessa lógica, a ocorrência cotidiana de um genocídio da juventude negra do Rio de Janeiro é amortizada pela introjeção desse imaginário do outro menos humano, do outro que merece toda a sorte de violências. Chacinas são narradas como uma operação policial que visa o bem comum. Pessoas assassinadas ou mutiladas pelo Estado como uma ação que pretende garantir a ordem. A fome, como uma consequência natural, onde cabe apenas a caridade. São atos e fatos vividos por esses outros, que em uma lógica de identificação são reduzidos ao imaginário fantástico construído e, assim, objetificados, quando não somem nessa construção e se despersonalizam em uma fragmentação tão profunda que não se é ninguém. Do mesmo modo, o encarceramento em massa é visto como algo que visa o bem comum e suas condições como necessárias à salvação daqueles que ali se encontram ao mesmo tempo em que garantem a tal humanidade, a proximidade de Deus dos “nós, os humanos”.

Porque o monstro deve ser negado em sua radicalidade. Não é apenas seu corpo que assusta e deve ser excluído, mas sua existência se faz como ameaça. Não opera só na esfera da violência, ou melhor, os atos são tidos por violentos por ser o totalmente outro, onde não há espaço para a identidade. É a negação do corpo, da religiosidade, do modo de

demonstrar afeto, do modo de solucionar os conflitos, da musicalidade e de toda sua forma de existência. Nesse sentido, Dirce Solis (2019, p. 235) ao analisar o pensamento de Stirner nos ensina que:

Mesmo com o intuito de querer criticar o que é humano, ou o conceito de humano, como é o caso de algumas correntes de pensamento já naquele momento, o pressuposto continua sendo que o humano é o verdadeiro, e quando o homem atua contra si próprio, contra a própria humanidade, põe em questão o próprio humano.

O monstro inumano é, assim, o que também assombra com seu corpo, por ser um corpo que pode vibrar, que pode tremer e não apenas temer. E apesar de todo processo de exclusão, de morte, de fome, retorna, retorna como novo, retorna como potência, retorna como possibilidade. Retorna com suas contradições, com seus atravessamentos, denunciando que esse ideal de humano como está posto não dá conta da complexidade da existência.

4 Por um deslocamento ético-político

Talvez o movimento esteja no deslocamento dos pólos opostos e o reconhecimento dessa insuficiência dos pares binários. Nem humano, nem monstro, uma defesa radical de uma existência outra, em um entre, onde o “entre’ não configura de modo algum um terceiro termo” (Haddock-Lobo, 2020, p. 18), mas um movimento de amiudamento, no qual a gente possa se reconhecer pequenos e se abrir ao que chega, como chega.

Resta um jogo entre ausência e presença, em um movimento constante, onde a presença nunca se dá por completo. Um deslocamento que na repetição permite a chegada do novo. Nem revestidos de toda bondade, nem donos de todo o mal; nem santos, nem pecadores; talvez, de forma mais simples, apenas gente, menino, guria. Em um movimento que permita a responsabilização por uma transformação social, um

Monstros e Cárcere: um olhar para o cárcere a partir da desconstrução da colonialidade

compromisso com todos nós subalternizados, com as mulheres, os negros, os povos indígenas. Em um movimento que ultrapasse lugares como a vergonha e a culpa, que se situam mais no campo da manutenção da ordem, por serem de âmbito interno, individual, associados à caridade e tendem a reforçar o imaginário do “homem de bem”, do mito do “branco salvador”, do ideal moral do “humano”. Novamente, ainda que de forma inconsciente, define o lugar do outro: o monstro.

O deslocamento há de causar um incômodo, promover encontros e afetos que mobilizem para a desconstrução da colonialidade. O movimento de amudamento deve vir no sentido de reconhecer a insuficiência do binarismo homem x monstros, de poder se repensar as múltiplas violências decorrentes dessa estrutura que reforça, marca, o racismo estruturante dessa sociedade; de poder se reconhecer no outro e questionar o sentido e o propósito do sistema carcerário, de forma a contribuir para uma transformação social que não caiba a naturalização de pessoas serem tratadas como esse radicalmente outro a quem é passível a submissão a todas as formas de violência.

Referências

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GIL, José. *Monstros*. Portugal: Relógio D'água, 2006.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Nau, 2011.

Ensaaios de Alteridade e Desconstrução

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Os fantasmas da colônia*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

MORAES, Marcelo; NEGRIS, Adriano. Espaços da morte: espectros de uma necropolítica. In: SOLIS, Dirce. *Espectros prisionais* (Derrida: Espectralidades e Fantasmagorias na arquitetura e filosofia, 1). Porto Alegre: UFRGS, 2019.

MORAES, Marcelo José Derzi. Becos, ruas, marquises e esquinas. In: BORGES-ROSÁRIO, Fabio; MORAES, Marcelo, e HADDOCK-LOBO, Rafael (Orgs.). *Encruzilhadas Filosóficas*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

MORAES, Marcelo José Derzi. A desconstrução da colonialidade em Paulo Freire. In: *Revista Multidisciplinar Humanidades e Tecnologias*, v. 32, 2021.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Espectros e monstros inumanos: Jean Genet em Glas de Derrida. In: *Revista latino-americana del Colegio Internacional de Filosofía*. Número especial, 2019. Disponível em: www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2020/02/nu%CC%81meroespecialcompletoRLCIF.pdf.

STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. Lisboa: Antígona, 2004.

Gilles Deleuze, Félix Guattari e Milton Santos: considerações acerca dos conceitos *Geofilosofia e Globalização*¹

Paulo Irineu Barreto Fernandes²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.26>

1 Introdução

O termo “geofilosofia” tornou-se conhecido a partir do capítulo “Geofilosofia”, do livro *O que é a Filosofia?*, de Giles Deleuze e Félix Guattari, embora seja possível afirmar a existência de preocupações geofilosóficas anteriores a esse escrito, o que os próprios autores reconhecem e evidenciam. De qualquer forma, é praticamente um consenso entre os estudiosos do tema que Deleuze e Guattari sejam os introdutores desse conceito, que, nos dias atuais, já tomou dimensões mais amplas, permitindo considerá-lo, além de um conceito, uma (nova) área de pesquisa. E, desde então, o termo, do ponto de vista acadêmico, tem sido objeto de estudos de um número cada vez maior de pesquisadores, muitos desses com compreensões bem próprias, o que já permite a afirmação de que não estamos mais diante de uma só geofilosofia, mas de geofilosofias, assim como ocorre com as demais áreas do conhecimento: não podemos falar de uma só história, mas de

¹ Texto apresentado no XIX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF) – GT Alteridade e Desconstrução, realizado em Goiânia-GO, no período de 10 a 14 de outubro de 2022. Trata-se de uma primeira versão resumida, introdutória e preliminar, de um dos capítulos da tese de doutoramento do autor.

² Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (PPGFIL-UFU), sob orientação da Prof. Dra. Georgia Cristina Amitrano.

histórias; ou só de uma filosofia, mas de filosofias; não só de uma geografia, mas de geografias; e assim por diante.

Com o termo “geofilosofia” não se pretende indicar uma nova disciplina ou uma nova área específica do conhecimento, cujo domínio esteja estabelecido em fronteiras conceituais, nem mesmo se pretende que seja um novo conceito “enraizado”. Ao contrário, a geofilosofia, de acordo com a pesquisadora italiana Caterina Resta, pretende desafiar uma fragmentação progressiva e constante entre as áreas de conhecimento, e não “simplesmente através de um encontro interdisciplinar, mas por reconhecer que há uma raiz comum que é o cerne de toda a experiência humana do mundo: o viver na Terra” (Resta, 2019, p. 25).

Também está presente na geofilosofia um apelo ao caráter imanente do pensamento, sobretudo em Deleuze e Guattari, para os quais, os pré-socráticos, responsáveis pelo advento da filosofia no ocidente, iniciaram uma nova forma de pensamento e de aproximação da realidade, não mais pautada na imagem, como nas narrativas míticas, mas no conceito. A afirmação de Deleuze e Guattari é a de que, com os filósofos gregos antigos, deu-se uma “reterritorialização” do pensamento, que “migrou” da figura para o conceito, e o conceito tem a sua organização não mais na hierarquia, e sim na vizinhança; não na verticalidade, mas na horizontalidade. Assim sendo, o próprio pensamento poderia ser, desde a sua origem, contingente, imanente e dependente dos elementos geográficos, tais como o espaço, a paisagem, o território e o lugar, mesmo preservando as condições inerentes à própria racionalidade. Assim a filosofia seria também, em certa medida, uma geofilosofia.

A geofilosofia se apresenta, então, como uma tarefa que não se identifica por completo com a geografia, tampouco com uma filosofia pura ou transcendente, mas se encontra na intercessão entre ambas, mas não só. Não é uma filosofia da geografia, tampouco uma geografia

filosófica, mas, antes, algo próximo a uma filosofia da imanência na Terra e da Terra, que inclui as categorias geográficas em seu movimento histórico: espaço, tempo, território, lugar, paisagem, dentre outras. Assim, podemos afirmar que a filosofia é uma geofilosofia; mas também a geofilosofia é, antes, uma filosofia. E não se trata de afirmações redundantes, pois se complementam. Com isso queremos afirmar, fundamentados nas afirmações de Deleuze e Guattari, que toda reflexão filosófica aponta para um elemento imanente, ainda que, em muitos casos, essa imanência possa ser “apenas” a tradução de um transcendente. Da mesma forma, a reflexão geofilosófica sempre pressupõe um suporte filosófico e/ou teórico que a possa legitimar. É nesse sentido que acreditamos ser possível encontrar reflexões geofilosóficas em Milton Santos, das quais destacamos as seguintes contribuições:

A grande sorte dos que desejam pensar a nossa época é a existência de uma técnica globalizada, direta ou indiretamente presente em todos os lugares, e de uma política planetariamente exercida, que une e norteia os objetos técnicos. Juntas, elas autorizam uma leitura, ao mesmo tempo geral e específica, filosófica e prática, de cada ponto da Terra (Santos, 2009, p. 171).

E: Dorrit Harazim: O senhor costuma brigar com o conceito de “o mundo inteiro”. Por quê? § Milton Santos: Porque “o mundo inteiro” é uma ficção. A chamada “aldeia global” não existe. É apenas uma construção. Eu sempre desconfio de tudo o que é apresentado como sendo global, pois falta sentido a esse conceito. É um mundinho este nosso. Meu ponto de partida são os valores. Estes podem até se tornar mundiais, mas o ponto de partida é local. § Dorrit Harazim: Um produto como a Coca-Cola não seria a representação de algo global? § Milton Santos: Não, nem mesmo a Coca-Cola, porque em cada país ou local o significado de beber o refrigerante é diferente. O produto parece ser o mesmo mundo afora, só que ele adquire tantos pesos e valores quanto as várias geografias (Santos; Harazim, 2011, p. 170).

As citações acima introduzem a maneira como as preocupações de Milton Santos dialogam com as reflexões geofilosóficas. Para Milton

Santos, não restam dúvidas a respeito da existência de uma globalização das técnicas, mas ainda não podemos falar de uma só globalização, que seja justa e para todos:

De fato, se desejamos escapar à crença de que esse mundo assim apresentado é verdadeiro, e não queremos admitir a permanência de sua percepção enganosa, devemos considerar a existência de pelo menos três mundos num só. O primeiro seria o mundo tal como nos fazem vê-lo: a globalização como fábula; o segundo seria o mundo tal como ele é: a globalização como perversidade; e o terceiro, o mundo como ele pode ser: outra globalização (Santos, 2009, p. 18).

A defesa de uma “unidade do mundo” é, portanto, falaciosa. A chamada globalização deve ser pensada de três maneiras diferentes, de acordo com Milton Santos: a primeira delas é uma fábula contada pelo sistema vigente [*status quo*], que propaga a imagem de um mundo global; a segunda é o mundo como ele é de fato: perverso; e a terceira é o mundo como ele pode ser: um “outro” mundo, outra Terra. A respeito da crítica feita por Milton Santos à globalização, fizemos a seguinte observação:

A globalização, tal qual é praticada, reduz o valor da singularidade, do sujeito e do lugar, enquanto enaltece a multiplicidade, naquilo que ela tem de mais nefasto. A globalização trata a todos como massa, ainda que o faça por trás de um discurso de valorização da individualidade e trata todos os lugares como se fossem um só. Ela estimula as pessoas a conquistarem o mundo da celebridade, do *glamour* e do capital, mas, quando fazem isso, as pessoas se perdem e perdem o lugar. A memória individual perdeu o seu lugar, a sua importância, a não ser que seja uma história de sucesso, nos moldes estabelecidos pela sociedade contemporânea. Dessa forma, conquistar o mundo corresponde a perder o lugar, poderíamos afirmar (Fernandes, 2015, p. 57).

A primeira compreensão sobre a geofilosofia é a de que ela é uma defesa da relação existente entre a filosofia, o pensamento e as categorias geográficas. Com o passar do tempo, o termo ganhou novos entendimentos e hoje não podemos mais dizer que exista apenas uma

compressão de geofilosofia. Os estudos realizados indicaram a existência de, pelo menos, três diferentes compreensões do termo, a saber: (a) o conceito em Deleuze e Guattari, considerados os criadores do termo “geofilosofia”; que fazem um esforço para trazer para o domínio do pensamento uma nova “geograficidade”, fundamentada na relação entre a filosofia, o território e o lugar; (b) a compreensão de que a geofilosofia consiste na procura de um entendimento inclusivo a respeito do habitar a Terra, presente, sobretudo, entre os autores italianos e (c) a defesa de que a geofilosofia possa ser um modo de leitura do mundo, uma abordagem teórica.

O que é comum, sob o ponto de vista conceitual, é que a geofilosofia procura estabelecer um vínculo entre o pensamento e a Terra e pode ser entendida como uma busca da compreensão das destituições e/ou restituições que ocorrem no contexto dos elementos que a Terra abriga. O objetivo deste tópico é apresentar, introdutoriamente, as diversas possibilidades de entendimento do termo “geofilosofia”. Em suma, com a palavra “geofilosofia” não se pretende indicar uma nova disciplina, ou conteúdo curricular. Como já mencionado acima, a geofilosofia, de acordo com a pesquisadora italiana Caterina Resta, ao contrário:

[...] pretende desafiar a fragmentação progressiva das áreas de conhecimento, e não simplesmente através de um encontro interdisciplinar, mas por reconhecer que a raiz comum, que é o cerne de toda a experiência humana do mundo: viver na Terra. Nesse sentido, a Geofilosofia é uma filosofia *radical*, porque busca o mais original e constitui essencialmente o ser do homem enquanto homem. Mas ela também quer ser uma filosofia *enraizada* em uma tentativa de transformar o árido deserto do niilismo em um terreno fértil para a humanidade em sua história. Um habitar sempre enraizado em um *aqui e agora* singular, portanto, sempre em *um* tempo, mas também em *um* determinado espaço, que permite que cada existência ocorra, de tempos em tempos, em um idioma específico, no qual pedras, animais, vegetais e toda a paisagem “física” não façam apenas o fundo, mas tornam se o

essencial e constitutivo de um mundo compartilhado (Resta, 2019, p. 25).

2 A Geofilosofia em Deleuze & Guattari: um novo conceito.

De volta a Deleuze e Guattari, é no livro *O que é a filosofia?* que eles apresentam o conceito “geofilosofia”. Para discorrer sobre esse conceito, como conceberam os dois filósofos franceses, precisaremos retroceder mais um pouco naquela mesma obra, quando os referidos autores escrevem sobre “O que é um conceito”, já que o termo “geofilosofia” nasce a partir da aplicação daquelas reflexões.

Geofilosofia é, em primeira análise, um novo conceito. Neste ponto, chamamos a atenção para uma das proposições fundamentais do texto dos dois autores franceses: “A terra não é um elemento entre os outros, ela reúne todos os elementos num mesmo abraço, mas se serve de um ou de outro para desterritorializar o território” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 113). Por isso, os movimentos de desterritorialização e reterritorialização, sejam concretos ou conceituais, não são separáveis da Terra; são imanentes e até mesmo a filosofia grega/ocidental é uma “peregrina” ou estrangeira. Ela é uma geofilosofia.

E se a filosofia grega não for ela própria estrangeira, os primeiros filósofos sim, o foram, e “O que é que estes emigrados encontram no meio grego?”, perguntam Deleuze e Guattari (1992, p. 116). Eles mesmos respondem: “Imanência, amizade, opinião” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 116). Por isso, o que os primeiros filósofos fizeram, ao criarem a filosofia ocidental, foi produzir (ou descobrir) um plano de imanência para o pensamento: o conceito. O que fizeram foi retirar o pensamento do território “imagem”, trazendo-o para o território “conceito”. Trata-se, portanto, de um movimento de desterritorialização seguida de uma reterritorialização, na qual a Terra passa a ser o Ser de um pensamento, entrando no puro plano de imanência desse pensamento. A isto, os

autores chamaram de “desterritorialização absoluta” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 117), que não exclui, mas pressupõe, uma reterritorialização que se apresenta como “a criação de uma nova terra por vir” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 117). A expressão “nova terra” é recorrente no capítulo “Geofilosofia” e, como ele, os autores fazem alusão a uma terra, e a uma Terra, que deve ser produzida no campo da compreensão humana. Trata-se de uma nova terra possível, na qual habitam “novas pessoas” humanas. A humanidade tem buscado essa nova terra de diversas formas, mas sempre do ponto de vista material, dos deslocamentos, das desterritorializações materiais, seguidas de consequentes reterritorializações, como nos descrevem os tantos exôdos, exílios coletivos, diásporas e tantos outros fenômenos semelhantes.

Quanto à “nova terra” de Deleuze e Guattari, ainda estamos esperando por ela e, neste ponto, tomamos a liberdade de apresentar, a partir das reflexões acima, algumas consequências/inferências nas quais os próprios autores não se detiveram, mas que são consequências necessárias de suas afirmações:

a) De certa forma, ainda vivemos em uma sociedade pré-filosófica, mesmo que já tenham se passado vinte e seis séculos desde o surgimento da filosofia ocidental e mais ou menos séculos desde o surgimento das inúmeras filosofias pelo mundo afora. Ainda não é o conceito que determina a vida e a história das pessoas e do mundo, mas sim o pré-conceito.

b) O filósofo (ou a filosofia) não tem uma pátria, mas sim uma mátria, a Terra; eis porque se sente um cosmopolita (cidadão da Terra e do Cosmo) e, ao mesmo tempo, um estrangeiro, em qualquer lugar. Nem mesmo a Grécia pode reivindicar, legitimamente, a primazia absoluta sobre a filosofia, pois o seu surgimento se deve mais a elementos imanentes e telúricos do que necessários.

c) A “nova terra” deverá ser uma Terra de — e para — todos!

Quanto à reterritorialização do pensamento no conceito, em detrimento da figura (ou imagem), ela conduz os dois autores franceses a uma longa e fértil reflexão sobre os elementos que esse movimento suscita. De um lado temos a figura, hierárquica, vertical, paradigmática e projetiva e, de outro lado, temos o conceito, vicinal, horizontal, sintagmático e conectivo.

De qualquer forma, isto não implica em uma oposição absoluta, irreduzível e insolúvel entre as imagens e os conceitos. Pode até ser o caso de que a imagem tenha preparado o caminho para o conceito e, ao mesmo tempo, pode ser que o próprio conceito venha a ser superado, sendo ele próprio desterritorializado, em prol de um novo território para o pensamento. Quiçá, o nosso próprio desenvolvimento como sociedade e humanidade dependa dessa superação. Em outras palavras, a “nova terra” poderia pressupor um novo território para o pensamento. Qual seja? Ainda não sabemos. No entanto, acreditamos que é nesse sentido que se apresentam as contribuições de Milton Santos para a geofilosofia, sobretudo a partir dos seus escritos sobre a globalização.

3 Geofilosofia e Globalização: O devir Terra (A Nova Terra)

Há um ponto em comum entre os pesquisadores que se dedicam ao estudo da geofilosofia que pode ser considerado praticamente um consenso: a afirmação de que o conceito “geofilosofia” está intrinsecamente associado ao advento da globalização, tal qual a concebemos, e também é uma de suas consequências. Ou seja, entre as razões que levaram os teóricos a proporem o termo estão as preocupações advindas com a globalização, sobretudo quando esta é pensada a partir do uso das técnicas no contexto da ordem capitalista, como evidenciam as afirmações a seguir:

Gilles Deleuze, Félix Guattari e Milton Santos:
considerações acerca dos conceitos *Geofilosofia* e *Globalização*

Nos estudos filosóficos, o termo Geofilosofia indica aquela área problemática relativa ao pensamento sobre a terra na era da globalização, ou seja, o “tema da pluralidade de lugares na terra em comparação com a crescente homogeneização de técnicas em um mundo globalizado” (Baldino, 2013, s/p).

[...] compreender os vários aspectos do niilismo e do fenômeno da técnica moderna, me fez refletir, a partir de um ponto de vista geofilosófico, sobre as questões da globalização e da nova ordem mundial e sobre esses problemas, que se tornaram inevitáveis, criados por uma técnica acelerada, que agora ameaça a própria sobrevivência do homem no planeta que o hospeda (Bonesio; Resta, 2017, p. 7).

Assim, embora o conceito “geofilosofia” não esteja completamente circunscrito aos conflitos recentes e não possa ser reduzido a um mero apêndice da globalização, é inegável a relação entre ambas, globalização e geofilosofia. No entanto, o conceito globalização não é autoexplicável e o seu uso exige uma contextualização. Em Milton Santos encontramos o entendimento de globalização que mais se aproxima daquela que é criticada pela geofilosofia e, ao mesmo tempo, a maneira como se dá a crítica de Santos nos leva a pensar que há, nesse importante intelectual brasileiro, uma geofilosofia latente.

3.1 Geofilosofia e Globalização em Milton Santos

Embora Milton Santos não tenha se dedicado especificamente ao estudo da geofilosofia, o propósito deste tópico é propor a questão sobre se ele pode ser incluído entre os geofilósofos, em virtude das suas preocupações com o estatuto da globalização, um tema indiscutivelmente geofilosófico.

Para Santos, não seria justo pensar na globalização como algo que faça referência a um mundo único, dado, sobretudo, ao caráter desigual da “aldeia global”. Para ele, a chamada “unidade do mundo” é ilusória se manifesta de três modos diferentes: “O primeiro seria o mundo tal como nos fazem vê-lo: a globalização como fábula; o segundo seria o mundo tal

como ele é: a globalização como perversidade; e o terceiro, o mundo como ele pode ser: outra globalização” (Santos, 2009, p. 18).

Portanto, são três os sentidos de globalização: (1) o mundo como em um conto de fadas; (2) o mundo perverso e (3) um mundo possível.

1) O mundo que é como as classes dominantes gostariam que acreditássemos: a globalização como uma fábula. Um exemplo dessa face da globalização é a chamada “aldeia global”, que pretende difundir a ideia de que a disseminação imediata de notícias realmente chega a todas as pessoas, da mesma maneira.

2) No entanto, para a maioria das pessoas que habitam o planeta Terra, a globalização nada mais é do que uma fábrica de perversidades. A fome e a falta de moradia permanente são comuns em todos os continentes. Os processos migratórios por razões políticas, guerras civis e por várias outras razões se desenvolvem em várias partes do mundo. Até a Europa, considerada o continente mais rico, experimenta esse problema de maneira assustadora. A violência urbana cresce nas metrópoles. Todo esse sofrimento pode, de uma maneira ou de outra, ser colocado na conta da globalização.

3) De qualquer forma, também é possível a construção de um novo mundo, através de uma globalização mais humana. Para Milton Santos, o que hoje é visto pelas elites dominantes como um problema, a diversidade de povos, culturas, gostos, etnias, poderá ser, em um futuro próximo, o elemento mais poderoso de um novo mundo. Uma nova Terra.

Outro aspecto que aproxima Milton Santos da Geofilosofia e de uma abordagem geofilosófica é o seu conhecido apreço pela introdução de novos conceitos, dentre os quais, destacamos: *Globalitarismo*, que, de forma simplificada, pode ser entendido como uma união dos termos “Globalização” e “Totalitarismo”: “vivemos numa época de globalitarismo muito mais que de globalização” (Santos, 2009, p. 55). Esse novo conceito pode ser entendido como uma contribuição geofilosófica em dois

âmbitos. Primeiro, devido ao conteúdo, uma vez que faz referência à Terra e à maneira como a habitamos e a compreendemos e, por outro lado, devido à forma e, para justificar essa afirmação, mais uma vez recorreremos ao texto *Geofilosofia*, de Deleuze e Guattari, para os quais o conceito é uma maneira de lidar territorial e geofilosoficamente com o pensamento, conceituar é reterritorializar o pensamento:

A plurivocidade do conceito depende unicamente da vizinhança (um conceito pode ter muitos outros conceitos vizinhos). [...] Donde a importância das questões na filosofia: que meter num conceito, e com que co-metê-lo? Que conceito é preciso pôr ao lado deste, e que componentes em cada um? São questões da criação de conceitos (Deleuze; Guattari, 1992, p. 119).

Ao fundir as duas palavras, Milton Santos retira o significado específico de cada um dos termos da sua vizinhança territorial e conceitual, remetendo o leitor para um novo significado, reterritorializando-o, na forma de um novo totalitarismo global: *globalitarismo*. Essa reterritorialização confere ao conceito uma característica geofilosófica.

O neologismo “globalitarismo” remete também ao processo de colonização realizado secularmente pelos europeus, e que, segundo Milton Santos, ainda não superamos. Para ele, o centro do mundo está em todo lugar e o mundo é o que vemos de onde estamos, embora ainda continuemos a agir como se o mundo tivesse um centro específico, a Europa. Para explicar em poucas palavras, Milton Santos refaz o caminho de dominação europeia nas Américas, ao qual ele denomina de primeira globalização, ocorrida até o século XX [vinte], a partir do qual chegamos à segunda globalização:

O olhar sobre a primeira globalização tem descoberta e conquista através das viagens. Os imensos territórios não eram livres. Em apenas um século, entre 1500 e 1600, os nativos pré-colombianos, que eram aproximadamente 80 milhões, 70 milhões, foram exterminados; duas

mil línguas desapareceram com eles. Tupi, Quéchuá, Macutes, tiveram seus territórios ocupados e delimitados arbitrariamente ignorando os povos, culturas, línguas, religiões, para facilitar a dominação e pilhagem de suas riquezas. Os 10 milhões de africanos transplantados para o Brasil, após séculos de escravidão nos canaviais, no café e nas minas de Minas Gerais, foram abandonados à própria sorte. A primeira globalização do colonialismo foi caracterizada pela ocupação territorial. A segunda globalização inicia-se no final do século XX, marcada pela fragmentação dos territórios (Encontro com Santos Milton).

O que caracteriza a segunda globalização é o seu carácter devorador, a sua perversão sistêmica, ainda que se apresente como unificadora, o que, na verdade, é o agravamento de vários abismos sociais no mundo. Por exemplo, permanece a distinção dos mundos: 1º mundo, a parte ocidental do Hemisfério Norte; 2º mundo, a parte oriental do hemisfério norte e 3º mundo, grande parte do hemisfério sul. Embora esta divisão tenha sido modificada nas últimas décadas, especialmente após a queda do Muro de Berlim e suas consequências, ainda permanecem uma série de configurações.

Como exemplo da ganância da globalização, Milton Santos cita o caso da Boeing, uma corporação global que utiliza mão de obra de pessoas em diversas partes do mundo:

A Boeing, maior montadora aérea do mundo, é um bom exemplo de fornecimento de uma rede global, o modelo Boeing 777 recebe componentes de 322 fornecedores em 38 países e seus três milhões de peças de rebites de turbina são produzidos por 1.700 intermediários em 37 países, dos quais eles seguem para Everett, onde a Boeing possui o maior edifício industrial do mundo. Na montagem final, a Austrália fornece os lemes de navegação e profundidade; Canadá, a parte de trás das asas; o Reino Unido, os principais computadores de voo, o Japão, os sumidouros, e o Brasil, uma parte do leme vertical (Encontro com Santos Milton).

Assim, a globalização perversa mostra a sua verdadeira face, porque revela que o seu sucesso é, ao mesmo tempo, a causa do fracasso

Gilles Deleuze, Félix Guattari e Milton Santos:
considerações acerca dos conceitos *Geofilosofia* e *Globalização*

do elemento humano que ela tanto despreza, embora já existam as condições para a construção de um mundo melhor e mais humano:

Nunca na história da humanidade houve condições técnicas e científicas tão adequadas a construir o mundo da dignidade humana. Apenas essas condições foram expropriadas por um punhado de empresas que decidiram construir um mundo perverso. Cabe a nós fazer dessas condições materiais a condição material da produção de uma outra política (Encontro com Milton Santos).

Cabe-nos acrescentar às palavras de Milton Santos que, no caso do Brasil, o papel da geofilosofia seria, antes de tudo, demonstrar que existe um problema no tipo de sociedade que prevalece no país.

4 Considerações finais

A partir das reflexões apresentadas neste texto, defendemos a afirmação de que os escritos de Milton Santos podem ser considerados como uma geofilosofia, sobretudo aqueles que se referem à crítica feita por ele à globalização, pois defendem a urgência de uma nova compreensão a respeito do que significa habitar a Terra, para a qual a universalidade não seria apenas mais um desenho abstrato na mente dos filósofos, mas uma experiência cotidiana de cada ser humano.

Nesse sentido, tanto os textos de Milton Santos, quanto os textos dos autores que se dedicam aos estudos geofilosóficos, fazem a denúncia dos maus tratos contra a Terra e contra as populações menos assistidas, cobrando um *mea culpa* dos atuais governantes³, ou pelo menos apontando para o fato de que o caminho escolhido por eles não leva à justiça social, mas ao fracasso. Qualquer proposta de governo que seja feita com o objetivo de “vender” e perpetuar o atual modelo centralizado e hegemônico, que tem como principal característica o desprezo pela

³ Texto redigido no primeiro semestre de 2022.

participação popular, não dará certo, pois rejeita e sacrifica os que realmente trabalham e contribuem para o desenvolvimento das nações; cabendo também à geofilosofia investigar os discursos inconsistentes e ambíguos nos processos em curso, expondo-os para revelar os seus pontos fracos e denunciá-los.

Enfim, enfatizamos ainda que o fato de Milton Santos não ter tratado deliberadamente da geofilosofia não o exclui dos “geofilósofos”, uma vez que a geofilosofia está bem representada em seus escritos, sobretudo em sua crítica à globalização. Desta forma, o que propomos neste artigo é o reconhecimento da sua contribuição para o que poderá vir a ser, um dia, uma geofilosofia brasileira.

Referências

BALDINO, Marco. Che cos'è la geofilosofia? In: *Rivista Italiana di Geofilosofia*. Maggio-2013. Disponível em: http://www.kasparhauser.net/Ateliers/geofilosofia/baldino_geofilosofia.html. Acesso em: 26 jul. 2023)

BONESIO, Luiza & RESTA, Caterina. *Entrevista sobre a Geofilosofia*. Trad. Paulo Irineu B. Fernandes. Uberlândia: Arte & Contexto, 2017.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a Filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

ENCONTRO COM MILTON SANTOS. Dir. Sílvio Tendler, 2006. (89 min).

FERNANDES, Paulo Irineu Barreto. *Uma geofilosofia do cotidiano e dos lugares: modernidade e representações no (e do) trem de passageiros na região do triângulo mineiro*. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2015.

RESTA, Caterina. 10 teses de Geofilosofia. Trad. Paulo Irineu Barreto Fernandes. In: RESTA, Caterina; FERNANDES, Paulo Irineu Barreto. *Geofilosofia*. Ituiutaba: Barlavento, 2019.

Gilles Deleuze, Félix Guattari e Milton Santos:
considerações acerca dos conceitos *Geofilosofia* e *Globalização*

SANTOS, M. *A natureza do Espaço: Técnica e Tempo. Razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 2008.

SANTOS, M. *Por uma outra globalização*. 18. ed. São Paulo: Record, 2009.

SANTOS, Milton; HARAIZIM, Dorrit. O mundo não existe. In: HISSA, Cássio E. Viana (Org). *Conversações de artes e de ciências*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

A arte do fracasso

Pedro Menezes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.27>

1 Introdução

Era uma vez... (e como todo “era uma vez”, sitiado em um tempo indeterminado e fictício, artificial, podendo ser hoje ou nunca) eu tinha fracassado e falido. Embora eu carregasse o legado, a herança e as marcas do privilégio, como homem cis (mesmo não hétero) branco jovem de aparência padrão, isso não significava que teria uma vida fácil, apenas mais fácil que a de diferentes minorias oprimidas. Como escreve Derrida (1991), o fracasso é sempre uma possibilidade. E eu sempre fui ateatrado demais, Queer, espalhafatoso, polêmico, drogado, problemático, enfim, embora habitasse o centro — com todos os privilégios implicados — eu era mais um estranho, tolerado pelo bem do pacto narcísico branco, do que aceito.

Seguindo o rastro da inquietude lançada pelo fracasso sou conduzido a pergunta cujas consequências eu tentarei desenrolar aqui: *o que acontece com o pensamento sob efeito do fracasso?* Que se precipita *através* dele? Qual a forma que assume a filosofia quando esta parte e caminha junto ao fracasso? O que seria um pensamento fracassado? Uma filosofia dos fracassados? O que acontece quando a realidade falha?

Quando parte conjunto à ele e com ele caminha, a definição do fracasso não pode ser bem sucedida, sob risco de afastar-se dele. Ao mesmo tempo que antecipar o fracasso do fracasso também seria cantar

¹ Doutorando em Filosofia pelo PPGFIL UERJ.

vitória. Não, o fracasso não pode ser dado a escritas fáceis e apressadas, ele é uma experiência coletiva desastrosa (Mombaça, p. 25). E todo desastre exige uma resposta a altura de sua catástrofe. Como *responder* ao problema legado pelo fracasso, que nos assombra?

Meu legado filosófico pessoal foi uma suspeita de todos que possuíam a auto-estima e confiança para afirmar que estiveram *presentes*, que tiveram algo presente ao entendimento. *Eu entendi direito?* Existiam pessoas íntegras o suficiente para afirmarem algo, que não se encontravam divididas, partidas, quebradas? Entendi aí a presença como um privilégio, um que eu não tinha. A presença é uma *ego trip* de um senso de auto-importância descalibrado, uma vaidade.

O bem sucedido — o vitorioso, o virtuoso, o puro e íntegro, o melhor exemplar — é o habitante do centro. Ele baseia seu pensamento na *conquista*, na luta, no alcance, na autorrealização. O seu oposto é o perdedor ou derrotado, mas “perder” implica que, ou se possuía algo, ou há algo a ser alcançado.

O fracasso, ilutável (sem luto ou luta), embaralha a temporalidade, um desastre que quebra o passado e o futuro — instaura uma ausência, não uma perda — a origem não é própria, tampouco o *telos*, não há para onde voltar nem para onde ir. A língua que o fracassado chama de sua nunca lhe pertenceu. Doravante o fracassado não é exatamente um perdedor, aliás, o fracassado nem é, quanto não é, ele falha, é insuficiente, se furta de uma definição, gênero ou veredicto.

Portanto, não quando esta ou aquela meta-narrativa colapsa em suas contradições. Eu escrevo, aqui, da diferença entre perda e ausência. O que acontece quando a experiência não é bem sucedida? Não somente uma falha em sua presença, uma alienação, mas, quando *tem um encontro marcado com o fracasso?* Quando está fadada a falir, quando não há aposentadoria tranquila, dito, não há futuro?

Pessoas e pensamentos quebrados, machucados, bagunçados, partidos, indecisos, inseguros, problemáticos, indeterminados, fracassados e etc., sempre me pareceram mais aceitáveis, palpáveis e reais que suas contra-partes. Reais, não por serem mais justificáveis, legítimos, suas razões compreensíveis, muito menos por um acréscimo de *presença*, mas, antes, por um certo tipo de honestidade. O fracasso não reforça nenhum valor socialmente positivo, era outra coisa.

2 La Loquería na quebrada

A teoria queer, quando pensada no contexto precarizado latino-americano, costuma ser tratada como um ornamento estrangeiro. Uma questão supérflua, importada do primeiro mundo e que é imprópria para um país que ainda passa fome. Mas que também é o que mais assassina pessoas de sexualidades dissidentes. Portanto, trago Gloria Anzaldúa e Jota Mombaça para tentar rastrear algumas experiências sobre ser Queer no terceiro mundo latino e/ou brasileiro.

São imensas as contribuições de Anzaldúa para a filosofia da cultura, principalmente nos estudos decoloniais, sendo ela referida desde Donna Haraway até Anibal Quijano. Mas, embora sua contribuição nesse campo seja vastíssima, o mesmo não acontece com os “estudos Queer”, elemento que seus leitores parecem ignorar, focando somente nas situações de inadequação e sobreposição cultural que engendram práticas marginais (fronteiriças e ilegítimas) da <<própria>> cultura (ao que lhe seria próprio e lhe representaria).

O problema do queer não é um mero suplemento — não é um suplemento qualquer. Tampouco posso dizer que ele é o cerne de seus textos, a fronteira de Anzaldúa é uma ferramenta para desfocar do centro e tatear o que está nas margens. O queer está nas periferias, nas fronteiras, não está plenamente dentro nem pode ser posto fora,

esquecido. Uma periferia perturbadora. Poucos, porém, se dedicam a estudar as consequências deste supérfluo imprescindível ao pensamento da autora.

Não vou advogar o óbvio, como as questões de gênero são centrais ao sistema-mundo ocidental, nem que boa parte das formas-traçados que a cultura assume está envolta no problema do machismo (e subsequente homofobia, etc.), tendo ele como gênese ou *telos*. Novamente, isso seria distribuir centros e cernes, leituras legítimas e ilegítimas, práticas capitais (imprescindíveis) e periféricas. Invés disso prefiro seguir o rastro de outro tema (ou o mesmo tema, outro rastro), explorar a experiência de Anzaldúa como Queermestiza e terceiro-mundista.

Anzaldúa (1987, p. 03) descreve a fronteira como uma ferida aberta, não cicatrizada, que sangra. Elas são erguidas para separar o seguro do inseguro (*Idem*). Anzaldúa coloca os queer junto a *Los Atravesados*, os habitantes dessa zona intersitial de indeterminação, insegura, donde não se sabe donde está se pisando, imprevisível e ameaçadora:

Los Atravesados live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who, cross over, pass over, or go through the confines of the “normal” (Anzaldúa, 1987, p. 3).

O que gostaria de chamar atenção na lista que citei é que, junto ao queer não há presença de heróis. Essa indeterminação não é conduzida como projeto bem sucedido de uma vanguarda que, ou já é aceita ou ganha aceitação social. *Los Atravesados* indeterminam por serem feridos, ferida aberta.

The ambivalence from the dash of voices results in mental and emotional states of perplexity. Internal strife results in insecurity and indecisiveness. The mestiza’s dual or multiple personality is plagued by psychic restlessness. [...] El choque de un alma atrapado entre el mundo

del espíritu y el mundo de la técnica a veces la deja entullada. Cradled in one culture, sandwiched between two cultures, straddling all three cultures and their value systems, la mestiza under goes a struggle of flesh, a struggle of borders, an inner war (Anzaldúa, 1987, p. 78).

O queer terceiro-mundista não é um herói pós-moderno, mas um quebrado. Doravante, Jota Mombaça inquieta-se quando a interpelam dizendo que ela deve ser muito segura de si, ter um sentido forte de si mesma, para sair do jeito que sai e escrever as coisas que escreve. Para Mombaça (2021, p. 21), ela saiu desse jeito no mundo justamente pela sua insegurança, insuficiência, por “esse modo de ser quebrado demais para traduzir-se em uma coerência identitária e representativa”.

Uma resistência à definição, uma força incapturável, que não parte da vitória ou da superação sobre os regimes de normalidade. Para Mombaça (2021, p. 21) “a quebra seria o que não se define, porém não por heroísmo pós-moderno, sim, por *fracasso* e insuficiência”. As definições e identidades *não dão conta*². Fracassam tal qual seus supostos proprietários. Desse modo escreve Waly Salomão/Sailormoon (2014), poeta brasileiro, sobre a experiência do real, da memória e da vida (no terceiro-mundista):

A vida não é uma tela e jamais adquire
o significado estrito
que se deseja imprimir nela.
Tampouco é uma estória em que cada minúcia
encerra uma moral.
Ela é recheada de locais de desova, presuntos,
liquidações, queimas de arquivos,
divisões de capturas,
apagamentos de trechos, sumiços de originais,
grupos de extermínios e fotogramas estourados.

² Essa imensurabilidade (não dar conta), é semelhante à descrita por Derrida em *A Estrutura, o Signo e o Jogo nas Ciências Humanas*, donde tal característica não se deve a extensão do campo empírico, totalizável somente pelo Espírito no fim da história, mas, assim como a da Derrida, ela se deve à um *vazio*. Invés da multiplicação de presenças, aqui escrevo, junto aos autores, sobre presença nenhuma — ausência, a presença insuficiente, quebrada.

Quando escrevo sobre fracasso, ou violência e criminalidade, corro o risco de parecer romântico a ponto desses rastros específicos de indeterminação parecerem um privilégio. Não é um local privilegiado, é disto que se trata. É o que justifica a minha escolha pelo termo *fracassado*. A luta contra o regime punitivista da normalidade *se deve* a queimas de arquivo, grupos de extermínio e locais de desova. Não é um privilégio, mas uma dívida aos agressores — que, no caso, nunca será paga, visto os criminosos e traidores que são seus devedores.

Na quebra não há uma proposta absoluta, coesa, capaz de dar conta de todos os pormenores sem contradição, sem ser problemático. Não engendra um *pós* ou um *além*, um futuro, não se trata da certeza de quando algo começa ou deixa de se fazer presente, ou útil, ou seguro, ou etc. O que esse pensamento nos deixa de herança não é a promessa utópica de apaziguamento, mas a responsabilidade da incerteza.

Não sendo superação ou vitória, não é, portanto, uma causa nobre, é outro tipo de empreitada. Mas tampouco é o revide violento e malicioso do queer primeiro-mundista. O abalo na sociedade em Mombaça e Anzaldúa tem mais proximidade com a *vulnerabilidade*. Mombaça (2021, p. 22) propõe:

[...] e se, em vez da inteireza, da autoconsciência, da capacidade de autodeterminação e autoestima, houvesse um sentido de quebra que desloca efetivamente as posições inconformes à matriz cisgênera? E se essa sujeição inconsciente [...] insinuasse também uma forma de presença efetivamente desobediente de gênero? E se, às margens do grande nós universal (humano, branco, cisgênero e heteronormativo) a partir do qual se formula e engendra um certo projeto de sujeito e identidade, outros modos de criar coletividades e de estar juntas se precipitassem na quebra e através dela? É as perguntas não param por si, se multiplicam: como habitar uma tal vulnerabilidade e como engendrar, nesse espaço tenso das vidas quebradas pela violência normalizados, uma conexão afetiva de outro tipo, uma conexão que não seja baseada na integridade do sujeito, mas na sua incontornável quebra?

3 Considerações finais

Creio que esta é a contribuição que a América Latina, que as margens e periferias do mundo, podem dar a desconstrução. E a desconstrução é a periferia desta discussão onde não há nenhum cerne. O “desconstruído” (aquele no qual e para o qual a desconstrução *acontece*) brasileiro, Latino americano, não é um vitorioso sobre os regimes normativos hierárquicos mas, antes, um quebrado por eles: um fracassado.

Derrida alerta acerca da abertura ao *acontecimento*, que escreve de uma “força fraca” desprovida de horizonte. Não uma força vitoriosa, reconhecida, a realização de um planejamento bem sucedido para o futuro, tampouco uma proposta política de um futuro mais desejável, messiânica. Mas, antes, uma força fracassada, que perde. Sempre aberta ao vir do outro, sua imprevisibilidade e incerteza.

[...] que se pense ao mesmo tempo a imprevisibilidade de um evento necessariamente sem horizonte, a vinda singular do outro, e conseqüentemente uma *força fraca*. Esta força vulnerável, esta força sem poder, expõe incondicionalmente ao (que) ou a *quem vem* e que vem afectá-la (Derrida, grifos de autor) (Derrida, 2009, p. 34).

A vulnerabilidade da desconstrução e da abertura por ela proporcionada não fazem *propriamente* parte de um *projeto*. Só podem, no máximo, ao limite, às beiras, acontecerem *impropriamente* no projeto, dentro e fora deste.

Nas “quebradas” do mundo, em suas periferias, a desconstrução é sentida como uma insuficiência da presença: ela é experimentada na pele através da violência normativa. A indeterminação é experimentada pelo corpo, pelo espaço: sua estética; pelo tempo e pelas narrativas: sua semiótica (deslocando signifiante e significado, onde nada significa exatamente o que deveria); ela é o modo do ser: sua ontologia; o modo

como o ser aparece (quebrado, insuficiente): sua fenomenologia (fracassada); enfim, sua filosofia.

Para Mombaça (2021), no capítulo *O Mundo é o meu Trauma*, esse modo de ser quebrado demais é, necessariamente, vinculada a essa (ine)experiência precária fracassada: “Às vezes eu sinto que o vazio que me traga todas as manhãs e à noite é / coextensivo ao vazio do meu extrato bancário”.

E para os leitores para os quais *está presente* que este texto é um tanto pessimista. Somente a partir de uma leitura logocêntrica, que já tem a presença como um *bem* inquestionável, que tal possibilidade se abre — é sua condição implícita, inquestionada fora de jogo. Essa leitura confunde o cerne da vida com a vitória, com o sucesso: viver é ter sucesso em definir, em compreender, em saber, em planejar — sucesso é presença, viver é presença.

Para aqueles que nunca conseguiram aprender a viver, viver verdadeiramente, o cerne da vida, que não sabem ao menos o que é viver exatamente, devido à quebra das violências e situações precárias experimentadas, ou seja, que constantemente fracassam em viver de verdade, para estes, o fracasso não é um fim, não é o outro da vida. É a vida entregue ao outro, a abertura e hospitalidade incondicional, ao devir, a indeterminação e a liberdade.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 1987.

DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Trad. Fernanda Bernardo *et al.* Coimbra: Palimage, 2009.

DERRIDA, Jacques. A Estrutura, o Signo e o Jogo nas Ciências Humanas. In: *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

A arte do fracasso

DERRIDA, Jacques. Assinatura Acontecimento Contexto (1972). In: *Margens da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

EDELMAN, Lee. O futuro é coisa de criança: teoria queer, desidentificação e a pulsão de morte. In: *Revista Periódicus*, v. 2, n. 14, 2020.

EDELMAN, Lee. *No Future*. Duke University Press, 2004.

HALBERSTAM, Jack. *A Arte Queer do Fracasso*. Trad. Bhuvi Libanio. Recife: Cepe, 2020.

MOMBAÇA, Jota. *Não Vão Nos Matar Agora*. Cobogó, 2021.

PRECIADO, P/B. *Terror Anal: Apuntes Sobre Los Primeros Días De La Revolución Sexual*. El Deseo Homosexual, 2009.

SALOMÃO, Waly. *Poesia Total*. Companhia Das Letras, 2014.

VÁRIOS AUTORES. *Bash Back! Ultraviolência Queer: Antologia De Ensaios*. Trad. Beatriz Regina Barboza, Emanuela Carla Siqueira e Julia Do Nascimento. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, 2020.

Vidas que se contam: a escrita como autoconhecimento em Nietzsche e Clarice Lispector

Quésia Oliveira Olanda¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.28>

1 Introdução

A escrita é uma questão salutar para Nietzsche e Clarice Lispector. Podemos encontrar em seus escritos reflexões sobre o próprio ato de escrever. Em sua *Gaia Ciência*, por exemplo, o pensador alemão evoca Sêneca, ao dizer que se trata primeiro de escrever e depois filosofar (GC, §34). Clarice também se dedica em escrever sobre a escrita, sobretudo, em *Água Viva* e em *Um Sopro de Vida*.

Seguiremos os fios dados por esses autores, na tentativa de aproximar a escrita nietzschiana com a clariceana. O teor do texto, portanto, é de cunho interdisciplinar, fazendo ponte entre Filosofia e Literatura. Uma ponte que não separa, mas que atravessa. E, é justamente como uma ponte que Nietzsche se refere ao homem em seu *Zaratustra*, como uma passagem. É como a travessia de Riobaldo no *Grande Sertão*, afinal, “a coisa não está nem na partida nem na chegada. Esta é na travessia” (Guimarães, 2019). Vale ressaltar que, essa relação não possui um sentido de submissão ou superioridade, buscaremos tecer um trabalho em conjunto, como forma de confluência.

¹ Mestranda em Filosofia (UERJ), bolsista Nota 10 (FAPERJ).

O resumo enviado inicialmente tinha por título *Vidas que se contam: a escrita como autoconhecimento em Nietzsche e Clarice Lispector*, mas como a pesquisa costuma sofrer alteração — resultado do devir, do movimento que ocorre em nosso pensamento, um processo que provoca transformação —, o título da pesquisa caminhou para uma outra via, passando de *autoconhecimento* para *otoconhecimento*. Sim! É “oto” mesmo, o-t-o, de maneira semelhante às *Otobiografias* de Jacques Derrida.

A alteração se mostra como uma espécie de neologismo, termo elaborado por grandes nomes da nossa literatura: pela própria Clarice em *Água Viva*; Guimarães Rosa em *Sagarana*, com suas veredas da linguagem; Paulo Leminski, com suas palavras inventadas em *Catatau*; Manuel Bandeira, dentre outros. A mudança deu mais *corpus* para a pesquisa, aprimorou um ponto forte, e está intimamente entrelaçada com a alteridade. É, portanto, um projeto que visa escrever sobre a escrita, uma espécie de metalinguagem, ou dos muitos estilos de escritas nietzschiana e clariceana; do seu papel potencializador na constituição de si, um processo que não se fecha na subjetividade. Nosso GT versa sobre alteridade e desconstrução. Neste caso, o presente texto se enquadra na perspectiva nietzschiana, e se fosse resumir o que desejamos trabalhar, pode-se dizer que estamos em busca da alteridade no gesto da escrita.

2 Justificativas da ponte entre Nietzsche e Clarice Lispector

Muitas foram as motivações para interligar Nietzsche e Clarice. O primeiro motivo se deu pelo *modus operandi* de fazer filosofia através da literatura, forte característica da escrita clariceana, suas obras são repletas de conceitos filosóficos e existenciais. A fabulação de Lispector é permeada por um refletir. A escrita, portanto, se é tida como pensamento, uma espécie de inscrição, como se de fato a palavra ferisse

a matéria. Neste caso, há também uma relação corporal, é por isso que a autora no processo de escrita tenta fazer “com o corpo todo”. A cronista descreve também em *Um Sopro de Vida* que: “Cada livro é sangue, é pus, é excremento, é coração retalhado, é nervos fragmentado, é choque elétrico, é sangue coagulado escorrendo como lava fervendo pela montanha abaixo” (Lispector, 1999). De forma parecida, Nietzsche em seu *Zaratustra* aponta um certo tipo de escrita. Em suas palavras: “De tudo que está escrito amo apenas aquilo que alguém escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e experimentarás que sangue é espírito” (Nietzsche, 2018).

Em *A Paixão Segundo GH* (1964), Clarice apresenta a noção de imanência e transcendência, além de abordar noções de identidade e alteridade. Em apenas um livro, Lispector resume à condição humana, em todos os âmbitos, da alegria ao sofrimento, do paraíso ao inferno. De uma maneira geral, a filosofia de Nietzsche também possui esse viés, seu fazer filosófico, sobretudo, sua escrita, contém um cunho literário, dado o fato das influências tanto de sua formação em Filologia, do seu gosto por música e poesia, bem como da literatura russa. Sua escrita foi condenada na época por ser “demasiada literária”. O próprio Nietzsche escreveu em uma carta endereçada a um certo Karl Knortz em 1888 que, “a tarefa de traçar uma imagem de mim, seja do pensador, seja do escritor e poeta, parece-me extraordinariamente difícil”, ou seja, gotas artísticas e literárias jorravam em sua obra. Essas palavras também apontam para a multidão que há em Nietzsche, seus muitos estilos — questão que será melhor desenvolvida a frente.

Um segundo aspecto dessa aproximação foi a questão da experimentação da escrita, tanto Nietzsche como Clarice experimentam muitos estilos de escrita. São escritores que não se limitam a um modelo, a um padrão de escritura. Jacques Derrida pontua em *Os fins do homem* uma certa mudança necessária nos terrenos filosóficos e traz as palavras

de Nietzsche de sua autobiografia, quando fala sobre sua arte do estilo. Nas palavras do filósofo franco-magrebino:

É evidente que estes efeitos não chegam para anular a necessidade de uma “mudança de terreno”. É evidente também que entre essas duas formas de desconstrução a escolha não pode ser simples e única. Uma nova escrita deve tecer e entrelaçar os dois motivos. O que significa dizer que é necessário falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente [...] porque a “mudança de terreno” está longe de perturbar toda a paisagem francesa a que me refiro; porque é de uma mudança de “estilo”, dizia-o Nietzsche, que nós talvez necessitemos; e se há estilo, Nietzsche no-lo recordou, ele só pode ser plural (Derrida, 1991).

Nietzsche encara a filosofia como estilo, e assim o faz em seus escritos. Podemos dizer que a escrita de ambos é uma escrita da diferença, ou, como expõe Mónica Cragnolini, em referência ao que Derrida citou que, “a escrita de Nietzsche, então, é mais do que um exercício de diferença”, movimento tido como “modos de pensar” (Cragnolini, 1999). Um exercício, portanto, que se encontra sempre no mar das muitas possibilidades ou em termos derridianos, uma escrita que se encontra no campo da disseminação, feita em dobras. No que tange a experimentação presente na escrita clariceana, Olga Borelli (1981), menciona em *Clarice Lispector, esboço para um possível retrato* o seguinte:

Escrever era experimentar — assim como um cientista experimenta, testa, comprova ou refuta suas hipóteses quando as submete ao rigor de seu método e teoria. Nela, a matéria e a pesquisa eram os sentimentos, as sensações, as intuições provocadas pelo simples fluir da vida. Seu único método: manter-se perplexa, em ‘estado de pergunta’, no oco da vida.

A pluralidade no estilo de escrita desses pensadores é muito marcante. Nietzsche conduz as palavras como numa dança, ora aforismática, ora dissertativa, ora poética. Sons e imagens vestem seus

escritos. Com Clarice, a experimentação é parecida. Em *A Paixão Segundo GH*, por exemplo, a escritora inicia o romance com travessão e repete as últimas sentenças do final de um capítulo logo no capítulo seguinte. Já em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, a autora começa com uma vírgula e termina com reticências, fazendo uso de pontuações desregradadas, subvertendo a lógica do discurso. Além de escrever em determinados momentos aforismos como fazia Nietzsche; escreveu em formato de contos; crônicas; reflexões sobre o próprio ato de escrever; prosas; cartas, dentre outros. Sua escrita, assim como a do filósofo alemão, é heterogênea, costurada por muitas vozes, como quem brinca com as palavras, desfazendo as formas constituídas.

Um outro aspecto que está intimamente relacionado com os muitos estilos de Nietzsche é seu perspectivismo. Em suas reflexões sobre questões epistemológicas, o perspectivismo desempenha um papel crucial na crítica aos ideais de conhecimentos, sujeito e verdade. É o homem juntamente com seus afetos, impulsos e ótica que, por assim dizer, interpreta o mundo ao seu redor. Nietzsche salienta no prefácio de *Além do bem e do mal* que o perspectivismo constitui “a condição básica de toda vida” (BM, *Prefácio*). É com base no devir, nas muitas interpretações, que este pensador refuta a forma estática de conceber o mundo.

Por meio do gesto de utilizar palavras comuns, Lispector descobre e cria novos mundos, algo que está intimamente ligado com o estímulo à criação que é intrínseco à filosofia nietzschiana. Pode-se perceber essa relação na epígrafe de *Um Sopro de Vida*, na qual a romanista cita Nietzsche: “A alegria absurda por excelência é a criação”. Um outro ponto é que ambos consideram mais os afetos, os sentidos, do que a razão, e isso se revela em seus escritos. Suas escritas baseiam-se num pensar-sentir, como esboça Clarice em *Água Viva*. Importa muito mais uma escrita que desentende, afinal, para Clarice, “viver ultrapassa qualquer entendimento” (Lispector, 2010) e para Nietzsche, “quando se escreve

não se faz questão somente de ser compreendido, mas certamente de não sê-lo” (GC, §381). Essa posição estremece ou em termos nietzschianos, martela, a valorização do *lógos* da tradição filosófica ocidental.

Um outro motivo é a relação com a vida de Cristo, tanto Nietzsche quanto Clarice fazem menção dessa figura histórica em seus escritos. O cristianismo é um tema que perpassa o pensamento de ambos. Em Nietzsche, encontramos em diversos textos, mas em dois o assunto toma força: em *O Anticristo* e *Ecce Homo*. Com Clarice ocorre da mesma maneira, percebemos nos livros *A Paixão Segundo G.H.* e *Via Crúcis do Corpo*. Especificamente em sua *Paixão*, Clarice compara a experiência da personagem com a paixão de Cristo, “a condição humana é a paixão de Cristo” (Lispector, 2019), afirma G.H. A Paixão aqui, vale ressaltar, também pode ser relacionada com o processo de sofrimento da personagem até chegar a um estado de graça, quando é constituída. Benedito Nunes salienta que a jornada de GH é como um “itinerário místico” (Nunes, 1973). A biógrafa Vera Arêas aponta em *Clarice Lispector com a ponta dos dedos* que esse tema cristão aparece também em *A Hora da Estrela*, no qual Lispector usa como forma de alusão o percurso trágico de Macabéa e o sacrifício da nordestina. Clarice (*Todas as Cartas*, p. 266) comenta em uma das cartas direcionadas a sua irmã Tania Kaufmann que, em um dado momento de sua vida, estava lendo obsessivamente *Imitação de Cristo*, obra do monge Tomás de Kempis². O sentido, entretanto, que ela emprega ao tema não se refere à ortodoxia religiosa propriamente, pois a escritora “redefine o divino de forma material e apaixonada” (Arêas, 2005).

² Neste livro, Tomás de Kempis enfatiza a sensibilidade, uma religião do coração, a caridade bem mais que o intelecto ou a “alta sabedoria”. Ele diz preferir “sentir a contrição dentro da alma, a saber defini-la” (*Imitação de Cristo*, p. 14). Embora Clarice não se atenha à questão religiosa, ela também prefere os sentidos e valoriza o “não-entender”. Não se sabe se a pensadora sofreu influências de Kempis, mas sem dúvidas ambos seguiam linhas parecidas.

2.1 *As moradas da alteridade*

A alteridade é um tema que perpassa os escritos de Nietzsche e Clarice, ainda que não necessariamente com esse nome. Essa questão atravessa este trabalho, pois queremos mostrar que a escrita não é um instrumento que proporciona apenas o conhecimento de si, não se concentra no campo da subjetividade. Um aglomerado de vivências corrobora para essa constituição, não é um caminhar solitário. A escrita, portanto, pode ser tida como cuidado de si e do outro — para falar em termos foucaultianos³.

O filósofo do martelo escreve sobre a alteridade em *Schopenhauer como educador*, texto de sua juventude — ainda que não tenha citado propriamente esse termo, podemos perceber neste e em outros escritos a afirmação do outro, uma filosofia que pensa a diferença. Deixemos, então, o nosso filósofo falar: “Teu verdadeiro ser não está escondido dentro de ti, mas, ao contrário, infinitamente acima de si, ou pelo menos daquilo que consideras habitualmente por teu eu” (Nietzsche, 2020).

A alteridade também faz morada nos escritos de Clarice Lispector. No posfácio de *Para não esquecer* — livro com fragmentos reunidos que lembram reflexões sobre o ato de escrever —, Arnaldo Franco Junior apontou traços interessantes que destacam a obra, sendo um deles marcado pela alteridade. Vejamos o que Franco (2020) disse:

Um constante exercício de reflexão sobre escrever, criar, fazer arte e literatura; b) um constante exercício de, por meio da escrita, experimentar ser o outro que ocupa a posição de personagem

³ Esse assunto aparece nos textos tardios de Foucault, tais como, na *Hermenêutica do Sujeito*, na *História da Sexualidade III* e também nos *Ditos e Escritos*, intitulado como *A escrita de si*. Segundo o filósofo francês, essas questões estão interligadas aos seus estudos sobre as “artes de si mesmo”, isto é, sobre a estética da existência e o governo de si e dos outros na cultura greco-romana. Dentre vários exemplos de práticas e cuidado de si mencionados pelo pensador, a escrita é colocada em um lugar considerável, como uma forma de cuidado e tecnologia de si. A escrita, portanto, possui um poder “subjetivador”, exercendo um papel na construção da subjetividade, ao passo que serve para os outros, quando se trata das anotações (*hypomnemata*) e das correspondências.

protagonista. Nesses textos, uma dupla perspectivação faz com que a alteridade seja focada de dentro e de fora de sua experiência singular [...].

Em outra obra, a alteridade toma força, como é o caso de *A Paixão Segundo G.H.* (1964) — já citada, sendo o primeiro livro de Lispector a ser lançado em primeira pessoa. Resumidamente, o romance conta a história de G.H., uma escultora que vive em uma cobertura no Leme, zona sul do Rio de Janeiro. O enredo se desdobra a partir do momento em que G.H. sentada à mesa do café resolve arrumar a casa, igualmente o quarto da antiga empregada Janair, pois imaginava que estivesse bagunçado e sujo. No entanto, o quarto estava limpo e iluminado. G.H. se reconhece em cada detalhe daquele cômodo, sobretudo, ao avistar uma barata no guarda-roupa de Janair que a faz recordar da infância, e por ela é atraída, desejando ingeri-la. A escultora estava revivendo aquela situação, narrando o dia anterior, e queria dar forma ao que lhe aconteceu, e escolhe a escrita para como modo de expressão, ou como diz, “era mais uma grafia, uma representação do que aconteceu” (Lispector, 2019). Porém, GH não quer fazer isso sozinha e pede auxílio de uma mão imaginária. A narradora está em busca de entender sua experiência de despersonalização, e por meio desta escritura e da jornada no quarto é constituída.

A experiência de alteridade pode ser percebida em muitos momentos do romance, essa relação com o outro. Vemos na figura de Janair, na barata, no porta retrato pendurado na parede do quarto, no qual G.H se vê. Além disso, é representada através do interlocutor imaginário, a quem ela pede a mão para trabalhar, juntos, sua escultura-escritura. Lispector (2019) ainda, em dado momento do romance, diz que “quem vive totalmente está vivendo para os outros [...] a vida não é um estado de felicidade, é um estado de contato”. Todo o cenário do apartamento influencia no processo de reconhecimento, como salienta

Nádia Battella Gotlib, ao expressar a experiência de alteridade vivida por G.H.:

É como uma ‘caixa de surpresas’, que se abre numa série de imagens, alegoria de um processo de encontros: simultaneamente encontro com o outro, consigo mesmo e, no sentido geral, encontro com o ‘outro sentido’ das coisas (Gotlib, 2013).

Clarice Lispector faz o mesmo movimento de convidar um outro para se juntar ao seu percurso em *Um sopro de vida* (1978), obra publicada postumamente. É um instigante livro, na qual Lispector constrói mais uma vez uma reflexão sobre a escrita. Para assim fazê-lo, a romancista cria e convida para a narrativa Ângela Pralini, que é também escritora e aparece em outros textos clariceanos, com o intuito de ajudá-la a entender a “falta de definição da vida”. Ângela expressa a necessidade de um outro personagem em sua jornada: “Vou ter que criar um personagem — mais ou menos como fazem os romancistas, e através da criação dele para conhecer. Porque sozinho eu não consigo. [...] Além disso, a escrita aqui é tida também como uma forma de salvar a vida. Nas palavras da autora: “Escrevo como se fosse para salvar a vida de alguém. Provavelmente a minha própria vida” (Lispector, 1999). A obra coloca a escrita como um gesto de doação. Há, portanto, uma certa alteridade.

2.2 Por que otoconhecimento?

Para que seja apresentada a transição de *autoconhecimento* para *otoconhecimento* faz-se necessário percorrer uma obra tardia de Nietzsche, sua autobiografia. Nossa leitura será feita a partir da interpretação derridiana.

Foi, então, sepultamento de seu quadragésimo quarto aniversário que Nietzsche decide contar-se sua vida através de seu *Ecce Homo* ou como está no subtítulo, sua forma de dizer “como tornar-se o que se é” (*Wie man wird, was man ist*). O filósofo apropria-se do verso de Píndaro, que o seduziu desde a juventude. Um preceito avesso a máxima socrática

“conhece-te a ti mesmo”, que se pretende fixa e subjetiva. Neste caso, há um certo movimento, um devir. “Tornar-se”, portanto, difere do ser que é idêntico a si mesmo. Com isso, o devir se mostra como afirmação de uma mudança constante, como descreve Nietzsche: o mundo ‘sendo’ é uma fabulação — há apenas um mundo tornando-se” (GC, §11). Isso está intimamente entrelaçado com seu perspectivismo. Em *Para o pensamento úmido: a filosofia a partir de Derrida*, Rafael Haddock-lobo comenta a menção nietzschiana de Píndaro, fazendo uma alusão a desconstrução derridiana, ao sugerir que ela seria herdeira da linhagem pindárica, ou seja, linhagem “que não se pretende se curvar ao logos em nome de algo maior; ser o que se é, fazer-se o que se é na escritura (Haddock-Lobo, 2011).

Nietzsche demarca a oposição entre Píndaro e Sócrates, como dissemos, alegando que “o conhece-te a ti mesmo seria a fórmula para a destruição” (Nietzsche, 2008). Caminhando por essa via, o filósofo cita que *tornar-se o que se é* se atrela também com a noção de *amor fati*, que significa amor ao destino ou ao que acontece. É um modo de viver que independe do estado pelo qual esteja atravessando, é afirmar a vida em todos os sentidos. O autobiográfico nietzschiano, portanto, não tem uma precisão temporal, se voltando para o acontecimento, conectando-se com o eterno retorno.

Ecce Homo é um trocadilho apropriado por Nietzsche da passagem do evangelho de João durante o cenário da crucificação, no qual Pilatos levou Cristo à multidão com uma coroa de espinhos e o manto púrpura, com a seguinte frase estampada: “Eis o homem” (João 19, 5). Nietzsche, por sua vez, ao nomear sua obra da mesma maneira, não somente se identifica com Jesus, mas também se apresenta como um antípoda a ele, um anticristo, portanto. Há uma certa ambiguidade na palavra *Antichrist* no alemão, podendo ser traduzida tanto por anticristo como por anticristão.

A vida é a temática de *Ecce Homo*. Temas sobre a saúde, alimentação, clima, distração, cuidado e cultivo de si aparecem, ou como ele escreve, “os assuntos fundamentais da vida mesma” (Nietzsche, 2008). O pensador fala com paixão sobre seu modo de vida. Nesta obra, Nietzsche apresenta um gesto de filósofo-escritor, no qual, ele mesmo escreve sobre si. É uma espécie de autobiografia, sobretudo, mostra a maneira em que o pensador alemão tece sua filosofia, sendo uma excêntrica introdução a si mesmo. Scarlett Marton ressalta em *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas* que *Ecce Homo* não pode ser visto como uma autobiografia padrão, mas sim como uma “autobiografia intelectual em que a descrição dos fatos de sua vida e de sua obra já é realizada sob o prisma dos seus conceitos filosóficos” (Marton, 2011).

No início do Prólogo, Nietzsche anuncia o que almeja, isto é, “enfrentar a humanidade com o mais grave desafio que jamais lhe foi feito, parece-me indispensável dizer quem sou” (EC, *Prólogo*, §1). O filósofo parece estar querendo se descrever, bem como desmistificar aquilo que dizem a seu respeito. Nietzsche diz não ser de algum modo, um espantalho ou um monstro moral, sendo, inclusive, antítese da espécie de homem, que até o presente, foi venerada como virtuosa (EH, *Prólogo*, §2). Nietzsche, portanto, toma os primeiros capítulos do livro para introduzir seus leitores à sua persona, descrevendo sua vida a partir de seu pensamento, a fim de prepará-los preparando para a transvaloração de todos os valores. É uma autobiografia que se exterioriza.

Jacques Derrida enfatiza a importância da construção de um prefácio, colocando-o em lugar de destaque, esboçando que tudo se inicia com uma dobra. Em *Otobiografias, os ensinamentos de Nietzsche e a política do nome próprio*, por exemplo, o filósofo franco-magrebino salienta que vai ler a obra nietzschiana a partir de seu prefácio, sendo ele “coextensivo a toda a obra”. Sendo assim, *Ecce Homo* é um prólogo dos

prólogos, “uma insensibilidade que lança a escritura em direção a disseminação”, como comenta Mónica Cragolini (1999).

Já sabemos que as escritas tanto de Nietzsche quanto de Clarice são polissêmicas, mas há algo crucial a ser dito, sobretudo, com relação à escrita nietzschiana. A filósofa Mónica Cragolini (1999) ressalta que a escrita filosófica “continuamente transborda seu próprio significado e se espalha em relação ao em si: outra forma de constituição da ‘identidade’ se configura nesse exercício”. Neste caso, a nova identidade nietzschiana é caracterizada por uma desapropriação contínua do eu, permitindo, assim, “que o eu seja constituído não a partir de um eu próprio fundacional, mas de uma impropriedade: a de construir a partir dos outros — a outras forças, circunstâncias, etc. — que estão escritas em sua escrita” (Cragolini, 1999). O nome de Nietzsche é atravessado pela morte de seu pai, pela vida e velhice de sua mãe, Dionísio, até pelo Crucificado, é sempre descentralizado. Sobre isso a filósofa argentina afirma o seguinte:

Escrever implica abandonar toda centralidade, tornando-se quase “um lugar vazio” a ser percorrido por outras vozes, outros corpos, outros textos. Escrever, mesmo em nome próprio (ou, sobretudo, em nome próprio) significa deixar toda propriedade de si mesmo, para permitir que outros falem em e de nossas palavras (Cragolini, 1999).

Essa desapropriação do eu percebida na autobiografia nietzschiana está intimamente relacionada com a mudança de parte do título da dissertação, quando saímos de *autoconhecimento* para *otoconhecimento*. Essa alteração ocorreu para descentralizar o auto-moderno e subjetivo. Isso está conectado com as *Otobiografias* de Derrida — citada anteriormente —, que foi uma conferência proferida pelo filósofo argelino na Universidade da Virgínia em 1976. Oto vem do grego *ous* que quer dizer ouvido. Derrida (2020) afirma na entrevista que “tudo se resume ao ouvido com o qual vocês podem me escutar”. O pensador se apropria de dois verbos em francês, quais sejam, *écouter*,

traduzido por “ouvir” e o verbo *entendre*, traduzido por “escutar.” Esses verbos indicam a percepção comum de um som transmitido através do ouvido, ao mesmo tempo que faz referência ao testemunho, quando prestamos atenção em algum discurso”.

Em uma nota de rodapé dos tradutores desse texto derridiano consta o seguinte comentário sobre a transição tecida por Derrida (p. 23): “Implica que uma escuta, um testemunho marca até aquela que seria a relação mais imediata e mais pura, a relação a si, suposta no prefixo ‘auto’. Essa passagem, portanto, “problematiza a comunicação como mera transmissão de sentido, rasurando os limites que separam o “eu” e o “outro”, o “autor” e o “leitor” etc., e fazendo com que o sentido se enrede em um labirinto — o do ouvido”. Deste modo, salienta Rafael Haddock-Lobo (2011), “o ouvido interno possui também seu labirinto: um órgão de equilíbrio que, com seus líquidos labirínticos, deve equilibrar as pressões internas e externas. Então: órgão de relação com algo “exterior”, com certa alteridade”.

Com as *Otobiografias*, Derrida traz a noção de uma escritura que não se deixa fechar em um gênero — uma escritura que não se limita a simples conferência da vida daquele que escreve, sendo uma espécie de escuta da vida. Esse gesto faz parte do projeto derridiano de “timpanizar a filosofia”, ou seja, alterar seus eixos. É como se no lugar de se prender ao modo tradicional e limitado de se fazer autobiografia, fazer uma mistura, trazendo para o jogo diversos elementos, sejam eles ficcionais, biográficos, dentre outros.

No capítulo intitulado *Lógica do vivente*, Derrida, então, se dedica a fazer uma leitura de *Ecce Homo*. No entanto, vale dizer que sua leitura não foi feita com o objetivo de analisar a obra propriamente. O filósofo desconstrutor, por sua vez, se dedica a extrair o espírito da obra, seu *páthos*, para falar em termos nietzschianos. E, como almejamos apresentar a escrita como um instrumento que potencializa esse

otoconhecimento, seguimos essa linha, trazendo para a nossa costura o “oto” utilizado tecido por Derrida, pois compreendemos que ninguém se constitui sozinho.

De acordo com Jacques Derrida, Nietzsche foi um dos poucos nomes da história da filosofia que não separou sua obra de suas vidas, é como se a escrita dele fosse reflexo de suas vivências. Derrida recusa a neutralidade que reverbera na tradição. Para ele, essa tradição abarca uma imensa “vontade de controlar o texto”. Derrida, por sua vez, compreende o texto, seja autobiográfico ou não, como uma fronteira entre a vida e a obra de um autor — uma fronteira que não separa, que entrelaça e atravessa, sem qualquer delimitação. Se encontra no ‘entre’, como um “abismo aporético”, essa indecidibilidade que permeia os escritos nietzschianos. Mónica Cragolini comenta sobre isso, em suas palavras:

Nem verdade nem falsidade, nem presença nem ausência, mas “entre”. O “entre” está a marcar uma esfera de oscilação do pensamento, e Derrida adverte contra o conforto metodológico de o transformar num “novo lugar” de pensamento, ou num recurso seguro de pensamento. O “entre” não é um novo lugar, mas um não-lugar, uma impossibilidade de fixação, um perigo constante, uma não-presença, um “talvez” nietzschiano. Enquanto a lógica da identidade nos conduz sempre a um dos dois extremos das oposições binárias da metafísica, os “indecidíveis” (hímen, *phármakon*, suplemento) tornam claro que a linguagem já está desconstruída, que certos termos não podem ser devolvidos a nenhuma das oposições (Cragolini, 2003).

O próprio Nietzsche escreve em *Assim Falou Zaratustra* que o homem é como uma ponte, uma passagem (*Prólogo*, §4). A obra de nietzschiana expressa exatamente isso. Além disso, Derrida (2021) menciona que com todos os riscos que agir dessa forma implicaria, o filósofo alemão “concebe a filosofia e a vida, a ciência e a filosofia da vida com seu nome, em seu nome. O único, talvez, a pôr em jogo seu nome — seus nomes — e suas biografias”. O pensador argelino reconhece que

Kierkegaard e Freud também conceberam seus pensamentos seguindo esse risco, mas de uma outra maneira.

Em um fragmento de *Além do bem e do mal*, Nietzsche comenta sobre isso, ao dizer que “no filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de quem ele é — isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza” (ABM, p. 14). O próprio Derrida, herdeiro da filosofia do martelo, segue a mesma linha em *Circonfissão*.

3 Considerações finais

Nietzsche, grande crítico da subjetividade, anda na contramão das narrativas autobiográficas corriqueiras — aquelas que se voltam para um modelo, para um sujeito autocentrado. O pensador, por outro lado, lança sua singular autobiografia para um lugar desconhecido, lugar esse que se distancia da busca clássica de si. O filósofo alemão critica a noção de sujeito desde as suas primeiras obras, sempre acusou essa noção do “eu” estável e fixo. Parafraseando a fala de Nietzsche em *Schopenhauer como educador*, Rosa Dias (1999) comenta o seguinte: “Não existe para Nietzsche um ‘verdadeiro eu’, pois ninguém pode estar certo de ter-se despojado de todas as suas máscaras. Por trás de cada máscara, há sempre muitas outras; por trás de cada pelo, muitas outras peles”. Assim, distanciando-se do âmbito ontológico, o autobiográfico na perspectiva nietzschiana não se encontra no campo da subjetividade. É por este motivo que um *otoconhecimento* soa melhor, “um auto que se torna oto porque necessita das orelhas do outro para se contar a si, que precisa tornar suas próprias orelhas as orelhas de outro; fazer-se outro, então, para vir a ser eu” (Haddock-Lobo, 2011). As vidas contadas não falam somente de si, do contrário, os acontecimentos influenciam, o *otoconhecimento* abre caminhos.

Referências

- ARÊAS, Vilma. *Clarice Lispector com a ponta dos dedos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- BORELLI, Olga. *Clarice Lispector: esboço para um possível retrato*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- CRAGNOLINI, Mónica B. *Nombre e identidad: filosofar em nombre próprio*. Ponencia al X Congreso Nacional de Filosofía, Huerta Grande, noviembre de 1999. In: http://www.nietzscheana.com.ar/nombre_e_identidad.htm.
- CRAGNOLINI, M. *Moradas nietzscheanas*. Del sí mismo, del otro y del “entre”. Buenos Aires: La Cebra, 2006.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991.
- DERRIDA, JACQUES. *Otobiografias: os ensinamentos de Nietzsche e a política do nome próprio*. Rio de Janeiro: Zazie, 2021.
- DIAS, Rosa M. *Nietzsche educador*. Rio de Janeiro: Spicione, 1993.
- DUQUE-ESTRADA, Elizabeth. *Devires Autobiográficos, a atualidade da escrita de si*. Rio de Janeiro: NAU, 2009.
- GOTLIB, Nádía Battella. *Clarice. Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 2013.
- GOTLIB, Nádía Battella. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Derrida*. Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2011.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Derrida*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011.
- LISPECTOR, Clarice. *Um sopro de vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.
- LISPECTOR, Clarice. *Para não esquecer*. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.

Vidas que se contam: a escrita como
autoconhecimento em Nietzsche e Clarice Lispector

LISPECTOR, Clarice. *A Paixão Segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

MARTON, Scarlett. *Ecce Homo. Nietzsche: substantivo próprio ou substantivo comum?* In: *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*. São Paulo: Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

NUNES, Benedito. *O Drama da Linguagem, uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Ática, 1973.

A epistemologira Dos Santos: considerações sobre a Voz Filosófica de Fabiana Cozza¹

Rafael Haddock-Lobo²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.29>

“Nas várias respirações da vida / Seus tempos e imagens / O ar que sai e entra afinilado / É o que não se rege com as mãos / É o que não se retém na ideia / É o que não simula as artes / E os mecanismos previstos”, sopra lindamente a voz de Fabiana Cozza o vento expirado por Tiganá Santana, com o fundo espiralado do bissau-guineense Mû Mbana. Esse sopro é uma primeira “Pedrinha Miudinha”, nos termos de meu parceiro Luiz Antonio Simas, arrebatado por Walter Benjamin e Pelo Caboclo da Pedra Preta de Seu Joãozinho da Gomeia, líder do Quilombo de Caxias; ou ainda pequeno “Caroço de Dendê”, nos termos da grande filósofa popular brasileira Iyà Beata de Yemonja; ou, mais ainda, esse mesmo “grão de um milho que é branco / Rotundo, irregular”, “uma molécula encarnada na diversidade”, como escreve Tiganá e canta Fabiana.

Essa pedrinha, esse caroço, esse grão que é “Oxalá um dia” é um princípio fundamental (*arkhé*, diriam os gregos. Mas, talvez, mais

¹ Esse texto foi apresentado no “Ciclo de Conferências Brasil: Poéticas da diáspora africana”, na mesa de abertura do evento, intitulada *Poéticas e políticas de uma gira epistemológica*, a qual tiver o prazer de compartilhar com André Capilé e Tiganá Santana. O texto, obviamente, foi dedicado à querida amiga Fabiana Cozza dos Santos. O texto, escrito para ser lido, pretende preservar as características sonoras da oralidade.

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ) e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGFIL-UERJ) e do Programa de Pós-Graduação Interinstitucional de Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS – FIOCRUZ/UERJ/UFF/UFRJ). É coordenador do Laboratório Encruzilhadas Filosóficas.

propriamente, numa espécie de “Tradução-Exu”, como nos ensina André Capilé, *assentamentos*). Algo como um tijolinho no fogão de barro de Dona Maria Toinha, que em sua trilogia “Mística dos encantados”, nos ensina a conversar nos terreiros, quando a lua aparece, cantando e encantando a noite para que nossos sonhos nos abram as portas para a troca que alimenta os espíritos e corpos.

Sim, conversas, músicas, bebidas e comidas são fundamentais para o corpo que é espírito e o espírito que é corpo, já dizia um caboclo da Prússia, discípulo do Persa-Velho. Essa conversa cantada que Fabiana nos ofereceu em plena pandemia, foi o alimento corpo-espiritual do qual muito nos alimentamos durante os duros e tristes dias, solitários dos corpos dos outros, e por isso precisando, mais e mais, dos encontros espirituais.

É nesse sentido aqui que eu gostaria de, ao mesmo tempo e em um só gesto, retribuir ao irrecusável convite de Marcos Ramos, para estar aqui, nessa mesa intitulada “Poéticas e políticas de uma gira epistemológica”, entre os gigantes André Capilé, poeta de quem sou profundo admirador e mestre na Tradução-Exu, e Tiganá Santana, um dos maiores intelectuais de nossa geração e por quem, via Fabiana, nutro um carinho sem fim; e tentar retribuir esse convite com a responsabilidade que isso significa para mim, mas também homenagear Fabiana Cozza, para mim, uma das maiores vozes de nosso país e uma intelectual que ainda não tem a noção de sua importância como voz poética, ética e política.

Pois, a meu ver, *Dos Santos* é isso: um manifesto, uma epistemologia, ao mesmo tempo política e poética, um sopro de vida aos moldes claricianos, mas de uma Clarice que quis aprender o verdadeiro da escrita de uma Carolina de Jesus.

Mas esse texto representa mais: ele diz de uma tese, *a-tética* contudo, uma hipótese cega, diria um Magrebino-Velho, sobre a qual

sempre quis escrever e nunca tive a coragem necessária: a de que uma figura com a de Fabiana Cozza pode representar a potência máxima do que significa uma “voz filosófica”. Explico brevemente, pois não se trata aqui de minha hipótese, mas de falar *com, de, através e para* Fabiana. Um filósofo nunca é original, no sentido mais parricida do termo, aquele que pretende negar a tradição e começar tudo do zero, por mais que seja isso que ele queira; ele é sempre um *intérprete*: ou seja, alguém que conversa com aqueles que vieram antes.

Em uma conversa sobre religião com meu amigo e filósofo Fabio Borges-Rosário, em que ele me diz que há dois tipos de religião, as que concebem que é possível conversar com os mortos e as que dizem que isso não é possível, pensei imediatamente que também há duas posturas diferentes na filosofia: aqueles que aceitam que filosofia é uma conversa com aqueles que nos antecedem e aqueles que são alérgicos a essa ancestralidade.

Filósofos conversam — ou deveriam assumir isso como sua tarefa — com os fantasmas, conversam e dão sua voz àqueles que os antecederam. E é nesse sentido que a cada dia tento mais aprender com essas vozes que, como Fabiana, com sua ética dos pés, mantém a ancestralidade viva e encarnada. *Canto é reza*, sim; mas esse canto, pelo menos os cantos desse tipo que são reza, é filosofia, das miúdas, claro.

Muitos de nós recebemos em 2020 *Dos Santos* como o alento e força que precisávamos para nos *descarregar* — ao mesmo tempo, como chá de beber, amaci de banhar e erva de defumar. Foi uma das *giras* mais potentes para sabermos, a cada ponto que Fabi firmava, que nosso estar só não era absoluto e que, a cada escuta-acolhimento desses grãos, estávamos mais acompanhados, dela, Fabiana, daqueles que expiravam e inspiravam seus sopros, como Tiganá, Simas, Moyseis, Vidal e tantos outros, e de todos esses *Dos Santos* que passam a habitar em nossos corpos.

Essa *epistemologira* que é Dos Santos, essa gira de saberes outros com o que Fabiana nos presenteia, pode ser pensada em todas as possíveis traduções de gira: segundo o mestre Nei Lopes, tanto a dança que vem do umbundo *tjila*, mas também, e sobretudo, o termo bundo *ndjila* que quer dizer caminho, na acepção de método e meio para chegar a algum lugar. A gira de saberes que Fabiana deixa girar é o que faz o corpo dançar, mas é aquilo que, do mesmo modo, nos dá os meios e os caminhos para entendermos seu caminhar por esses caminhos encruzados de *Pambuanjila*.

É por essa razão que, hoje, não busco entrar nessa gira que é *Dos Santos* munido de nenhuma ferramenta externa, mas apenas tentar andar, como nos ensinam os caboclos, com a pisada mais bonita: aquela que pisa na areia no rastro dos outros. E a pisada, Fabiana já me deu: em uma disciplina em que fui seu aluno, mais especificamente em uma aula sobre Elza Soares, minha professora Fabiana dizia que para percorrer o disco que estávamos discutindo de Elza, deveríamos começar do “Cóccix até o pescoço”. E assim farei aqui, buscando refazer esse caminho que a cabocla Dos Santos faz, pisando em sua aldeia, mesmo sabendo que só poderei bambear. Talvez, aqui, a diferença seja que, como a própria cabocla me sussurrou, que o ar de Oxalá começa a circular, entrando junto aos grãos de milho branco, pela boca que é canto, *do pescoço até o cóccix*, terminando com os *pés dos caboclos e caboclas pisando na macaia*.

Mas deixo então ecoarem os atabaques do Bravum que Simas e Moyséis Marques batucam para aquele que possui o poder, e creio que aqui são firmadas duas máximas ético-epistêmicas fundamentais para a *epistemologira Dos Santos*. O senhor da alegria rara, o dono do corpo que samba, é invocado, chegando, metade vermelho, metade preto, para anunciar, como aquele que anda entre as fronteiras, dando cambalhotas e trazendo o dissenso, o primeiro aforismo dessa filosofia: **“quem anda em linha reta não pode enxergar vereda”**. O senhor dos desvios e das

errâncias, dono do impossível, já que “prende água na peneira, guarda o mundo na quartinha, galopa em galo de rinha” e “avoá em cobra rasteira”, depois de receber sua cachaça, seu padê e da dança começar, enuncia o segundo aforismo, este que aponta justamente à coletividade deste andar enveredado: **“quem bate paó na esquina, na vida não anda só”**.

Na vértebra musical seguinte, Fabiana dá seguimento às letras e notas da dupla Simas e Marques, mas agora saudando o guerreiro cuja coroa é o mariô, que o deixa ver sem ser visto, e narrando a história de sua vinda, junto dos primos Gun e Nkosi para essas terras, e de como esses guerreiros negros acompanham seus filhos no sequestro através da calunga grande. Como o dono do seu ori, o Ogã de Ogum vem pra aldeia do ventre de um tumbeiro, deixando o arado na terra de seu pai, mas trazendo o obé pra defender seu povo, já que, aqui, as ferramentas de plantio viraram os elos aos quais se prendem os grilhões. “Ogã de Ogum”, a canção, é a história do renascimento de todas e todos que se iniciam e que são, nessa terra, acolhidos pelo senhor que aqui porta a espada e que, garantido seu ebó, mas também nunca se esquecendo o padê de seu irmão, sempre morará em nós. Ogunhê!

O terceiro canto canta as folhas que curam e sem as quais não há orixá. Podemos entender que, depois de saudar orixás quentes como Ogun e Exu, os jovens que abrem os caminhos, Fabiana traz, seja em “Oração a Ossain” ou em “Tempo Velho”, a sabedoria dos mais velhos. Primeiro, segundo a canção de Carlos Rennó e Pedro Luis, ela nos abençoa com “o segredo que a força repõe”, para que em nossos caminhos a doença não se aproxime, para, em seguida, nos fazer suspirar com a reza de Douglas Germano. Em “Tempo velho”, Fabiana se empreta-velha e, como avó benzedeira, nos diz: “Panha essas folha, se banha, se benze. Pede pras alma, agradece três Ave-Maria. Faz teu caminho de bem e se lembra que o mundo mais lindo só tem em pedra pequenina”.

Se os códigos de Exu nos ensinavam a aprender desvios, se Exu e Ogum nos diziam que estamos sempre acompanhados deles, na palma que batemos ou na dança que dançamos, se Ossain vem nos dizer do segredo das folhas, pretos e pretas velhas, vovós e vovôs benzedores dão seguimento ao poder das ervas, mas nos alembra do caminho de bem e da beleza do que é pequenino.

O batuque acelera e “Dona das folhas” chega com chapéu de cor e um gaio verde na mão, encaboclando a epistemologista e se encontrando com todo o seu povo nas encruzilhadas dessas matas daqui. Com o mestre Roque Ferreira abençoando, A Dona do mato chega com Mutakalambo e um exu de encruzilhada, distribuindo fumo para os aquilombados, vai pra gira juremada, roda com seu boiadeiro, Pena Branca e a marujada e termina com Sultão das Matas se acabando na risada. Esse samba de coco, conduzido pela batuta do maestro Fi Maróstica, grande arranjador do disco, além de marcar a importância dos cruzos para falarmos a partir desses saberes populares, também marca a entrada em cena do feminino, pois é ela quem chama a “Doce Oxum” e as “Filhas de Iemanjá”.

A doçura de minha mãe, que Fabiana consegue ver, e que celebramos em nossos encontros marítimos, no empinar das ondas, chega quase junto de suas águas salgadas. Contudo, nessas águas em que nos encontramos, nesse encontro das águas em que habitamos juntos, a risada da cabocla nos leva à beira do rio, quando Gisele de Santi nos alumeia com as lágrimas de quem faz xorodô. A justa beleza do canto de Fabiana nos deixa em transe, e a água do ventre que gera, água do rio que corre, do seio que alimenta, que leva a mágoa, que sossega no peito e cala a dor, essa água doce da Yalodê, senhora do sim, prepara nossos corações para o canto de Mãe Zezé, que é a maré alta que invade a foz.

A voz rouca de tanta vida de Mãe Zezé de Oxum convoca as águas do mar para cujo mergulho, Fabiana, com sua voz de sereia, nos encanta.

A belíssima canção de Vidal Assis chama a mãe de tantas filhas (Rosa Parks, Dandara, Quelé, Marielle, Anastácia, Nina Simone, Dona Ivone, Marias Firmina e da Penha, Esperança, Garcia, Lélia Gonzalez, Elza Soares e ela própria, Fabiana) para semear seus grãos na areia de nossa aldeia, com suas negras mãos, “pra buscar, pra romper, pra cantar, pra dizer a esse mundo que o amor é candeia que norteia. E rir, e crescer e florir, e entender que a força do amor não guerreira, incendeia”.

Quando chegamos nas vértebras que se situam entre o ventre e os seios, a pausa é necessária, e é quando Tiganá, o dono do pano branco, retorna para nos fazer respirar. O ar de Oxalá se encontra coma força de Lemba, que infla nossos pulmões e, ao som do alaúde de Sami Bordokan, Fabiana faz nossa África banta se encruzar com o Oriente Médio.

(Pausa, silêncio, parêntese aberto: uma tristeza — entre um arfar e outro deste texto, recebo a notícia da morte de Gal Costa e, nos parênteses dessa gira, fica aqui minha homenagem à Gal, que me inspirou tantos gritos e lágrimas, retomando a postagem que Fabiana fez em suas redes, quando ouvimos suas Lágrimas negras, de Henrique Mautner e Nelson Pires: “Belezas são coisas acesas por dentro. Tristezas são belezas apagadas pelo sofrimento. Lágrimas negras caem, saem. Dói”. Fecho esse parêntese)

Como se houvesse acaso possível, retorno ao meu texto para escrever sobre “Mantendo laços”, em que Fabiana interpreta a canção de Ana Costa e Zélia Duncan, mostrando que o canto é movimento de sopro, em que o ar de Oxalá é devolvido ao mundo, transpirando o Orun e o Aiê. Após a triste notícia da morte de uma das maiores vozes desse país, essa voz de chuva fina e tranquila de Fabiana nos banha, enquanto vestimos nosso pano branco em luto, com pera, uva e mel, e nosso Pai nos “mostra o princípio e o fim, e cuida bem de nós”.

Em seguida ao suspiro, suspiro maior e mais cinzento do que aquele que eu imaginava antes escrever, a voz retumbante de Nega Duda,

sambadeira do recôncavo baiano, invade a gira e prepara o terreno para a entrada trovejante de Fabiana, que é mar, mas também vulcão. O ponto cantado de Paulo Cesar Pinheiro e Luciana Rabello, abre o segundo momento do disco com o bater das baquetas nos tambores e com as palmas que saúdam os sons de Pedra Preta, na espera de que, na ponta do martelo ou no cabo do machado, a voz de Xangô, que é ronco de trovão, nos traga a justiça.

Em meio a um mundo em que pessoas morriam sem respirar, onde pessoas eram cobaias para suposta imunidade de rebanho, em que medicamentos charlatães eram prescritos e governantes riam pisando sobre centenas de milhares de mortos, Fabiana clamava pelo prumo da balança e nos convocava, todas e todos, a unirmo-nos em nome da justiça, que tardou, mas, felizmente, parece ter chegado: “Quem é filho do Rei, que preza sua lei, precisa se juntar que o Orixá já chamou. Martelo já bateu, machado já desceu, o mal vai se acabar pela mão de Xangô”.

Cantar para o Rei dá fome. E sabemos bem que Xangô é Orixá guloso; mas sabemos mais: que comer nunca é apenas alimentar-se no sentido de saciar uma necessidade fisiológica. Comer, antes e sobretudo, é comer junto, já nos falam nossos amigos Marcelo Moraes e Babá Adailton Moreira; comer é princípio ético fundamental para esse corpo que é também espírito e cujo alimento não é só matéria. E é nesse sentido que “Batucadinho” é comida musical, ou música temperada, em que a voz de Fabiana parece ecoar as facas que, como baquetas, percutem nas tábuas, cortando os temperos; e sua respiração parece o chiar do dendê fritando na panela.

A melodia saltita como chegada de erê na terra, pulando diante da mesa de mungunzá, caruru, batata doce, paçoca, cuscuz, tapioca, bolo de fubá, bala, cocada, bolo de estudante e quindim. Todo mundo sabe, ou deveria saber, que, tão deixados de lado nas macumbas, às vezes só lembrados em Cosme e Damião, é a Ibeijada quem faz a festa curar na

alegria, e a canção de Everson Pessoa e Nei Lopes nos dão esses momentos pululantes que só erê em dia de festa, com o olho preso no bando de comida à sua frente, sabe dar. Bença, durpai. Mó ajeum. Ajeum Mó. Hoje é festa de erê, promete e não cumpre que você vai ver!

O sopro funfum de Tiganá Santana circula uma vez mais em torno da espinha dorsal de Dos Santos e, dessa vez, acompanhada apenas da percussão de Ari Colares, Fabiana parece fazer retornar à lama o barro que nos compõe, como se sua voz, vestida e banhada na lagoa, fizesse chover sobre nós. Fecundada repetidamente pelo sopro de Nanã, Fabiana nos remete a ciclos atemporais, transtemporais, em que, ao mesmo tempo, acedemos ao passado pantanoso antes da vida e, ao mesmo tempo, caminhamos a um futuro espiralado em que gestamos nossos ancestrais.

Nossa vida, como o instante-já de Clarice, de tão fugidio que já não é mais pois agora é um novo instante-já que não é mais, obriga, ainda que lentamente como o caminhar de nossa avó, a Fabiana cantar veloz, entre luas e sóis, ciclo após ciclo, em que o barro nos esculpe e retorna, para voltar a esculpir outrem e retornar.

A canção seguinte, Senhora Negra, a meu ver, tem um importante papel na circulação de axé que a gira *Dos Santos* produz: pareço ouvir a pequena Fabi, ensaiando em casa as canções que via sua tia cantar na Missa de Domingo, sabendo que seu canto, em qualquer canto ou terreiro, seria sagrado. É essa menina que parece ganhar a voz e, ao bater o joelho no chão em louvor à Senhora Negra Aparecida, borda seu manto com pequenas e douradas missangas que o povo banto lhe dá, dando o brilho ao azul imaculado que, sem esse vagalumear, nunca seria o mesmo.

Dos dois desejos que, em dias diferentes, eu expus à Fabiana, um deles parece ser o mais estranho, embora essa canção de Sergio Pererê pareça corroborar. Meu primeiro desejo que contei a ela seria ouvir um

disco de Fabi todo dedicado à Dona Quelé (e um dia até chegamos a pensar que lindo seria um espetáculo como esse, feito do lado de fora do Outeiro da Glória); mas o outro, e que mais recentemente, em uma conversa, lhe enderecei, foi a aleluia que seria um disco seu com ela cantando apenas os hinos das Missas. Meu abuso foi tamanho que cheguei a pensar como seria lindo sua voz cantando: “Tu, te abeiraste da praia, não buscaste nem sábios, nem ricos. Somente queres que eu te siga. Senhor, tu me olhaste nos olhos, a sorrir, pronunciastes meu nome. Lá na praia, eu deixei o meu barco. Junto a ti buscarei outro mar”. Me pergunto se o filho de Odé Sergio Pererê corroboraria meu delírio...

Quando nos conhecemos presencialmente, e, juntos, fomos caminhar à beira-mar, lembro que, em dado momento, Obá surgiu na conversa, quando víamos o refluxo das ondas se chocarem com o fluxo que se aproximava e contava a ela que uma brincadeira minha de criança era correr para ficar parado esperando esse encontro das ondas. Quando isso acontecia, era uma grande alegria para a criança que queria ser golfinho. Fabiana me respondeu, aludindo a esse empinar das ondas e, desde ali, me encantei por essa palavra. Esse empinar, minha pororoca particular em que queria morar até o tempo durar para sempre, é a “Manhã de Obá”, em que Fabiana canta Ceu que é também Mar. Oba Siré, invoca ela, chamando o dia em que corre o rio de fogo, com seus redemunhos de sonho, que trazem das profundezas da água de seu ventre o rebento. No Xirê de Obá, que é quando a Mãe Senhora empina as águas, dançamos e brincamos montados em nossos cavalos, tal como a amazona que, dura guerreira debruçada na janela, delicadamente espera o amor e só pede um recanto pra descansar.

Quase alcançando a última vértebra, o ar de Oxalá, que soprou na boca de Nanã, se torna vento forte, chamando a deusa dos relâmpagos para descarregar todo o peso de nossos corpos. Com sua voz estrondosa, acompanhada pelo trovejar do arco nas cordas do contrabaixo de Fi,

Fabiana explode-nos um clarão e a chuva fina que até agora nos umedecia, se torna tempestade de estremecer os corações.

Fabiana nos oferecia a prece à Iansã de Sandra Simões, que alumbriou a escuridão em nossos tempos sombrios de pandemia e de pandemônio e clamava, eparrei!, para que a rainha dos raios, a senhora dos tempos, mudasse, enfim, aqueles ventos e protegesse nossos pensamentos.

Como a eletricidade do relâmpago limpa e renova o ar, e como a tempestade nutre a terra, Fabiana canta pra subir invocando a caboclaría pra dançarem nas águas de Oiá. A epistemologira *Dos Santos*, da qual falamos tudo sem dizer nada, à qual só podemos repetir, sem arriscar apreender na compreensão que prende, termina nas matas de Simas e Alfredo del Penho. Saudando essa terra em que pisamos e na qual devemos aprender, com eles próprios, os caboclos, a pisar, Fabiana Cozza vem saravar o caboclo no meio da mata, aos pés da jurema, e nos ensina seu abô com as folhas sagradas: Guiné, Peregum, Alecrim e Alfazema. Com ela, saravamos os caboclos de Mutalambo, riscamos ponto no chão da macaia, fazemos as mandingas que Oxossi ensina e dançamos na folha da samambaia.

Ela canta: “Bate na palma da mão e arrepiá, tem ventania no bambuzal. A cobra sibila e a coruja pia, chama os caboclo no temporal”. E, um a um, eles vão chegando: “Seu Sete Flechas, Seu Rompe-Mato, Dona Jandira e Seu Guaracy, Seu Viramundo, Dona Jussara, Seu Pena Branca e Seu Aracati, Seu Tupaíba, Seu Tupiara, Seu Mata Virgem e Dona Indaiá, Dona Jupira, Seu Ubirajara, Dona Iracema, Seu Tupinambá”. Com todo esse povo firmando a gira, Orixás, Inquices e Voduns, Caboclos de Umbanda, da Jurema e até com Nossa Senhora, no meio da ventania e do temporal que sopra o bambuzal na mata de eparrei, a única possibilidade que encontramos de fechar esse texto, é batendo paó, com os pés descalços na macaia, pisando nesse chão devagarinho e cantando mais

uma vez com nossa amiga mestra: “Bate na palma da mão e arrepiá, tem ventania no bambuzal. A cobra sibila e a coruja pia, chama os caboclo no temporal”.

Por fim: esse texto foi a tentativa malsucedida de retribuir o carinho à minha amiga Fabiana, a quem eu gostaria de cantar, lamentando não poder, não saber, e sem mesmo ter a coragem de ao menos cantarolar ou murmurar uns breves sons. Mas escrevo para você, Fabi, como se cantasse, como se essas letras fossem canto que alenta o coração, bem como você faz para os pequeninos recém-nascidos nas enfermarias, ou para nós, sempre recém nascidos diante de seu canto iemanjáico que nos alimenta.

Obrigado pela sua voz, que é tanto corpo como espírito.

Referências

DOS SANTOS. Fabiana Cozza. São Paulo: Tratore, 2020. 1 CD (65 min).

Quem ou o quê vem depois do sujeito?

Rafaella Franco Binatto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.30>

1 Introdução

Pensar em torno de uma problemática do sujeito tal como essa se desalinha enquanto questão proposta por Jean Luc Nancy na entrevista concedida por Jacques Derrida e intitulada “*É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito*”. Ao longo da entrevista, Jacques Derrida, ao perpassar aponta que os discursos filosóficos sobre a crise da razão, “liquidação” ou aniquilamento do sujeito — Husserl, Freud, Nietzsche e principalmente Heidegger — aponta que tais discursos, mesmo se apresentando como abertos e pretensamente não dogmáticos — o que parece emergir da crítica estruturalista ou dos pós-estruturalismos — arriscam-se cair em um dogmatismo semelhante e em fórmulas metafísicas que eles mesmos pretendem superar, não atendendo às urgências do pensar na pós-modernidade, podendo sucumbir até a certa “nostalgia metafísica”. Ao debater em “resposta” ao questionamento endereçado, o filósofo franco-magrebino mediante o pensamento da desconstrução opera nas margens da problemática do sujeito e por entre os rastros de seus desdobramentos no cenário do pensamento filosófico do século XX e XXI. Questões inquietantes acerca da subjetividade, sujeito e consciência presentes nesta entrevista, apontam para os rastros no acontecer da linguagem, numa clausura, que nem mesmo as chamadas filosofias do sujeito, ou

¹ Doutoranda em Filosofia – PPGF – IFCS – UFRJ – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ainda àquelas ligadas à dissolução ou superação do mesmo, permanece impensada.

Em um primeiro e breve instante trarei um resumo do tratamento do problema do sujeito no contexto da tradição filosófica francesa da época mediante a pergunta que gerou o projeto que reuniu diversos intelectuais franceses mediante a abertura a questão “*Quem vem depois do sujeito?*” (cujos termos Jean Luc Nancy propõe em carta endereçada a diversos pensadores e que será transcrita na sequência). Uma vez posto os aspectos do lastro problematizado sobre a abordagem sobre o sujeito, Derrida em destituição de encontros, pensa a questão em observância aos “efeitos da subjetividade”.

A questão “*quem ou o quê*” é problematizada mediante a desconstrução, mostrando que esta acontece por força dos próprios discursos sobre o sujeito, justamente por estes se constituírem enquanto discursos *do e sobre* o sujeito, e, deste modo, denega-o. Denegam o fato de não haver presença a si, como também, a não possibilidade de reapropriação. Ora, Derrida lembra que a denegação tanto é uma inerência dos discursos em sua dinâmica interna de constituição, quanto a possibilidade da desconstrução. De maneira que a desconstrução se encontra sempre dada na própria construção discursiva, não é algo de fora, mas um “entre” os discursos sobre “o sujeito”. Nos meandros da *différance*, desde sempre às margens da questão, a aposta que Jacques Derrida traz “em sua resposta” aos questionamentos desta é a dobra, apontando para um afastamento da autoridade da presença, de uma presentificação de verdade, marcando um caráter ético político da desconstrução ao se abrir para o imprevisível do que não é presença nem ausência, mas do “*tout autre est tout autre*”, de um “sim” à inesperada vinda do outro.

2 Contextura da questão e a pergunta de Nancy: *Quem vem depois do sujeito?*

Durante muito tempo a Filosofia Francesa foi identificada como uma filosofia da consciência. Tal característica se deve a associação do racionalismo moderno ao gesto de seu fundador René Descartes. O século XX conheceu inúmeras aplicações na rememoração desta origem na fenomenologia husserliana das *Meditações Cartesianas* e na sequência do pensamento fenomenológico de autores como Jean Paul Sartre, E. Lévinas e M. Merleau-Ponty.

Por entre a fenomenologia e nos aportes de sua fundamentação, pode-se afirmar que uma neutralização da oposição entre sensível e inteligível ocorreria, já a partir da fenomenologia husserliana no rompimento com o absoluto e com a “coisa em si”: em destaque o fenômeno aparece obstaculizando qualquer referência a alguma essência condicionadora de mundo. A consciência é, pois, um ato, enfraquecendo a relação sujeito/objeto, ainda presente na tradição de herança kantiana. Se a consciência é um ato e não mais uma estrutura para conhecer os objetos, mesmo de maneira constitutiva, os objetos intencionais são os objetos de vivência destes atos, sendo assim, a consciência se estrutura a partir dos fenômenos tal como aparecem para ela.

Ainda na esteira da Fenomenologia, mas encaminhando a questão pela hermenêutica, ao consagrar a obra *Ser e Tempo* (1927) ao redirecionamento à questão do ser, Martin Heidegger aponta para a virada de lugares privilegiados do pensamento na tradição, reposicionando o ideal das filosofias do sujeito. Não há mais estrutura que condiciona o pensamento, é preciso libertar o ser de seu contexto ôntico, que tanto a modernidade promoveu, pelo esquecimento do ser ao longo da história da metafísica, mergulhado na fixação do ente. Em contraponto o *dasein*, a busca a afirmação do mundo ontológico, que expõe que o ser só pode ser compreendido, sempre a cada vez, na

perspectiva e com referência ao tempo. O primado ontológico sobre o primado ôntico na filosofia heideggeriana aparece como importante estímulo e torna-se mesmo o baluarte, cujo projeto enfático traz luz ao obscurecimento da reflexão promovido na modernidade: retirada a ênfase no sujeito, e colocando-o sob o *dasein*, “ente que nós mesmos somos”, promoção da autenticidade do ser, na descoberta existencial, pela possibilidade de autocompreensão. A compreensão, como uma superação da antiga ênfase no conhecimento é o patamar para a consagração da diferença ontológica.

Ao expressar o inconformismo com a reedificação da consciência e como o estabelecimento do lugar privilegiado do pensamento do sujeito, Heidegger atinge diretamente a Filosofia da consciência. O ser não é algo distante, enclausurado em sua estrutura de constituição da realidade: o ser é a própria compreensão. Essa abertura, em que o tempo aparece como elemento de possibilidade existencial, expõe o ser que aparece, e não significando, por isso, uma essência condicionadora de mundo. Entretanto em que medida se pode associar o projeto heideggeriano como um projeto de superação da metafísica, de uma ideia de consciência, sem que se considere a alteridade? A urgência de Heidegger expressa na necessidade de ir além do cogito, de um sujeito e a imposição natural de reconciliação com a ideia do homem, humanidade; não estaria ela, em certa medida potencializando, reafirmando o que ela mesma pretende criticar? Conquanto que ao perfilar o âmbito desta indagação — *quem ou o quê, vem depois do sujeito?* não se deve esquecer que embora a contemporaneidade vivencie uma crise de fundamentos, os ideais modernos de emancipação foram erigidos sob a base de uma fundamentação numa razão universal centrada no sujeito, e, portanto, no próprio homem e em todos os valores que acompanham esta construção (liberdade, autonomia, política, ética etc.)?

Quem ou o quê vem depois do sujeito?

Na efervescência das discussões sobre a linguagem, nos anos sessenta, o estruturalismo aparece como uma das alternativas que começam a surgir particularmente no cenário do pensamento francês. No afã de subsumir ou extirpar o sujeito pela força da estrutura, ou seja, nas conexões e conhecimento, cultura e interações simbólicas e de significado estariam dentro dela, e, nela, o homem irremediavelmente inserido. Enquanto terreno estável e seguro para a elaboração do conhecimento científico, as leis são ditadas pelas interações de seu próprio sistema, aliados por princípios dinâmicos que produzem diferenças. A noção de estrutura e suas injunções será a principal crítica do pós-estruturalismo, que vê a substituição do sujeito pela estrutura como um a nova versão do próprio sujeito, da presença, do transcendente e do a priori. Mobilizar-se-ia para isso, no plano intelectual, a crítica negativa da consciência, da representação e do sentido e da história em Nietzsche, Freud e Heidegger. Entretanto, resta ainda e já se pôr a pensar se a crítica contemporânea ao projeto da modernidade crê ter conseguido se libertar totalmente das heranças metafísicas e de conceitos como razão, totalidade de mundo, ser e verdade, ou mesmo possibilidade de um sujeito de alcançar ou ser detentor da verdade.

Uma vez que a questão do sujeito e todos os seus desdobramentos reascende como uma temática no cenário do pensamento filosófico do século XX, questiona-se: como ficam temas como direito, Ética, responsabilidade, se a crise do sujeito ou da subjetividade — é pouco ou nada? A rigor, temas como objetividade, responsabilidade, Ética e direito sempre pressupõem o sujeito. Se a desconstrução pensa o que acontece, e o sujeito, desde sempre, está em desconstrução (isso dito, apenas para adiantar muito apressadamente a discussão “*Quem ou o Que*”).

Compreende-se que a discussão acerca do problema do sujeito toma grande parte do esforço filosófico no pensamento ocidental, sendo um dos grandes pontos das discussões filosóficas na modernidade e contemporaneidade, bem como, referência para agir e pensar que

fundamenta os desdobramentos da cultura ocidental. No âmbito desta indagação e problematização, não se deve esquecer que embora a contemporaneidade vivencie uma crise de fundamentos, os ideais modernos de emancipação e constituição do sujeito, ego transcendental ou outro índice que se queira, foram erguidos sob a base de uma fundamentação numa razão universal centrada no sujeito, e, portanto, no próprio homem e em todos os valores que o acompanham mediante esta construção (liberdade, autonomia, política, ética, verdade, entre tantos outros conceitos, etc.). No pensamento contemporâneo pode-se afirmar que em tempos de incertezas, de uma crise do ideal de verdade e de seus fundamentos, de metodologias outras, formas outras de pensamento, de crise de valores generalizados, da irrupção de fanatismos religiosos, urge um clamor “quase” na filosofia ocidental pela necessidade de pensar “o humano”.

3 “Efeitos” da subjetividade: a problemática do sujeito na pergunta “Quem”?

“É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito” intitula a entrevista concedida por Jacques Derrida a Jean-Luc Nancy no ano de 1986, a propósito de um projeto que tinha por objetivo reunir filósofos da cena contemporânea francesa em torno de uma questão premente da filosofia deste tempo, a saber, a crítica e a desconstrução da subjetividade. Este projeto mobilizou diversas outras contribuições, algumas delas: Alain Badiou, Emmanuel Levinas, Gilles Deleuze, Jacques Rancière, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Marion, Maurice Blanchot dentre outros. As contribuições foram reunidas em livro no ano de 1991 numa reedição em língua inglesa intitulada *“Who comes after the subject?”*, acrescida do prefácio de Nancy no qual ele justifica os termos da sua pergunta. Abaixo, parte da carta endereçada:

Quem ou o quê vem depois do sujeito?

Quem vem após o sujeito? Essa questão pode ser explicada da seguinte maneira: uma das maiores características do pensamento contemporâneo é o questionar a instância do “sujeito” de acordo com a estrutura, o significado e o valor subsumido neste termo moderno, de Descartes a Hegel, senão a Husserl. Se as decisões inauguradoras do pensamento contemporâneo tiveram lugar sob o signo da ruptura com a metafísica e de suas questões mal colocadas, sob o signo da “desconstrução” da metafísica, sob o da transferência do pensamento do Ser para o pensamento da vida, ou do Outro, ou da linguagem etc., todas elas envolveram o questionar da subjetividade. Um discurso generalizado recentemente proclamou a simples liquidação do sujeito. Tudo parece, todavia, apontar para a necessidade, não de certo “retorno ao sujeito” (proclamado por aqueles que gostariam de pensar que nada aconteceu, e que não há nada de novo a ser pensado, exceto, talvez, as variações ou modificações do sujeito), mas ao contrário, de um movimento para frente, em direção a alguém. Algum outro alguém em seu lugar (esta última expressão é obviamente uma mera conveniência: o “lugar” não poderia ser o mesmo). Quem seria? Como ele/ela apresentar-se-ia? Podemos nomeá-lo/la? A questão “quem” é apropriada? (Minhas formulações parecem pressupor que nenhuma das designações existentes, por exemplo, Dasein ou “o indivíduo”, seriam adequadas. Mas a minha intenção, é claro, é deixar em aberto todas as possibilidades). Em outras palavras: se é apropriado fixar algo como a pontualidade, a singularidade ou o “estar aí” [*hereness*] como o lugar de emissão, recepção ou transmissão (do afeto, da ação, da linguagem, etc.), como designar a sua especificidade? Ou a questão deveria ser transformada ou, de fato, está fora de questão perguntar isso?” (Jean Luc Nancy, fevereiro 1986)².

Partindo destas considerações é que em *Il faut³ bien manger ou Le calcul du sujet* (1996), Derrida faz alusão clara a pergunta que lhe é dirigida por Jean Luc-Nancy: “*Quem vem depois do sujeito?*” afirmando de plano o problema referente à autoridade — um tom violento e policialesco imposto na questão, nos termos de uma alternativa

² Cf. a transcrição da carta endereçada aos pensadores de Jean-Luc Nancy. Tradução nossa da versão em inglês. Cadava, Conner, Nancy, 1991. p. 150.

³ “*Il faut bien manger*” *Il faut* significa “é necessário”, denota também uma falta, falha”, como nos lembra a Profa Fernanda Bernardo: [...] este “é preciso” locomove e assedia a obra derridiana — um “é preciso” que, em francês (*il faut*, presente do indicativo do verbo *fallir/fallir/fallere/fallire*) logra ao mesmo tempo dizer e a obrigação e a falta. Cf. a esse respeito Bernardo, 2015, p. 590-591.

inevitável. De certo que o questionamento acerca do sujeito, tanto na Filosofia como fora dela, emerge de uma exigência em se pensar ou de se retomar um projeto de pensamento comprometido em pensar o humano, quase que colocado nos termos de “*uma solução*” dirá Derrida, (tal como exposto na provocação de Nancy a esses pesquisadores), sob os termos de uma “violenta” alternativa: “*liquidação ou aniquilamento ou reavivamento do sujeito*”.

Assim, no início da entrevista, os apontamentos de Derrida desviam a perspectiva do questionamento de Jean Luc Nancy a fim de que este lhe esclareça “o quem” ou “o quê” responde à questão “quem?” Em outras palavras: de que lugar e com base em que pressupostos e com vistas a quê, se diz de alguém ou de algo, de alguma coisa em de “que” ou o que supostamente diz respeito a todos “nós”. Com essas considerações, Derrida levanta, de pronto, aquilo que aparentemente está encoberto em véus através do bailar sinuoso e desviante que lhe é característico, certo “diagnóstico” deste problema levantado. Alerta Derrida, está na própria formulação da questão e a suposta “*liquidação do sujeito*” parece já estar dado: “*uma ilusão ou ofensa*”, pelo que também configura uma promessa, uma palavra de ordem “*faremos justiça ou reabilitaremos o sujeito*” (Derrida, 1992. p. 270).

Esse “padrão” de questionamento colocado pela filosofia ocidental cristalizado na pergunta “*quem vem depois do sujeito*”, lembra o filósofo magrebe, simplesmente reitera os discursos filosóficos sobre a crise da razão, nos termos de uma “liquidação” ou “aniquilamento” do sujeito, que, mesmo se apresentando como abertos e pretensamente não dogmáticos — o que parece emergir da crítica estruturalista ou dos pós-estruturalismos, dos pensamentos ligados à teoria política ou à ética — arriscam-se cair em um dogmatismo semelhante e em fórmulas metafísicas que eles mesmos pretendem superar, não atendendo às urgências do pensar, podendo sucumbir até a certa *nostalgia metafísica*. Denegando as demandas ético-políticas da atualidade, subjugam as

questões (im)possíveis que emergem sobre a alteridade, cujas temáticas apenas são mencionadas e não realmente problematizadas. Assim, a pergunta dirigida “*Quem vem depois do sujeito*” navega, ela própria enquanto questão, no pensamento do “mesmo” enquanto idêntico a si, sendo que tais discussões sobre a temática do sujeito parecem apenas contribuir para um duplo metafísico em uma maquinaria reprodutora de conceitos.

Para Derrida não é possível simplesmente rejeitar noções como conceito, sentido ou significado — nada pode ser pensado sem eles. Ao se fazer isto, estaria somente operando na linguagem própria da metafísica, pois o discurso metafísico fecha-se em si mesmo. Tal é o trabalho da *desconstrução*, não é um método, não oferece chance ou solução: frente a tal impossibilidade nos resta perpassar as *margens*, *destinerrando em errância*, nunca as tendo como um a priori, nem hierarquizando conceitos ou tomando noções guias privilegiadas⁴.

A história da filosofia, da metafísica imposta pelo ocidente constitui-se pela história dos centros, origens e princípios: verdade, Deus, homem, consciência, transcendentalidade, sujeito, arque, substância, etc. Estes princípios estabelecem a garantia e a segurança dos fundamentos para a inteligibilidade do real e cumprem a função estrutural lógica do centro. Uma prótese de origem se estabelece o caráter originário ou fundante de uma estrutura de centro, de uma presença plena, “um significado transcendental”. Esse, como uma lei da presença é constituída “a partir de uma imobilidade fundadora e de certeza tranquilizadora” comanda o desejo do “centro de uma estrutura orientando e organizando a coerência dentro do sistema” (Derrida, p.

⁴ Para Derrida não é possível simplesmente rejeitar noções como conceito, sentido ou significado — nada pode ser pensado sem eles. Ao se fazer isto, estaria somente operando na linguagem própria da metafísica, pois o discurso metafísico fecha-se em si mesmo. Tal é o trabalho da desconstrução, não é um método, não oferece chance ou solução: frente a tal impossibilidade nos resta perscrutar as margens, sem um a priori, nem hierarquia de conceitos ou noções guias privilegiadas.

409). O processo de significação remete a um sistema transcendental organizado pela lógica binária metafísica, na qual os conceitos engendrados em sua composição apenas são entendidos pelos seus contrários e a verdade emana da relação intrínseca entre *logos* e *phoné*. Uma hierarquização dos pares binários, ou seja, o predomínio de um par binário sobre o outro como é o caso da voz sobre a escrita, o primeiro como presença e o segundo como ausência. Em termos de origem, na história temos apenas a prótese, pois os discursos, as vozes dos agentes nunca estão presentes enquanto tais. Ora, dirá Derrida, “na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso [...] o sistema no qual o significado central nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças”, fazendo da linguística estruturalista acerca do signo se vincula estreitamente a uma “época histórico-metafísica”, denominada então como uma metafísica da presença.

Para que possamos entender a tessitura das respostas de Derrida ao longo da entrevista faz-se necessário (re)pensar *com e para com* o filósofo magrebe, mediante o pensamento da desconstrução, a (im)possibilidade de tramar em linguagem diversa da metafísica ocidental, nem por isso permanecer às suas injunções de pensamento, urdindo em um simples duplo ou jogo de simples oposições. E, é nessa toada desterrante, que será preciso “seguir” Derrida nas “respostas” aos problemas *em torno do* “quem ou o quê” debatidas nessa entrevista. São apenas os rastros da desconstrução que podemos extrair do debate que apontam essa ausência que nunca foi presença a si mesmo de todo e qualquer sujeito.

Considerando os aportes de sua fundamentação, pode-se afirmar que uma neutralização da oposição entre *sensível* e *inteligível* ocorreria, já a partir da fenomenologia husserliana no rompimento com o absoluto e com a “coisa em si”: em destaque o fenômeno aparece obstaculizando qualquer referência a alguma essência condicionadora de mundo. A consciência aparece como um ato, enfraquecendo a relação

sujeito/objeto presente na tradição de herança kantiana. Se a consciência é um ato e não mais uma estrutura para conhecer os objetos, mesmo de maneira constitutiva, os objetos intencionais são os objetos de vivência destes atos, sendo assim, a consciência se estrutura a partir dos fenômenos tais como aparecem para ela.

Ainda na esteira da Fenomenologia, ao consagrar a obra *Ser e Tempo* no redirecionamento da questão do ser, Martin Heidegger aponta para a virada de lugares privilegiados do pensamento na tradição, reposicionando o ideal das filosofias do sujeito: não há mais estrutura que condiciona o pensamento, é preciso libertar o ser de seu contexto ôntico, que tanto a modernidade promoveu, pelo esquecimento do ser ao longo da história da metafísica, mergulhado na fixação do ente. Em contraponto, o *Dasein*, a busca a afirmação do mundo ontológico, que expõe que o ser só poder ser compreendido, sempre a cada vez, na perspectiva e com referência ao tempo. O primado ontológico sobre o primado ôntico na filosofia heideggeriana aparece como importante estímulo e torna-se mesmo o baluarte, cujo projeto enfático traz luz ao obscurecimento da reflexão promovido na modernidade: retirada a ênfase no sujeito e colocada sob o *Dasein*, “ente que nós mesmos somos”, na promoção da autenticidade do ser, na descoberta existencial, pela possibilidade de autocompreensão. A compreensão, como uma superação da antiga ênfase no conhecimento é o patamar para a consagração da diferença ontológica.

Ao expressar o inconformismo com a reedificação da consciência e como o estabelecimento do lugar privilegiado do pensamento do sujeito, Heidegger atinge diretamente a Filosofia da consciência. O ser não é algo distante, enclausurado em sua estrutura de constituição da realidade: o ser é a própria compreensão. Essa abertura, em que o tempo aparece como elemento de possibilidade existencial, expõe o ser que aparece, e não significando, por isso, uma essência condicionadora de mundo. Entretanto, em que medida se pode associar o projeto

heideggeriano como um projeto de superação da metafísica, do ideário da consciência, sem que se considere a alteridade? A urgência de Heidegger expressa na necessidade de ir além do cogito, de um sujeito e a imposição natural de reconciliação com a ideia do homem, humanidade; não estaria ela, em certa medida potencializando, ou mesmo reafirmando o que ela mesma pretende criticar?

Na efervescência das discussões sobre a linguagem, nos anos 1960, o estruturalismo aparece como uma das alternativas que emerge particularmente no cenário do pensamento francês. No afã de subsumir o sujeito pela força da estrutura, as conexões e conhecimento, cultura e as interações simbólicas e de significado estariam dentro dela, e, nela, o homem irremediavelmente inserido. Na estrutura, enquanto terreno estável e seguro para a elaboração do conhecimento científico, as leis são ditadas pelas interações de seu próprio sistema, aliados por princípios dinâmicos que produzem diferenças. No mesmo terreno de debate, a própria noção de estrutura e suas injunções será a principal crítica do chamado pós-estruturalismo, que vê a substituição do sujeito pela estrutura apenas uma nova versão do próprio sujeito, da *presença*, do transcendente e do *a priori*. Mobilizar-se-ia para isso, no plano intelectual, a crítica negativa da consciência, da representação e do sentido e da história em Nietzsche, Freud e Heidegger.

Nesta abordagem emblemática de recusa ao questionamento “*Quem?*”, Derrida aponta que pôr o sujeito em questão não significa abolir-lo, liquidá-lo, mas, antes de tudo, talvez, *ressituá-lo* em *destinerrância*⁵. Isto porque é preciso precaver-se contra a *doxa*, algo que aparece em certa “opinião filosófica” que formula a pergunta “*quem?*”, permanecendo na

⁵ *Destinerrance* — desatinerrância remete a um destino no por vir, em um não lugar, e, desde sempre, errante. Na dinâmica do acontecimento, sem registro de centro ou origem, destinerrance é um quase conceito importante quando a pergunta é sobre um “quem vem depois do sujeito”, já que, se algo vem depois, é porque alguma coisa o antecedeu, veio antes. Ora seria possível dizer de algo ou um quem que nunca foi presença a si mesmo ou se constituiu enquanto tal?

insistência da consideração de um suposto “algo” como sujeito. Daí uma inversão da questão, que, para Derrida, se mostra ela mesma como uma problemática. Por esta dinâmica, o pensamento do filósofo franco argelino sobre a questão não vai se colocar enquanto continuidade dos desdobramentos das chamadas Filosofia do sujeito, nem a suposta crítica nos termos que é engendrada, nem se põe no afã de extirpá-lo: não faz uma crítica, nem uma hermenêutica, nem um comentário exegético destes discursos, posto que, segundo ele, ficar preso entre estas opções, é prender-se a *doxa*. Tais alternativas apenas operariam uma um duplo do mesmo problema, o que implica a recolocação da questão sobre o sujeito.

No que tange a esta problemática, em *La voix et Le phenomene* (1967), em aproximação desconstrucionista à Fenomenologia de Husserl, Jacques Derrida demonstra as formas de “não-presença” que são constituídas da presença a si do sujeito husserliano. Ora, se a não presença a si do sujeito é ocorrência própria da fenomenologia, intrínseca a constituição do sujeito fenomenológico, posto que, ao mesmo tempo em que ela o estrutura, também o inviabiliza; põe em marcha e ao mesmo tempo interdita a relação a si mesmo como presença a si. O deslocamento ou descentralização do sujeito parece não permear o problema desta ausência se observamos as discussões husserlianias, de que ele não é presença a si — como instância fundada e fundadora, constituinte e constituída. E, não tão somente desta herança fenomenológica, mas por esta concepção do sujeito como centro perpassam igualmente todas as outras formas de abordagem da problemática do sujeito apontados na crise ou crítica à pressupostos da modernidade, ou mesmo seja, pela dissolução, superação ou reavivamento do mesmo; fazendo da não presença a si mesmo a constituição da verdade, ou, em outras palavras: a não verdade da relação a si em todo e qualquer sujeito.

Importante salientar que não é possível sair do horizonte metafísico, liberta-se ou extirpar da herança-presença metafísica, nem por uma inversão, nem mesmo por um ataque frontal, em nome de uma

posição inteiramente nova. Para Derrida não é possível simplesmente rejeitar noções como conceito, sentido ou significado — nada pode ser pensado sem eles. Ao se fazer isto, estaria somente operando na linguagem própria da metafísica, pois o discurso metafísico fecha-se em si mesmo.

Tal é o trabalho da *desconstrução*, não é um método, não oferece chance ou solução: frente a tal impossibilidade nos resta perscrutar as *margens*, sem um a priori, nem hierarquia de conceitos ou noções guias privilegiadas. Ao efetuar um movimento de deslocamento/inversão, opera-se mais do que a simples superação ou ultrapassagem, do contrário seria engendrar a mesma perspectiva inevitável da metafísica: o pensamento do “mesmo” e a inegável negação do outro, aos binarismos, às hierarquias, a identidade ao invés da *différance*. Na *différance*, o mostra-se de qualquer coisa se dá na relação (e toda relação é relação de diferença) de estrutura referencial: mostra-se referido pela referência. Para Derrida, os termos de uma relação, como em todo referencial, nunca se mostram: o aparecimento é algo prometido e adiado, posto que *diferir* também significa postergar, adiar.

Assim, a presença do sujeito é sempre adiada em cada um dos textos que se referem ao sujeito. Compete à *desconstrução* que se pense a “subjetividade” de outro modo, o próprio termo deve ser pensado com cuidado, posto que o mesmo carrega consigo os determinantes metafísicos: domínio, hierarquização, adequação a si, centro. Em suas próprias palavras: “ordená-lo, assujeitá-los às leis do contexto que ele (o sujeito) não domina mais a partir do centro” (Derrida, 1992, p. 299). A subjetividade “relação a si sem presença de si”, já não pode mais ser pensada como um atributo do humano.

A *desconstrução* acontece graças e através das próprias construções discursivas não sobrevivendo ao lado de fora dos discursos, posto que sempre que se pretende situar um “fora” (representação,

subjetividade, metafísica) recai em uma forma mais sutil de denegação que estabelece condições propícias para emergência de um entre uma *différance*, diferença não opositiva. A *desconstrução* opera como uma postura de pensamento, uma tarefa, buscando evitar a confusão e inscrever “sobre” o termo sujeito, neste intervalo de um *entre*, pensando através de seu *deslocamento*.

Deslocamento (*deplacement*), segundo Derrida, desde sempre diz respeito à constituição mesma do sujeito, de uma pretensa presença a si o que permite dizer que ele é deslocado, como instância fundadora e fundada, constituinte e constituída. Estando no *entre*, no intervalo destas duas, o “sujeito” não pode ser tomado como centro do pensamento, posto ser um suposto centro que nunca esteve presente a si enquanto tal. Se considerarmos a postura desconstrutora frente a estes discursos, se “nunca houve um sujeito” tal como colocado pela tradição filosófica, há uma problemática que não é homogênea, que reúne construções teóricas, discursos, conceitos, métodos, nos quais é possível perceber traços comuns.

No movimento da desconstrução é necessário pressupor que quando um conceito é formulado, uma estrutura prévia de antecipação já se deu. O questionamento radical do sujeito passa pela alteridade, afinal a relação a si é um parâmetro fônico, a relação sim, sim, na diferencialidade, no rastro (*trace*): quando digo “eu”, eu mesmo sou aquilo que referencio, eu/outro se propago um outro. A receptividade se dá na linguagem e pela linguagem, e esta é para Derrida sempre pensada como escritura. Duplo sim, instância prévia e anterior. A autonomia do sujeito kantiano — fundação nacional de ação ou responsabilidade — condição mesma para o conceito de sujeito, sendo preciso pensar a problemática do sujeito em sua radicalidade.

Referências

DERRIDA, Jacques. *Eating Well or the Calculation of the subject: an interview with Jacques Derrida*. In: Eduardo Cadava (Ed.). *Who Comes after the subject?* Nova York: Routledge, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Il faut bien manger ou Le calcul du sujet*. In: *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.

DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Trad. Maria José Damião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1996. [Tradução de *La Voix et le Phonome* (1967)].

DERRIDA, Jacques. *Enlouquecer o subjétil*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Outrem é secreto porque é outro*. In: *Papel Máquina*. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Escritura e diferença*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. [Tradução de *L'Écriture et la différence* (1967)].

BERNARDO, Fernanda. *O cogito do Adeus. O sujeito em autodesconstrução*. In: *Educação e Filosofia*, v. 29, n. 58, 2015.

BERNARDO, Fernanda. *O dom do texto: a leitura como escrita (o Projeto Gramatológico de Jacques Derrida)*. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 1, 1992.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo*. In: Evandro Nascimento (Org.). *Jacques Derrida: Pensar a Desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Heidegger, Hegel e a Questão do Sujeito*. In: *O que nos faz pensar*, n. 10, v. 1, 1996. Disponível em: www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/view/96. Acesso em: 05 mar. 2018.

Quem ou o quê vem depois do sujeito?

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Derrida e o pensamento da desconstrução: o redimensionamento do sujeito. In: *Caderno IHU ideias*, ano 8, n. 143, 2010.

HADDOCK-LOBO, Rafael; RODRIGUES, Carla; SERRA, Alice; AMITRANO, Georgia; RODRIGUES, Fernando (Orgs.). *Heranças de Derrida: da ética à política*. Vol. I. Rio de Janeiro, Nau, 2014.

Existências suspensivas: a ideia de espectro e espectralidade entre Jacques Derrida e Jacques Rancière

Renan Ferreira da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.31>

1 Introdução

De certa maneira inclassificável enquanto pertencente a uma corrente filosófica específica, a obra de Jacques Rancière foi marcada, inicialmente, pela ruptura com Louis Althusser, seu professor e supervisor de tese, principalmente pela discordância a respeito do modo de manifestação da emancipação dos trabalhadores, mas também sobre o lugar da teoria e do papel dos intelectuais no processo de emancipação (Marques; Prado, 2018, p. 25). O distanciamento tomado por Rancière (2011) da figura de Althusser, o qual pode ser sintetizado em sua crítica à teoria althusseriana da oposição entre ciência e ideologia, leva o filósofo franco-argelino a explorar uma nova perspectiva para a filosofia, aproximando-o, assim, do pensamento de Michel Foucault, primeiramente a partir dos seminários no *Collège de France* e, em seguida, pela produção teórica do autor de *As palavras e as coisas* (1966). Mas o seu interesse pelo método foucaultiano, o qual buscava produzir, de maneira intertextual, modos de tradução da expressão e da experiência individual para o saber coletivo e, igualmente, pela

¹ Graduado e Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente, é doutorando em Filosofia também pela Universidade de São Paulo (USP). É bolsista FAPESP de doutorado (Processo nº: 2021/04055-0).

investigação de Foucault a respeito dos instrumentos de sujeição, encontrou um limite: o modo como este pensava as formas e as possibilidades de resistência subjetiva, uma vez que, para Foucault, “as formas de sujeição criam a recusa para que a fala dos oprimidos seja formulada” (Marques; Prado, 2018, p. 32).

Desse modo, apesar de uma influência inicial, e apesar de ser considerada por alguns como herdeira e legatária da questão foucaultiana por excelência, a saber, a dialética entre saber e poder², a tarefa filosófica de Rancière não se determinará exclusivamente pela obra de Foucault. Descrente em relação à potência emancipatória da abordagem crítica de Foucault, Rancière se afastará de suas conclusões, apostando, ao contrário, na reconstrução de um método que tenha como premissa que os não credenciados para a fala também produzam conhecimento, levando-o, a partir dos anos 1970, a voltar-se para o estudo dos arquivos sobre o operariado francês do século XIX, pesquisa que resultará na publicação, em 1981, de *A noite dos proletários*, obra na qual ele distanciará a imagem dos trabalhadores da figura proletária, discorrendo sobre a excepcional história de vida desses indivíduos que interromperam o *télos* de sua posição ao procurarem, na vigília da noite, um espaço na literatura de seu tempo: “a suspensão da ancestral hierarquia que subordina os que se dedicam a trabalhar com as próprias mãos aos que foram contemplados com o privilégio do pensamento” (Rancière, 1988, p. 10). Nas décadas seguintes, o trabalho de Rancière passou a enfatizar a dimensão estética das questões político-sociais, estreitando o envolvimento de suas formulações no território da teoria política com as investigações no terreno da estética e da poética.

² “Afirmaremos que se alguém pode disso reivindicar o desenvolvimento conceitual maior e melhor que Foucault é mesmo Rancière, de quem foi a proposta inaugural, como está claro desde o título de seu primeiro livro, *La leçon d'Althusser*, de meditar sobre o laço entre o ‘teoricismo’ de Althusser, sua apologia da ciência, e a autoridade política reativa do Partido Comunista francês” (Badiou, 2015, p. 178).

Apesar das primeiras influências e da singularidade de seu percurso intelectual, não é raro ver sua obra classificada sob o rótulo da “desconstrução”: empregada por alguns autores como Alain Badiou³, Yves Michaud⁴ e Ivana Perica⁵, essa designação foi, mais tarde, confirmada pelo próprio Rancière, ao afirmar, em 2003, em sua resposta às intervenções do colóquio *Fidelity to Disagreement*, publicada posteriormente em 2011 na coletânea de artigos *Reading Rancière*, que a noção de “poética do saber”, proposta em *Os nomes da história* (1992), poderia ser compreendida como uma espécie de prática desconstrutiva⁶. Ora, mas o situar-se próximo à desconstrução implica, necessariamente, uma aproximação intelectual de Rancière com o pensamento de Jacques Derrida, justificando uma comparação com a sua obra? Apesar de empregar o termo “desconstrução”, o autor de *A partilha do sensível* traça um distanciamento da figura de Derrida, ao dizer que seu esforço intelectual não se confunde com a prática desconstrutiva derridiana de “escavação interminável através dos estratos de significado metafórico” (Rancière; Panagia, 2000. p. 115), além de raramente evocarem seus textos ou escritos do pai da desconstrução⁷.

³ “On peut caractériser le style doctrinal de Rancière en trois formules: toujours se situer dans l'intervalle des discours, et n'en choisir aucun; réactiver les sédiments conceptuels sans basculer dans l'histoire; déconstruire les postures de maîtrise, sans renoncer à la maîtrise ironique de qui prend le maître en défaut” (Badiou, 1998, p. 121).

⁴ “Sa contribution n'est pas de nature systématique, mais relève avant tout d'une déconstruction des concepts traditionnels” (Michaud, Rancière Jacques (1940-)).

⁵ “Rancière is interested in questioning the very semantic and political regime (the ‘order of words and the order of bodies’) that constitutes the distinction between the ‘public’ and the ‘private’ as hierarchical in the first place. Such a deconstructive gesture informs *On the Shores of Politics*” (Perica, 2019, p. 18).

⁶ “In *The Names of History* (1994), I proposed the notion of a ‘poetics of knowledge’. A poetics of knowledge can be viewed as a kind of ‘deconstructive practice’, to the extent that it tries to trace back an established knowledge — history, political science, sociology, and so on — to the poetic operations — description, narration, metaphorization, symbolization, and so on — that make its objects appear and give sense and relevance to its propositions” (Rancière, 2011, p. 14).

⁷ Um exemplo contrário pode ser encontrado em *Mallarmé. La politique de la sirène* (1997), obra na qual Rancière faz menção ao famoso ensaio de Derrida sobre Mallarmé *La double séance*, presente em *La Dissémination* (1972).

No entanto, não poderíamos enxergar alguns indícios de afinidade entre Rancière e Derrida? Pensemos, por exemplo, na importância que o *Fedro*, de Platão, tem para ambos os filósofos, em especial o mito do nascimento da escrita presente ao final do diálogo, como também a condenação platônica da escrita em favor do *logos*⁸. Ao dizer que Platão condena a “letra morta em nome da palavra viva” (Rancière, 2014. p. 77), não estaria Rancière evocando Derrida e sua crítica ao logocentrismo, revelando uma certa dívida com o ensaio “A farmácia de Platão”, ensaio presente em *La dissémination* (1972)⁹? Por outro lado, não seria possível observar na produção de Derrida dos anos 1990, em seus textos ditos “políticos”, os quais voltam-se para a reflexão sobre o que se pode compreender sob o nome “democracia”, uma aproximação com as proposições de Rancière?¹⁰ Poderíamos “traçar” outros paralelos entre os dois pensadores — paralelos que, pelo próprio “traço”, marcam, entre os dois, simultaneamente, uma aproximação e um distanciamento, ou, se se quiser, uma aproximação que distancia, mas também uma distância que aproxima — como a relação entre literatura e democracia, ou a preocupação em torno da ideia de “arquivo” (cf. Aymes, 2004, p. 69-77). Tendo conhecimento das dificuldades levantadas por essas convergências, e sem o propósito de simplificá-las, nossa intenção não é outra senão a de interrogar sobre a possibilidade de contato entre esses dois pensamentos heterogêneos através de um elemento que

⁸ Essa aproximação entre Rancière e Derrida em torno do *Fedro* já fora levantada por diversos comentadores, dentre os quais destacamos os seguintes textos: Pasquier, 2004, p. 79; Kollias, 2007; Chambers, 2013; Mecchia, 2017, p. 97-110; James, 2017, p. 251-254; Hoa, 2019. 149-169.

⁹ Dívida essa que, como bem destacam Giuseppina Mecchia e Alison James, não é abertamente reconhecida por Rancière (cf. Mecchia, 2014, p. 100 e James, 2017, p. 252).

¹⁰ Pasquier, 2004, p. 79. Igualmente, cf. Derrida, 1994 e Derrida, 2003. Em *Does democracy mean something*, contribuição de Rancière para a coletânea *Adieu Derrida*, publicada em 2007, o filósofo reconhece que a questão em torno do sentido da palavra democracia pode estabelecer um terreno comum entre a sua pesquisa e as investigações de Derrida sobre o tema: “*This question can define the common ground between Derrida’s inquiry into the aporetic structure of democracy and my own into what I prefer to call the democratic paradox*” (Rancière, 2007, p. 84).

proporciona um encontro possível: a ideia de “espectro”¹¹. Assim, nossa intenção consiste em analisar e refletir sobre os conceitos de “espectro” e “espectralidade” nos escritos de Derrida, especialmente como são elaborados em seu livro *Espectros de Marx* (1993), aproximando-os da ideia de “existência suspensiva” em Rancière, formulada principalmente em *Nas margens do político* (1990).

2 A lógica espectral

Na ocasião de um colóquio em homenagem a Derrida, organizado pela *École Normale Supérieure*, ocorrido em outubro de 2005, um ano após o seu falecimento, Alain Badiou intervém com um texto sobre o filósofo da desconstrução, o qual será posteriormente publicado como parte de *Petit panthéon portatif* (2008). Nesse escrito, Badiou procura (dis)cernir o que está em jogo no trabalho de Derrida, este trabalho infinito de uma escritura que se ramifica em inúmeras obras, tão diversas e heterogêneas entre si quanto são as suas abordagens. Para ele, o que está em disputa na obra de Derrida é a tentativa de “inscrever o inexistente” (Badiou, 2015, p. 213). Tentativa, sim, pois a inscrição do inexistente não deixa de ser uma aposta: é preciso reconhecer a dificuldade desse trabalho, reconhecer que a inscrição do inexistente é, no limite, impossível. Essa é, para Badiou, a grande aposta da escritura derridiana: “inscrever a impossibilidade da inscrição do inexistente como forma de sua inscrição” (Badiou, 2015, p. 213). Ora, podemos ver essa aposta da escritura derridiana de inscrição do inexistente disseminada em diversos textos do filósofo, manifestando-se em diferentes aspectos.

¹¹ Esse espaço de encontro entre Rancière e Derrida promovido pela questão da espectralidade já fora sugerido por alguns comentadores, tais como Renaud Pasquier, Laurent Dubreuil, e, mais recentemente, Jen Hui Bon Hoa, dos quais adquirimos a inspiração para a redação do presente ensaio (cf. Pasquier, 2004, p. 79-82; Dubreuil, 2004, p. 83-86; Hoa, 2019, p. 149-169).

Gostaríamos, aqui, de destacar uma dessas apostas, aquela que aparece em *Espectros de Marx* partir da ideia da noção de “espectro”.

Não seria exagero afirmar que a problemática da espectralidade possui um papel central nas formulações teóricas de Derrida, aparecendo, de maneira persistente, em grande parte de sua obra. Como afirma o próprio filósofo em *Espectros de Marx*, a lógica da espectralidade, a qual será denominada de *hantologie*, é “inseparável do motivo mesmo, não digamos mais da ‘ideia’ da desconstrução” (Derrida, 1994, p. 20). Assombrado e, em certo sentido, extasiado por essa lógica, Derrida a compreende como aquilo que “excede regularmente todas as oposições entre visível e invisível, sensível e insensível” (Derrida, 1996, p. 131), isto é, ultrapassa as dualidades que configuram a ontologia, momento da clausura metafísica, e que afirma a primazia do Ser enquanto presença. Sendo, antes de tudo, um “ser” indeciso (a rigor, nem poderíamos chamá-lo de “ser”, pois, justamente, a fantasmagoria está para além da oposição “ser” e “não ser”, existência e não existência), o espectro “é ao mesmo tempo visível e invisível, fenomenal e não-fenomenal: um vestígio [*trace*] que marca antecipadamente o presente com sua ausência” (Derrida; Stiegler, 1996, p. 131). Não sendo mais possível, no âmbito da desconstrução, apoiarmo-nos nas ideias de substância, objeto, presença e ausência, o elemento da assombração (*hantise*) passa a ser, portanto, o seu lugar mais acolhedor:

A lógica espectral é, *de facto*, uma lógica desconstrutiva. Ela é o elemento de assombração (*hantise*), no qual a desconstrução encontra o seu lugar mais hospitaleiro, no coração do presente vivo, na pulsação mais viva do filosófico. Como o trabalho de luto, de uma certa maneira, que produz a espectralidade, e como *todo* trabalho produto da espectralidade (Derrida; Stiegler, 1996, p. 131).

A *hantologie* não diz respeito a um modo de conhecimento, pois não é possível conhecer os espectros, mas de uma lógica muito mais

ampla do que a ontologia, e que, ao mesmo tempo, hospedaria tanto a escatologia quanto a teleologia:

Essa lógica da obsessão (*hantise*) não seria somente mais extensa e mais poderosa do que uma ontologia ou um pensamento do ser [...]. Ela abrigaria em si, mas como lugares circunscritos ou efeitos particulares, a escatologia e a teleologia. Ela as *compreenderia*, mas incompreensivelmente (Derrida, 1994, p. 26).

Tal lógica procura, assim, dar conta de uma espécie de (in)existência que caracteriza a aparição espectral. Sem lugar determinado, espécie de existência entre a vida e a morte, entre o ser e o não ser, da qual podemos dizer “mínima”, o espectro perturba a lógica do próprio, de toda propriedade, de toda instância positivamente determinada: “o espectro é uma incorporação paradoxal, do devir-corpo, uma certa forma fenomenal e carnal do espírito. Ele torna-se, de preferência, alguma ‘coisa’ difícil de ser nomeada: nem alma nem corpo, e uma e outra” (Derrida, 1994, p. 21). Concebido por Derrida, portanto, como algo indeterminado, no sentido de ocupar, simultaneamente, um lugar e um não-lugar, isto é, de ser entre presença e ausência, aparência e desaparecimento, o espectro é uma “coisa” e, ao mesmo tempo, não é uma coisa, nem mesmo uma substância, existência incerta entre incorporação material e desincorporação. A coisa espectral é uma coisa inominável, “alguma coisa, entre alguma coisa e alguém” (Derrida, 1994, p. 21). Ela é um *it*, escreve Derrida citando Marcelo, personagem de *Hamlet* que se vale do caráter neutro e provisório do pronome impessoal para designar o fantasma do rei morto (Derrida, 1994, p. 22)¹². E é para esta mesma cena da aparição do fantasma do rei Hamlet que Derrida se

¹² Diz Marcelo, no Ato 1, Cena 1: “*Horatio says 'tis but our fantasy, / And will not let belief take hold of him / Touching this dreaded sight, twice seen of us: / Therefore I have entreated him along / With us to watch the minutes of this night; / That if again this apparition come, / He may approve our eyes and speak to it*” (Shakespeare, 2021, p. 345, grifo nosso).

volta para introduzir e elaborar, em *Espectros de Marx*, suas reflexões em torno da espectralidade.

Apesar de ser considerado um grande debate com Karl Marx e Sigmund Freud e, portanto, com o materialismo e a psicanálise (e aqui podemos ressaltar a intenção da espectrologia, cuja chave de compreensão é a psicanálise, de pensar um materialismo imaterial, isto é, que não se confunda com uma ontologia da substância) (Neto, 2015, p. 120), o livro *Espectros de Marx* abre suas páginas com a famosa cena no terraço do castelo em Elsinore que inicia a tragédia do príncipe da Dinamarca. Nesta nos é revelado que os soldados do castelo, antes mesmo da peça começar, viram duas vezes uma aparência espectral em suas ameias. E então eles começam a explicar isso para Horácio, amigo do príncipe Hamlet, *scholar* cético em relação ao espectro, o qual foi convocado para ser testemunha do acontecimento espectral, por sua vez pensando que o medo dos soldados não possui fundamento, devendo-se mais à sua fantasia ou ilusão. Pergunta, assim, Marcelo: “Então, a coisa apareceu hoje de novo?” (Shakespeare, 1976, p. 13, Ato 1, Cena 1)¹³.

E, então, a promessa espectral não tarda a (re)aparecer. O fantasma do rei Hamlet irrompe a cena, surpreendendo as personagens. Para Derrida, esse caráter irruptivo é próprio ao espectro, o qual deve ser compreendido como um acontecimento, trazendo consigo a potência do acontecível. Contudo, o espectro não deve ser confundido com a ideia de acontecimento no sentido de uma realidade efetiva, realizada, ou mesmo com o anúncio de sua realização. A lógica do fantasma não é uma lógica da efetividade. Ela acena e nos conduz, afirma Derrida, “para um pensamento do acontecimento que excede, necessariamente, uma lógica binária ou dialética, a que distingue ou opõe *efetividade* (presença, atual, empírica, viva — ou não) e *idealidade* (não-presença reguladora ou

¹³. No original, lê-se: “*What, has this thing appeared again tonight?*” (Shakespeare, 2021, p. 345, grifo nosso).

absoluta)” (Derrida, 1994, p. 90). O acontecimento que Derrida propõe pensar não preservaria a forma de um presente vivo, nem mesmo de um presente futuro. Ele é um por-vir, uma espera da qual não temos meios de esperar; uma singularidade que não podemos reconhecer previamente, mas para a qual devemos fornecer uma hospitalidade irrestrita, condição mesma para o acontecimento. E essa espera é o lugar mesmo da espectralidade, “uma espera sem horizonte de espera, espera do que ainda não se espera ou do que já não se espera mais” (Derrida, 1994, p. 93).

E na espera da aparição do fantasma do rei, quando se fala do espectro, ele ainda se encontra invisível. E é por esse motivo, segundo Derrida, que Horácio, o *scholar-cético*, foi convocado, para testemunhar a aparição, ao mesmo tempo para ajustar a fala à visão. Esta coisa que não é uma coisa, essa coisa invisível na sua visibilidade, “*this thing*”, não será mais vista quando reaparecer. No entanto, aponta Derrida, apesar de não podermos ver essa coisa, ela nos vê. Ela olha para nós, vendo-nos, e vê que não a vemos, mesmo estando ali presente em sua presença ausente: “Uma dissimetria espectral interrompe aqui toda especularidade. Ela dessincroniza, faz-nos voltar à anacronia. A isto, diz Derrida, chamaremos *efeito de viseira*: não vemos quem nos olha” (Derrida, 1994, p. 22). O *efeito de viseira* é uma ideia importante para a *hantologie* derridiana, e ela estará pressuposta em tudo que for dito em *Espectros de Marx*, seja sobre o espectro em geral, seja sobre os espectros de Marx e outros. E, embora o fantasma do rei Hamlet, de acordo com Horácio, se assemelhe a si mesmo (“Como és igual a ti”), isso não impede que o espectro olhe sem ser visto: ele aparece invisível sob sua armadura (“Assim era a armadura que ele usava...”), esta que não deixa ver nada do corpo espectral, mas que permite, à altura da cabeça, graças ao elmo e as fendas de sua viseira, que o pai-espectro veja sem ser visto e fale para ser ouvido. Há, portanto, uma ideia de dissimetria especular: o espectro

aparece de maneira dissimétrica, perturbando toda positividade, bem como toda propriedade.

3 Existências suspensivas

Todavia, não é somente Derrida que buscou voltar o olhar para esse tipo de (in)existência espectral, a qual suspende todo tipo de propriedade. Se o autor de *Gramatologia* (1967) afirma que é preciso “pensar o fantasma” (Derrida, 1994, p. 43), Rancière, por sua vez, busca “pensar com os espectros” (Rancière, 2014, p. 121), discorrendo sobre uma existência suspensiva de corporeidade indecisa que “circularia entre o dentro e o fora, entre a corporeidade e a ausência de corpo” (Rancière, 2014, p. 109), e a qual está ligada à ideia de igualdade, central para o seu pensamento. Não se restringindo em ser uma distribuição matemática de direitos entre os indivíduos, no seio da qual os interesses discordantes encontrariam um ponto comum, a igualdade, com efeito, é o “axioma da política democrática, o seu único pressuposto possível” (Silva, 2022, p. 21), cujo sentido se realiza através de processos de subjetivação, os quais compreendem a produção, segundo Rancière, “de uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação portanto caminha a par com a reconfiguração do campo da experiência” (Rancière, 2018, p. 49). A subjetivação concede existência a uma espécie de multiplicidade que não era previamente contada na ordenação social, isto é, que “não têm lugar numa determinada repartição das propriedades e dos corpos” (Rancière, 2014, p. 115), desconjuntando espectralmente a comunidade, ao inscrever “uma esfera de aparência de sujeito no fundo do qual outros modos de subjetivação propõem a inscrição de outros ‘existentes’, de outros sujeitos de litígio político” (Rancière, 2018, p. 49).

É sob a forma dessa multiplicidade, cuja existência podemos dizer “suspensiva”, que a igualdade, de acordo com Rancière, age no tecido social. Por meio do processo de subjetivação política, essa multiplicidade passa a aparecer, sendo indissociável da figura do Outro, da alteridade, mas de uma alteridade mais pura e inominável: “o múltiplo sem nome, que em latim se chama *proles* e *proletarius*, termo que a idade moderna foi buscar na homonímia do ‘proletário’, e que não é tanto o nome de uma categoria social quanto o de um múltiplo singular” (Rancière, 2014, p. 113). É essa mesma multiplicidade sem nome, cujo nome se confunde com o nome “proletariado”, o elemento mesmo que deve ser excluído e ter a sua existência negada na esfera do pensamento e da política consensuais.

É preciso lembrar que, para Rancière, o consenso não significa uma situação de concordância generalizada, um ajustamento que abrange as grandes e as pequenas diferenças: “O que o consenso significa de fato não é o acordo das pessoas entre si, mas o acordo do sentido com o significado: o acordo entre um regime sensível de apresentação das coisas e um modo de interpretação do seu significado” (Rancière, 2005). Trata-se de uma “topografia do visível, do pensável e do possível” (Rancière, 2005), desenhada sobre o terreno do dualismo *physis-nomos*, da associação entre o poder de con-sentir e o poder de convir:

O consenso é uma determinada relação entre a natureza e a lei que encarrega esta última de circunscrever a má natureza ou a anti-natureza. Trata-se simplesmente de separar a *physis*, a potência do que brota, e o múltiplo proliferante, a anti-natureza, que é a potência do que prolifera. A lei segue a natureza ao suprimir o múltiplo prolífico sem qualidade. Ela harmoniza-se assim com a convenção que põe de parte estes modos de existência sem propriedades de que o ‘ser literário’ é um exemplo (Rancière, 2014, p. 114).

Na comunidade consensual não há espaço para essa espécie de existência suspensiva, cujo estatuto é “de uma unidade a mais, sem corpo próprio, que vem inscrever-se em sobre impressão num determinado

conjunto de corpos e de propriedades” (Rancière, 2014, p. 115), pois nela “há exatamente o número de seres necessários, em termos de indivíduos e de noções” (Rancière, 2014, p. 114). Por esse motivo, é preciso declarar o desaparecimento desse ser múltiplo e inominável que “introduz necessariamente um dissenso, um distúrbio na experiência perceptiva, na relação do dizível com o visível” (Rancière, 2014, p. 115), e que se confunde não somente com o “proletariado”, podendo receber, igualmente, o nome de “literatura”. Segundo Rancière, o ser literário ilustra, de maneira análoga, essa existência que circula entre o corpo e a ausência de corpo, assemelhando-se à palavra ao mesmo tempo muda e loquaz da escrita, à qual Platão, no *Fedro*, opõe o *logos vivo*¹⁴.

Deveras, podemos dizer que, para Platão, a escrita não se resume à materialidade do signo sobre um suporte. Ela representa, de acordo com Rancière, um estatuto específico da palavra: “o *logos* mudo, a palavra que não pode nem dizer de outro modo o que diz, nem parar de falar: nem dar conta do que profere, nem discernir aqueles aos quais convém ou não ser endereçada” (Rancière, 2009, p. 34). Platão discorre, então, sobre os malefícios da escrita, dessa monstruosidade que é a palavra muda-falante, cuja circularidade no tecido social evidencia o seu caráter de enfermidade: “doença da circulação desses corpos incorporais que devolve à própria contingência toda posição legítima de fala e toda ordem das funções do corpo comunitário” (Rancière, 2017, p. 11). Para essa doença, Platão propõe um remédio. Somente o *logos vivo*, a palavra em ato “guiada por um significado a ser transmitido e um efeito a ser assegurado” (Rancière, 2009, p. 34), pode se contrapor aos malefícios da palavra morta da escrita, dessa letra de “corporeidade indecisa que semeia a desordem entre os corpos. Ela cria um ‘meio’ onde se expõe a indefinição que separa cada corpo de si próprio” (Rancière, 2014, p. 110). E essa indiscernibilidade é o espaço mesmo da inscrição de uma

¹⁴ Sobre a leitura feita por Rancière da problemática da escrita em Platão, gostaríamos de remeter o leitor ao nosso estudo: cf. Silva, 2022.

heteronomia, a qual associa intrinsecamente a temática do literário àquela da democracia:

Se a literatura testemunha alguma coisa relevante para a sociedade é graças a este dispositivo que introduz a heteronomia no eu. É através dele que a questão da literatura se liga à da democracia: uma e outra instauram, em sobreimpressão sobre a contagem das partes da comunidade e a completude dos corpos que consentem e convêm, a existência de seres sem corpo, de seres feitos de palavras que não coincidem com corpo nenhum, que não são nem propriedades de coisas sujeitas à troca nem convenções de uma relação de troca (Rancière, 2014, p. 117).

4 Crítica ao próprio e à propriedade

Apesar de ambos os autores possuírem projetos filosóficos distintos — enquanto a escritura de Derrida volta-se para a crítica da metafísica e do seu logocentrismo imanente, o trabalho de Rancière procura perceber uma forma de compreensão das relações entre modos de ser, dizer e fazer —, tanto a desconstrução derridiana quanto a filosofia igualitária rancièriana defendem a existência suspensiva e espectral de uma espécie de saber específico, qual seja, a do erudito, do *scholar*, do filósofo-mestre embrutecedor, uma vez que “um *scholar* tradicional não acredita em fantasmas — nem em tudo a que se poderia chamar de espaço virtual da espectralidade” (Derrida, 1994, p. 27).

Os *scholars* não acreditam em espectros, nesses corpos incertos de existência mínima, pois, como salienta Derrida, eles creem que basta “ver” e “olhar”, isto é, seu conhecimento baseia-se na tradição do olhar e da visibilidade¹⁵, a qual “associa a questão da vista à do saber, e a do saber

¹⁵ Tradição cujo início podemos traçar na *Metafísica*, de Aristóteles. Diz o Estagirita no livro primeiro: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão. Com efeito, não só em vista da ação, mas mesmo sem ter nenhuma intenção de agir, nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais

à do saber-aprender e do saber-ensinar” (Derrida, 1999. p. 125) e fundamenta toda a tradição do conhecimento, ou de uma determinada espécie de conhecimento, cuja medula óssea não é outra senão a herança metafísica. Assim, segundo Derrida, o *scholar* acredita somente nas oposições constituintes da metafísica, como ser e não-ser, real e não-real, vivo e não-vivo, presença e não-presença, não havendo para além dessas senão “hipótese acadêmica, ficção teatral, literatura e especulação” (Derrida, 1994, p. 27).

Esse mesmo erudito, na sua posição de mestre sábio, é denunciado pela obra de Rancière, seja sob a forma da sintomatologia da exegese althusseriana, seja sob a forma da sociologia desmistificadora de Pierre Bourdieu, posições as quais, de acordo com Rancière, representam posturas de dominação, a perpetuação da “boa mentira” platônica que fundamenta a ordenação simbólica da boa e justa República, aquela cujas partes constituintes devem estar dispostas e mantidas em seu devido lugar, onde cada alma e cada corpo deve exercer somente o seu próprio papel de acordo com a virtude própria à sua posição. Assim, a figura do mestre/*scholar* opera a partir da lógica do próprio e da propriedade, não possuindo uma gramática que dê conta dos corpos suspensos e espectrais. É o caso, por exemplo, de John Searle, este *scholar* com o qual tanto Derrida quanto Rancière se depararam¹⁶, e cuja miopia enxerga somente a existência ou a não existência de propriedades que discerniriam o “ser” do objeto literário, não colocando em questão a ideia mesma de “propriedade”, excluindo, como bem diz Rancière, toda e qualquer “impropriedade própria: uma determinação que estaria nem dentro nem fora, que não seria nem uma propriedade da coisa nem um carácter do juízo sobre a coisa” (Rancière, 2014, p. 109). Há, desse modo,

conhecimentos do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas” (cf. Aristóteles, 2013, p. 04 (980a)).

¹⁶ Sobre a querela entre Derrida e Searle, cf. Derrida, 1990. Sobre as críticas de Rancière ao autor de *Expressão e Significado*, cf. Rancière, 2014 e Rancière, 2010.

uma espécie de existência recusada pelo mestre/*scholar*, uma figura, para falarmos com Derrida, indecível, cuja presença perturba uma determinada ordenação sensível, isto é, uma “partilha do sensível”¹⁷ específica, como afirma Rancière, a qual procura designar o “próprio” de cada corpo, assim como a sua posição e seu lugar determinados.

Contra a *ratio* embrutecedora que admite somente existências com propriedades determináveis, Rancière propõe um curto-circuito, o pensar uma existência suspensiva, isto é, a existência de seres sem corpo, de seres quase-existentes, os quais nos obrigam a experienciar o quase-outro, o inabitado e a desapropriação, e que instauram o dissenso e, conseqüentemente, a igualdade no seio da ordem consensual. Os espectros de Derrida, por seu turno, apesar de não se ligarem ao conceito de “desentendimento” de Rancière, não deixam de perturbar essa ordenação policial que fixa as existências em posições determinadas, pois suspendem, igualmente, toda a lógica do próprio, perturbando a boa ordem dos corpos e das palavras:

[...] [o espectro] é alguma coisa, justamente, e não se sabe precisamente se isto é, se isso existe, se isso responde por um nome e corresponde a uma essência. Não se *sabe*: não por ignorância, mas porque esse não-objeto, esse presente não presente, esse estar-aí de um ausente ou de um desaparecido não pertence mais ao saber. Pelo menos não mais ao que se acredita saber sob o nome de saber. Não se sabe se está vivo ou morto (Derrida, 1994, p. 21).

¹⁷ “Denomino partilha do sensível o sistema de evidências que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha” (Rancière, 2009. p. 15).

5 Um diálogo entre disseminação e subjetivação

Gostaríamos de concluir o presente escrito com algumas considerações a respeito do estatuto do espectral nos escritos de Derrida e de Rancière, buscando, com isso, lançar uma luz sobre os limites de contato entre os dois tipos propostos de aparições. Devido às aproximações possíveis com os espectros derridianos, poderíamos dizer que a existência suspensiva rancièriana, sem corpo próprio, não escapa ao empreendimento da desconstrução (Rancière, 2011, p. 12). Contudo, como bem destaca Renaud Pasquier, apesar das semelhanças, os espectros e as existências suspensivas “não pertencem à mesma espécie; eles respondem a duas fórmulas de invocação bem distintas: o ‘*mais de um*’ e o ‘*um-a-mais*’” (Pasquier, 2004, p. 81). Trata-se, portanto, de uma diferença entre disseminação e subjetivação:

Os espectros de Marx. Por que esse plural? Haveria mais de um? *Mais de um*, isso pode significar uma multidão, quando não massas, a hora ou a sociedade, ou então uma população qualquer de fantasmas com ou sem povo, tal comunidade com ou sem chefe. [...] Mais adiante, falaremos da *sociedade* ou do *comércio* dos espectros entre eles, pois sempre existe *mais de um* (Derrida, 1994, p. 17 e 23).

[...] o fim dos ‘espectros’ é o fim dos testemunhos [...]. Mais do que nunca, é necessário opor às fórmulas da consensualidade exclusiva a fórmula de uma comunidade que não contempla senão singulares dependentes da possibilidade infinita do *um-a-mais*. Defender esta possibilidade significa continuar a pensar com os espectros (Rancière, 2014, p. 121).

Uma distinção que é traçada pelo próprio Rancière, quando este recrimina o excesso de carne dos ectoplasmas derridianos, “resíduo de uma desubstancialização inacabada” (Pasquier, 2004, p. 82), propondo a figura mais radical e desencarnada de uma “existência inexistente”, como ele emprega em “Os enunciados do fim e do nada” (Rancière, 2017, p. 269 e ss). Ele a chama, igualmente, de ficção: “quando Derrida fala de

fantasmas, opondo-os ao binarismo de ‘eficácia’ e ‘idealidade’, prefiro falar de ficções — um termo que, a meu ver, desempenha o mesmo papel, mas nos impede de substancializar o papel de o ‘inexistente’ (Rancière, 2011, p. 13). Para Rancière, o inexistente é, antes de tudo, palavras, textos, narrativas e personagens: vida de papel, e não do espírito, a qual diz respeito a “um enquadramento poético de aparências específicas, em vez de uma fenomenologia do inaparente” (Rancière, 2011, p. 13). Ele concerne, portanto, à aparição de seres de palavras, de “sujeitos flutuantes que transtornam toda representação dos lugares e das parcelas” (Rancière, 2018, p. 103), que nada mais são do que processos efêmeros de subjetivação em que consistem tanto a democracia quanto a literatura.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. II. Trad. Giovanni Reale e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2013.
- AYMES, Marc. L’archive dans ses œuvres (Rancière, Derrida). In: *Labyrinthe*, n. 17, 2004.
- BADIOU, Alain. *Abrégé de Métapolitique*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Trad. Antônio Teixeira e Gilson Iannini. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- CHAMBERS, Samuel A. *The Lessons of Rancière*. New York: Oxford University Press, 2013.
- DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*. Paris: Galilée, 1990.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional*. Trad. de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Politiques de l’amitié*. Paris: Galilée, 1994.

- DERRIDA, Jacques. As pupilas da universidade. O princípio de razão e a ideia da universidade. In: *O olho da universidade*. Trad. de Ricardo Iuri Canko e Ignacio Antonio Neis. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Voyous*. Paris: Galillé, 2003.
- DERRIDA, Jacques; STIEGLER, Bernard. *Échographies de la télévision*. Entretiens filmes. Paris: Galilée / Institut national de l'audiovisuel (INA), 1996.
- DUBREUIL, Laurent. Pensées fantômes. In: *Labyrinthe*, n. 17, 2004.
- HOA, Jen Hui Bon. Ghosts, Fictions, and the Rule of Chance: Rancière on Derrida's Dissemination. In: *Mosaic: an interdisciplinary critical journal*, 52, n. 4, 2019.
- JAMES, Alison. Mute Speech. In: BRAY, Patrick M. *Understanding Rancière, Understanding Modernism*. London: Bloomsbury, 2017.
- KOLLIAS, Hector. Taking Sides: Jacques Rancière and Agonistic Literature. In: *Paragraph*, v. 30, n. 2, 2007.
- MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; PRADO, Marco Aurélio Máximo. *Diálogos e Dissidências: M. Foucault e J. Rancière*. Curitiba: Appris, 2018.
- MECCHIA, Giuseppina. Mute Speech: The Silence of Literature in Rancière's Aesthetic Paradigm. In: BRAY, Patrick M. *Understanding Rancière, Understanding Modernism*. London: Bloomsbury, 2017.
- MICHAUD, Yves. Rancière Jacques (1940-). In: *Encyclopædia Universalis*. Disponível em: <https://www.universalis.fr/encyclopedie/jacques-ranciere/>.
- NETO, Moysés Pinto. A estranha instituição da literatura no multiverso dos espectros. In: *ALEA*, v. 17, n. 1, 2015.
- PASQUIER, Renaud. Hantés? In: *Labyrinthe*, n. 17, 2004.
- PERICA, Ivana. The archipolitics of Jacques Rancière. In: *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy*, n. 1, 2019.
- RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários*. Arquivos do sonho operário. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- RANCIÈRE, Jacques. *Chroniques des temps consensuels*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

Existências suspensivas: a ideia de espectro e
espectralidade entre Jacques Derrida e Jacques Rancière

RANCIÈRE, Jacques. Does democracy mean something. In: *Adieu Derrida*. Ed. Costas Douzinas. London: Palgrave Macmillan, 2007.

RANCIÈRE, Jacques. *O inconsciente estético*. Trad. de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. *La parole muette*: essai sur les contradictions de la littérature. Paris: Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. Sur la théorie de l'idéologie: politique d'Althusser. In: *La leçon d'Althusser*. Paris: La fabrique éditions, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. Thinking of dissensus. In: *Reading Rancière*. Ed. Paul Bowman and Richard Stamp. London/New York: Continuum Books, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. *Mallarmé*. La politique de la sirene. Paris: Fayard, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. *Nas margens do político*. Trad. Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *Os nomes da história*: ensaio de poética do saber. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da escrita*. Trad. Raquel Ramalhete, Laís Eleonora Vilanova, Ligia Vassalo e Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora 34, 2017.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*: política e filosofia. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 2018.

RANCIÈRE, Jacques; PANAGIA, Davide. Dissenting Words: A conversation with Jacques Rancière. In: *Diacritics*, v. 30, n. 2, 2000.

SHAKESPEARE, William. The Tragical History of Hamlet, Prince of Denmark (Q2). In: *The Arden Shakespeare Third Series Complete Works*. London/New York: Bloomsbury, 2021.

SHAKESPEARE, William. *A Tragédia de Hamlet, Príncipe de Dinamarca*. Trad. Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

SILVA, Renan Ferreira da. *Jacques Rancière e a revolução silenciosa da literatura*. São Paulo: Dialética, 2022.

Uma tempestade na Bastilha ou uma revolução do cor(p)o: ensaio a partir de *Les Indes Galantes* (2021)

Renata Noyama¹ & Samon Noyama²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.32>

O texto que escrevemos abaixo é feito ao estilo de uma reação ao documentário *Les Indes Galantes* (2021), dirigido por Philippe Béziat, que registra o processo de criação da montagem da peça homônima durante o ano de 2019. Não se trata de um artigo científico, não desenvolvemos aqui uma tese. Não há necessário comprometimento especulativo, tampouco pretensão de construir uma crítica cinematográfica respaldada no seu campo de estudo. O texto se aproxima de um *react*, de uma manifestação nossa registrada com as imprecisões características de um manifesto, carregada pelas paixões despertadas pelo turbilhão que é o espetáculo e pela permeabilidade que o documentário constrói para o deleite e imersão dos espectadores. O expediente da história da filosofia, quando vier, atende mais a um desejo de construir esses diálogos do que indicar referências, achatando as percepções e os sentimentos manifestos a qualquer autora, autor ou obra que se fizer presente.

¹ Renata Noyama é bailarina, doutora em Filosofia (UFRJ), doutoranda em Artes Cênicas (UNIRIO) e professora no Curso de Bacharelado em Dança da UNESPAR.

² Samon Noyama é doutor em filosofia (UFRJ), professor de Filosofia na UFABC e no Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO).

23 de agosto de 1735 e 27 de setembro de 2019: Como estas duas datas podem se interconectar? Na primeira, a estreia de *Les Indes Galantes*, ópera-ballet de Jean-Phillipe Rameau, com libreto de Louis Fuzelier, no Théâtre du Palais-Royal. Rameau foi um reconhecido compositor francês, muito identificado com o período do barroco-rococó, autor de duas obras de referência no campo da teoria musical: o *Tratado de harmonia*, em 1722, e o *Novo sistema da música teórica*, na mesma década, em 1724. Podemos dizer que sua produção teórica antecipa, de certa forma, suas criações para os palcos. Depois de algumas composições para comédias, realizou algumas tragédias líricas, e, finalmente, estreou a criação do que considerava um gênero mais leve, a chamada ópera-balé, *Les Indes Galantes*. Esta década parece ter sido muito produtiva e com recepção generosa pelo público, tendo sucesso também em mais duas tragédias líricas e outra ópera-balé, praticamente encerrando, nesse ciclo, seu período criativo.

A segunda, a estreia de uma releitura da mesma peça, levada a cabo por três geniais artistas: o diretor Clément Cógitore, artista e cineasta francês, a coreógrafa Bintou Dembele, bailarina e coreógrafa, francesa de origem senegalesa, reconhecida como uma das pioneiras no hip hop na França e diretora artística da companhia Rualité, desde 2002, e o maestro Leonardo García Alarcón, maestro argentino especializado em música barroca, no palco do *Ópera Bastille*, na comemoração dos 350 anos do *Ópera Nacional de Paris*.

O que significa a Ópera de Paris receber um trabalho desses, e mais que isso, o que significa o fato de que por doze noites seguidas, todos os setores do teatro a ovacionarem de pé? O documentário de Béziat registra uma recepção mais que calorosa, até um pouco surpresa, com a grandeza e a potência do espetáculo. Isso é observável nas imagens da plateia e nos breves comentários inseridos no documentário. Mas e nós,

Uma tempestade na Bastilha ou uma revolução
do cor(p)o: ensaio a partir de *Les Indes Galantes* (2021)

que vemos o filme e tentamos reconstituir essa experiência extraordinária, o que podemos dizer sobre ambos, filme e espetáculo? Sobretudo nós, brasileiras(os), que assistimos em nosso país a insurgência de temas e questões atravessadas por um olhar crítico em relação à matriz colonizada de nosso pensamento acadêmico, o que podemos dizer? Há momentos no filme que invocam e exigem, mesmo sem que isso tenha sido deliberado, uma desconstrução de nosso histórico pouco crítico em relação à tradição da filosofia europeia e, sobretudo, com o valor historicamente atribuído às nossas manifestações da cultura popular, de nossos becos, ruelas e periferias.

O turbilhão criado pelas bailarinas e bailarinos, sob a orientação sensível e voraz de Dembele, Cógitore e Alarcón sugere um novo sentido para o lugar da grande revolução moderna. A coreógrafa declara a importância de sua crença de que o próprio corpo, a dança e o gesto são políticos, de forma que ocupar aquele espaço era o que havia de político na obra, e isso era forte o suficiente³. Havia improviso no palco do Opera. Havia Freestyle. Havia, mais que tudo, a presença daqueles que nunca poderiam estar presentes, e não apenas: havia um modo de presença, uma forma de reocupar o espaço e o tempo destes quase 300 anos entre uma data e outra, espaço e tempo que a Europa violentamente lhes roubou. Assistimos a uma retomada de pertencimento realizada em forma de dança, e incrivelmente potente. O que na versão original da ópera-balletera exotismo, apropriação cultural, se tornou uma reapropriação dos temas por aqueles que realmente tinham direito a fazê-lo. A peça é um terremoto que atinge os preceitos iluministas de nosso pensamento majoritariamente eurocentrado. Há um solavanco em suas fundações e fundamentos, um deslocar de instituições, uma reviravolta na atribuição de valores e uma quebra das hierarquias sociais

³ Fragmento retirado de entrevista dada por Bintou Dembele e Clement Cógitore a Jeremie Rousseau para o programa *Rencontre avec les Artistes*, produzido pela Ópera de Paris, acessado em: 17 out. 2023, disponível em: www.youtube.com/watch?v=bA_opgv98kl&t=1357s

e dos lugares de privilégio. Trata-se de uma retomada simbólica da Bastilha.

A Bastilha é o marco revolucionário definitivo do mundo moderno, e aqui a palavra revolucionário diz apenas de uma vitória contada pelo viés dos vencedores. Por um lado, os marcos definitivos da modernidade europeia, da filosofia aos costumes, não somente foram alavancados com a Revolução Francesa, mas as concepções de sujeito, de marco civilizatório, de verdade e justiça são assentadas na esteira dessa revolução, inspiram outras regiões na Europa e transbordam nas colônias europeias como se a todas elas interessasse, como se pureza e lucidez fossem. Na tomada da Bastilha se impõe a verdade europeia e seus valores, o pensamento burguês que se fez colonizador, as bases para a assimilação completa do sistema capitalista ou do capitalismo tardio e todas as formulações filosóficas que justificaram as atrocidades da colonização perpetrada pelos europeus, via de regra, sob a defesa de um processo civilizador.

A falta de ar que se sente com o gesto das Panteras Negras que marca o final da peça, e que precede o desmoronamento do mundo conhecido em forma de palmas e gritos da plateia, por mais breve que seja, significa uma suspensão no ar e uma visão nítida de toda a desumanidade com a qual não poderíamos mais conviver, mas convivemos. Somos obrigadas/os a olhar para isto e o assombro se impõe. Ainda que por um segundo, ele se impõe, e este segundo não deve ser desconsiderado. Ainda olhamos pelo viés dos vencedores, descendentes deles que somos, ao assistir a esta re-humanização e retomada de direitos de forma dançada. A reação efusiva mistura perplexidade e sentimento de justiça. Mais de meio milênio condensado em um gesto só, mas de quem parece ter consciência de que não se está mais isolado.

Sim, trata-se de diálogo. Alguns podem dizer que se trata de um diálogo superficial, no sentido de que mesmo toda a potência do dito não

Uma tempestade na Bastilha ou uma revolução
do cor(p)o: ensaio a partir de *Les Indes Galantes* (2021)

fere o cerne do sistema produtivo que ampara a própria peça: o Teatro, Paris ainda como um dos grandes centros de produção de cultura na Europa. Ao deixar aquelas fileiras, a ordem segue, obviamente, a mesma. Mas o eco desta extraordinária demolição ressoa por todos os cantos, em função da recepção do trabalho e da divulgação do documentário *Les Indes Galantes*, dirigido por Béziat filmado durante os ensaios e apresentações. O diálogo serve justamente para expor as contradições e abrir, talvez, mínimas frestas pelas quais irrompe toda a justa insatisfação capaz de transformar estruturas sociais, mesmo que muito mais lentamente do que precisamos e gostaríamos.

Os iluministas e demais filósofos racionalistas que os antecederam eram defensores da ideia de que a lógica deveria se impor à vida, ao corpo, às sensações, e, não menos importante, também à arte. Em resposta a estes, que marcaram a época de Rameau, Cógitore, Dembele e Alarcón oferecem o diálogo impossível e contraditório entre épocas, entre estilos musicais e de dança, e entre formas de fazer arte. No impossível, a música barroca e os estilos de danças urbanas extremamente atuais, ligados em sua origem à história do funk e muito atrelados às vivências das comunidades negras e lgbtqia+ atingem uma harmonia tão inequívoca quanto impensada.

Vale comentar a concepção que o maestro argentino Leonardo García Alarcón tem da possibilidade de atualização da música clássica. Em entrevista⁴ para o canal da Ópera de Paris no Youtube Alarcón declara que é preciso ser humilde para reconhecer que a música, mesmo erudita, é uma arte viva, e mesmo não sendo muito confortável, é necessário aceitar certas escolhas. O maestro comenta ainda que, sendo a primeira vez que uma ópera barroca seria tocada neste auditório, ele não sabia como seria realmente sua sonoridade, ainda mais diante de tantos

⁴ Fragmento retirado de entrevista dada por Leonardo Alarcón ao canal da Ópera de Paris no Youtube, acessado em: 17 out. 2023, disponível em: www.youtube.com/watch?v=O4KFuFVenWc

desafios. Mas, para ele, há pontos de encontro entre a experiência de 1735 e a de hoje.

Conta Alarcón que na época de Rameau, a orquestração foi feita com muitos instrumentos, e as críticas contemporâneas dão conta de que o público ficava quase surdo e estranhava tamanha intensidade. Ele afirma ainda que o barroco na música foi um laboratório de emoções muito puras, um espaço onde elas se mesclavam e intercambiavam o tempo todo, de modo que ele enxergou esta possibilidade de atualização de Rameau com mais naturalidade do que seria o esperado. E é possível compreender muito facilmente a diferença entre a orquestração definida por ele, a densidade e intensidade que nos oferece, comparando-a com tantas outras versões que podem variar desde as mais clássicas até outras releituras feitas no século XX e XXI, como a assinada por Sidi Larbi Cherkaoui para a *Bayerische Staatsoper* em 2016 com regência de Ivor Bolton⁵ ou a versão da Ópera de Paris em 2004, cuja direção musical e regência são de William Christie⁶. Alarcón certamente se permite uma liberdade maior em vista da importância do que estava em jogo, que é, sem dúvidas, o diálogo mais inadiável de nossos tempos.

Neste inimaginável, as danças que dialogam com Rameau são as danças urbanas contemporâneas, em variados estilos, e a primeira coisa para a qual devemos atentar é o fato primordial de que não são danças pensadas para a cena, muito embora o mundo espetacularizado em que estamos inseridos hoje nos permita pensar a dança feita na rua e transmitida nas redes e canais de comunicação em geral, sejam também influenciadas pela ideia de cena. Mas, ainda assim, se afastam em absoluto da ideia de representação atrelada ao drama burguês. E aqui vale lembrar o quanto o conceito de representação é significativo para a compreensão das artes, suas regras e seus efeitos, bem como sua relação

⁵ Disponível em: www.youtube.com/watch?v=qE-RGqOGb_4, acessado em: 17 out. 2023.

⁶ Disponível em: www.youtube.com/watch?v=TSvwxscsG5w&t=10674s, acessado em: 17 out. de 2023.

Uma tempestade na Bastilha ou uma revolução
do cor(p)o: ensaio a partir de *Les Indes Galantes* (2021)

muitas vezes de subordinação ao conhecimento ou à política na visão europeia e ocidental.

Os dançarinos neste palco não são personagens no sentido clássico. A proposta de *Les Indes Galantes* foi a de colocar pessoas, com aquelas histórias, com aqueles corpos que carregavam aquelas danças, para colidir com a cultura clássica representada pela música e pelo próprio espaço que ocupavam, no centro da cultura europeia, e, fato principal: como protagonistas. Essa inversão nos leva a recuperar, mais uma vez, a analogia do terremoto: não é pouca coisa fazer tremer essa representatividade e a própria solidez da representação, seja nas artes em geral e, talvez, mais ainda, na dança.

Protagonismo negro, que significa, nas palavras de Dembele, a *marronage*, ou seja, a forma de dançar onde o corpo negro, seus saberes de resistência, se atualizam. Trata-se do “grito do corpo”, segundo a coreógrafa⁷. A *marronage* é, portanto, uma forma de aquilombamento, palavra que traz Conceição Evaristo em seu poema *É tempo de nos aquilombar*. E ela nos lembra do mais importante: É tempo de formar novos quilombos, / em qualquer lugar que estejamos, /e que venham os dias futuros, salve 2021, / a mística quilombola persiste afirmando:/ “a liberdade é uma luta constante” (Evaristo, 2022).

Este grito do corpo se dá em danças como o *breaking*, o *locking*, o *popping*, o *voguing*, o *waacking*, e o *krump*, este último com um espaço especial no final, enquanto batalha. Há nelas diferenças e especificidades que, para sermos honestos, não temos condições de delimitar aqui com a profundidade que o assunto merece. Contudo, breves observações delineiam algumas características que permitem tangenciar que grito do corpo é esse, como ele se estabelece no espetáculo, como reivindica outro

⁷ Fragmento retirado de entrevista dada por Bintou Dembele e Clement Cógitore a Jeremie Rousseau para o programa *Rencontre avec les Artistes*, produzido pela Ópera de Paris, acessado em: 17 out. 2023, disponível em: www.youtube.com/watch?v=bA_opgv98kI&t=1357s

lugar e valor para a dança e o corpo, e como pode reverberar nos espectadores do documentário.

O *breaking* se caracteriza pelos muitos giros, torções, movimentos de chão, e os muito lembrados giros sobre a cabeça. O *locking* tem movimentos de “travamento”, pausas fortes que travam o corpo e contrastam com a fluidez e rapidez com que se dança. Este estilo influenciou o *popping*, que tem movimentos mais robóticos, criando certo ilusionismo, e com “estouros” no movimento. Já o *voguing* leva o nome da revista *Vogue* porque está atrelado à ideia de poses, com movimentos intensos de braços e mãos e muitos agachamentos. O *waacking* poderia ser visto como uma junção dos dois anteriores, e estas três danças estão mais marcadas com a identidade da comunidade lgbtqia+. O *krump* consiste numa dança em que a agressividade aparece de forma mais clara, com a simulação de lutas reais, movimentos de em socos e pontapés no ar aliados a giros, saltos e expressões de dor no rosto dos participantes. Todas estas danças têm a potência de expressar por si mesmas a tensão da violência da qual emergiram, porque de fato assim emergiram nas ruas das grandes cidades e nas vivências das comunidades mais excluídas do espaço urbano. Não há o que representar, no sentido de encenação. Muito mais forte é o que cada uma delas já diz exatamente pelo que é.

O espaço urbano é posto em cena na figura de um vulcão, imagem que remete à tensão que todos nós carregamos no corpo a partir do modo de vida dentro do capitalismo tardio do nosso século, mas que afeta muito mais os corpos aos quais qualquer vantagem possível dentro deste sistema é negada. Estes corpos também são o vulcão. E a coreógrafa Bintou Dembele explica que a proposta da obra não é a de representação dos personagens criados por Rameau e Fuzelier, mas que aqueles corpos, com a história que carregam, tragam as questões da obra, dialogando

Uma tempestade na Bastilha ou uma revolução
do cor(p)o: ensaio a partir de Les Indes Galantes (2021)

com o passado e o presente colonialistas, explicitando os seus horrores e contradições⁸.

E há muitos aspectos importantes nesta ideia de que há presença no lugar de representação. O processo de criação, compartilhado com bailarinas e bailarinos, permitiu momentos de improviso e a criação de solos próprios. Dembele comenta em entrevista⁹ que procurou criar um ambiente acolhedor, evitando vocabulários próprios da *Ópera de Paris* (como corpo de baile, por exemplo) e estabelecendo times em função de especificidades e não em função de quaisquer juízos de valor. Os vídeos gravados pessoalmente por bailarinas e bailarinos para suas redes sociais, em que retratavam suas presenças no *Teatro Ópera Bastille* no dia a dia dos ensaios nos permitem ver que as intrínsecas contradições que ressaltamos neste trabalho estavam longe de estar somente no palco. A presença aqui significa a presença mesmo das mazelas do colonialismo, literalmente em carne e osso. E trazem também alegria, força e coragem. Há muito o que ser dito, sobretudo, questionando e desequilibrando o privilégio consagrado na história ocidental do espírito sobre o corpo, da razão sobre a sensibilidade, da linguagem verbal sobre a linguagem corpo. É uma revolução em forma e conteúdo; é discutir também a quem cabe ser um(a) revolucionário (a).

Com relação a essa última reversão, vale à pena lembrar as palavras de Luiz Rufino, em *Vence-demanda* (2021, p. 5), quando ele diz que precisamos pensar a educação, nossa formação geral, aquela que os alemães chamam de *Bildung*, como sendo “fundamento assentado no corpo, na palavra, na memória e nos atos. Balaio de experiências trançado em afeto, caos, cisma, conflito, beleza, jogo, peleja e festa”. É importante

⁸ Fragmento retirado de entrevista dada por Bintou Dembele e Clement Cógitore a Jeremie Rousseau para o programa *Rencontre avec les Artistes*, produzido pela Ópera de Paris, acessado em: 17 out. 2023, disponível em: www.youtube.com/watch?v=bA_opgv98kl&t=1357s

⁹ Fragmento retirado de entrevista dada por Bintou Dembele ao canal *France Culture*, acessado em: 17 out. 2023, disponível em: www.youtube.com/watch?v=lzgec5ECljM&t=491s

trazer aqui essa passagem de Rufino justamente porque um fundamento assentado no corpo é radicalmente diferente de um fundamento assentado na racionalidade. E nossa travessia em direção à liberdade e à alegria exige que essa reversão seja inegociável.

Mesmo em 1735, na versão original de Rameau, *Eros* já havia “desistido da Europa”. A obra nos oferece, em uma forma que talvez hoje entendamos como exótica ou até cômica, uma desconfiança com relação aos europeus. Ao ver como Eros em muitas de suas dimensões é retratado por Rameau, mais uma camada da visceral peça de Eurípides, *As bacantes*, torna-se presente: parece que, assim como os gregos não dispunham de expediente algum, nem espiritual nem material, para assimilar a presença de Dioniso, os europeus os repetiam com relação a *Eros*. A Europa não era (talvez ainda não seja) favorável a *Eros* e ele prefere buscar sociedades não-europeias onde pudesse ser mais bem recebido, cultuado, admirado, consumido. Os desdobramentos da rejeição de Dioniso por ignorância, por desconhecimento ou por medo e preconceito talvez tenha disso absorvido pela visão de mundo europeia. Aqui poderíamos talvez, mesmo que brevemente, nos juntar ao filósofo germano-coreano Byung-Chul Han, fazendo coro à sua desconfiança de que o desenvolvimento de uma visão de mundo da modernidade com ela ocorreu na Europa contribuiu decisivamente para essa derrocada da participação de Eros em nossas vidas, como ele sugere no ensaio *Agonia de Eros*.

Por mais extravagante que fosse a proposta de retratar este Outro, não-europeu, a obra os apresenta como muito mais generosos e capazes de gestos de renúncia que permitem que o amor realmente triunfe. Este espírito é traduzido pelo trio Dembele-Cogitore-Alarcón com muito mais força quando os ditos “selvagens” de nossos tempos são corpos reais, violentados de forma real, e ainda assim, em busca de uma existência em que também o amor seja possível.

Uma tempestade na Bastilha ou uma revolução
do cor(p)o: ensaio a partir de *Les Indes Galantes* (2021)

Dessa maneira, a obra efetiva na prática a descolonização da dança a respeito da qual tanto teorizamos. Ela é capaz de reapropriar-se dos imaginários e de alguma forma contaminar este mundo, permitindo que os sujeitos que por gerações foram aviltados pelo processo de colonização possam agora definir-se por si mesmos. Dembele sintetiza¹⁰ esse processo em poucas palavras: a *marronage* diz respeito a continuar a se mover apesar de. Apesar de tantas coisas indizíveis, o povo negro se move, e sua ancestralidade se reatualiza em corpo. Ninguém melhor que Nego Bispo para defini-lo:

Fogo!... Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.
Fogo! Queimaram Canudos,
Fogo! Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher..
E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades que os vão cansar se continuarem queimando.
Porque mesmo que queimem a escrita, não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos, não queimarão os significados.
Mesmo queimando nosso povo, não queimarão a ancestralidade
(Santos, 2015, p. 46).

Referências

Beziat, Phillippe (Dir.). *Les Indes Galantes*. 1h 48m. França, 2021.

Eurípides. *Ifigênia em Áulis / As Fenícias / As bacantes*. RJ: Zahar, 2005.

Evaristo, Conceição. *Tempo de nos aquilombar*. Disponível em:
www.xapuri.info/cultura/tempo-de-nos-aquilombar/. Acesso em: 12 mai. 2022

Han, Byung-Chul. *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder, 2014.

¹⁰ Fragmento retirado de entrevista dada por Bintou Dembele e Clement Cógitore a Jeremie Rousseau para o programa *Rencontre avec les Artistes*, produzido pela Ópera de Paris, acessado em: 17 out. 2023, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=bA_opgv98kI&t=1357s

Ensaio de Alteridade e Desconstrução

Rufino, Luiz. *Vence-demanda*. RJ: Mórula, 2021.

Santos, Antônio Bispo. *Colonização, quilombos, modos e significados*. Brasília: UNB, 2015.

Ritmo como Forma¹

Vincent Barletta²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.97.33>

1 Introdução

No segundo capítulo do livro de Jonas, como todos sabem, o profeta homônimo se encontra preso dentro da barriga de um grande peixe. Dentro do peixe, Jonas supera seu medo da morte o suficiente para oferecer um louvor a Deus. Ao final da oração, ele narra: “As águas me envolveram até o pescoço, no abismo cercou-me, e a alga enrolou-se em volta de minha cabeça. Eu descí até as encostas das montanhas, a terra que me trancara para sempre em suas grades. Mas tu fizeste subir da fossa a minha vida, Yahweh, meu Deus” (Jonas 2:6-7). Deixando de lado o amplo peso discursivo e cultural da descrição de Jonas, vale ressaltar uma frase enganosamente simples perto do fim da passagem citada: “Eu descí até as encostas das montanhas” ou *l-kitsvi harim yaradti* no original. O verso em hebraico começa com uma preposição (*l-kitsvi*) que inclui a forma plural do substantivo hebraico *ketsev*. O que a palavra *ketsev* significa? No hebraico moderno, significa mais frequentemente “ritmo” ou “tempo rítmico”. No entanto, seu significado no hebraico bíblico sugeria aparentemente algo bem diferente.

Derivado da raiz verbal *k-ts-v* (“cortar”, “picar” ou “compartilhar”), o substantivo *ketsev* originalmente significa “corte” (no

¹ Tradução de Helena Azevedo Paulo de Almeida. Texto original: *Rhythm as form*. Dibur Literary Journal. Issue 2, Spring 2016. Revisão de Marcelo de Mello Rangel.

² Universidade de Stanford.

sentido de um corte de carne), “forma,” ou “extremidade”³. Em 1 Reis 6:24-25, por exemplo, encontramos uma descrição de duas estátuas de querubins localizadas no santuário do Templo de Salomão: “Uma asa do querubim tinha cinco côvados (3,3 metros) e a outra asa também tinha cinco côvados, ou seja, de uma extremidade à outra das asas havia a distância de dez côvados (6,6 metros); ambos os querubins tinham a mesma dimensão e o mesmo formato”. No hebraico, a frase traduzida como “a mesma dimensão e o mesmo formato” é *middah achat v’ketsev echad*. Assim, no sentido literal, ambas as estátuas eram do mesmo tamanho e formato, e é o substantivo *ketsev* que é usado para expressar moldagem e forma. Novamente, em 1 Reis 7:37, encontramos a descrição das bases para as dez pias de metal localizadas no palácio de Salomão: “Assim fez as dez bases: todas fundidas da mesma maneira e do mesmo tamanho” (*kazot asah et eser ha-mkonot; mutsak echad, middah achat, ketsev echad l-kullahnah*). Nessa passagem encontramos novamente *ketsev* significando a forma física, o molde, ou os limites de um objeto.

Nessas passagens, a forma nominal de *k-ts-v* sugere fortemente o resultado de um ato de cortar ou o lugar onde um corte em particular é feito. No caso das montanhas de Jonas, ele está descrevendo, podemos dizer, sua queda até o ponto mais baixo da Terra, até a fossa mais profunda onde as montanhas altas têm suas origens escuras e aquosas. Claro, isso é também um tropo geológico para a ignominiosa descida de Jonas e subsequente ascensão, para que ele próprio contemple novamente o santo templo de Deus; no entanto, o que se ressalta aqui é o sentido mais amplo que podemos escavar do substantivo *ketsev*. Voltando ao uso de *ketsev* em relação ao querubim no Templo de Salomão, encontramos uma súbita mudança metafórica da noção cotidiana de *ketsev* enquanto “limite” ou “corte” para sua aplicação na esfera estética. Nesse sentido, *ketsev* poderia significar tanto o limite

³ No aramaico da Galileia, *ktsv* também significava “cortar”, enquanto no árabe o mesmo significado era associado ao verbo *qadhaba* (cf. Brown, 1906, p. 891).

demarcado da matéria e o molde ou forma de um objeto quanto de uma obra de arte.

No Talmude, *ketsev* significa de uma maneira mais geral “molde”, “forma” ou “extremidade”; no entanto, a palavra também assume um sentido metafórico adicional de “lei” ou “decisão”, dando o sentido de pergunta ou questão que foi decidida, ou “dada forma” (Jastrow, 1926, p. 1404). No Talmude de Jerusalém, por exemplo, encontramos a frase *halachot ktsuvot*, que significa “questões de lei decididas”. A alteração aqui, ao menos no que diz respeito à antiga erudição judaica, aparentemente vem de sua origem no uso de *ketsev* para descrever objetos materiais (coisas que podem ser cortadas ou delimitadas) que podem ter sido modificados com base em questões imateriais (decisões, perguntas e ideias). O que permanece constante nessa mudança, no entanto, é que *ketsev* continua a se referir à forma de alguma coisa, mesmo que essa “coisa” signifique uma escultura de pedra, comida ou uma lei.

Durante o período moderno, ocorreu uma mudança dramática no alcance semântico de *ketsev*. *Ketsev* passou a significar mais comumente “ritmo” ou “cadência”. Se o significado antigo girava em torno da matéria (e seus limites), o termo moderno reflete um compromisso maior com a ordem do tempo e da temporalidade. Em outras palavras, enquanto *ketsev* se referia previamente à forma de objetos no mundo, a partir da modernidade passou a se referir primariamente à forma ou “corte” do tempo. Agora repartido em unidades, o próprio tempo se torna um tipo de *halachah ktsuvah*, mais uma “matéria (medida e) estabelecida”, do que uma abertura; e em sentido diacrônico, essa extensão metafórica da forma material parece ter arrancado o próprio aspecto da materialidade que, por sua vez, é o centro do termo original. Ou ainda, podemos perguntar, será que a antiga conexão com a materialidade e a forma permaneceu? Colocado de outro modo, existe, no hebraico, um aspecto material ou mesmo morfológico para o nosso

entendimento de ritmo? Será que existe algum pedaço das montanhas de Jonas — seus limites submersos — que se enquadra em nossa fala moderna sobre o tempo, cadência e velocidade?

A trajetória histórica da palavra *ketsev* é muito complexa; de fato, o significado relacionado a ritmo se daria apenas no século XIX e, especialmente, através de uma relação consciente entre os poetas de língua hebraica com a literatura ocidental. Não obstante, pode-se concluir que no hebreu bíblico havia certa concordância semântica entre *ketsev* e *ruthmós*, o substantivo no grego antigo que, por sua vez, é fonte do termo “ritmo” (assim como o termo hebraico moderno *ritmus*, uma alternativa a *ketsev*). No caso do grego clássico, temos mais informações para serem trabalhadas do que em relação ao hebraico bíblico e, assim, somos capazes de rastrear melhor a evolução de *ruthmós* desde o século VI A.C.

O uso mais antigo do conceito grego de *ruthmós* pertence ao poeta arcaico Arquíloco (ca. 712-648 A.C.), quem delimita o conceito enquanto um princípio ético relacionado à moderação. O conceito aparece em um fragmento poético no qual o poeta, apresentado como um soldado, lembra de agir de maneira moderada. Ele escreve:

Minha Alma, minha Alma, perturbada pelas tristezas inconsoláveis,
Agente, resista, encare frente a frente os muitos adversários que se precipitam sobre você,
agora desse e daquele lado, perdurando todo o conflito tão perto,
nunca hesitante; e caso vitorioso, não exulte-se abertamente,
ou, derrotado, não se jogue a uma pilha de lamentações em casa,
mas encante-se junto a coisas que são encantadoras e, em duros tempos,
lamente-se
não excessivamente — aprecie o ritmo que controla a vida dos homens
(Gerber, 1999, p. 167).

A última linha desse fragmento, *ginôske d’oïos rusmòs anthrôpous éxei*, verso que se traduz como “aprecie o ritmo que controla a vida dos homens”, é um comando, uma ordem para aceitar a

desposseção e passividade. O verbo grego *gignôskô*, um verbo relativamente comum que significa “vir a conhecer” ou “perceber” e está conectado ao substantivo *gnosis* (conceito que viria a ter um significado espiritual mais profundo na cristandade primitiva), opera aqui enquanto um comando para agir. Ao mesmo tempo, a ação tem uma reviravolta sobre o narrador e seu público, e constitui um comando paradoxal no sentido de que exige menos a ação do que a passividade perante uma força (ritmo) externa e interior, retendo-nos arduamente. Nessa frase também é importante a combinação do pronome relativo e partícula *d’oïos*, que por sua vez modifica subitamente a ordem de “perceber” o caráter ou tipo de ritmo que nos detém (*antrôpous éxei*). A tentação é de ler isto como uma afirmação proto-maquievélica sobre a fortuna; no entanto, Arquíloco está falando de algo muito mais profundo e imediato do que as oscilações dos eventos políticos. Colocado de maneira simples, ele não está estimulando a si mesmo (ou sua plateia) a compreender as forças externas que criam o horizonte de suas possibilidades políticas; está falando de uma força — ao mesmo tempo externa e interna aos seres humanos — que nos detém, nos forma e nos inclina em direção à moderação ética. Seu comando é que se venha a conhecer o princípio ou força que nos dá forma e ordena a vida. É por essa razão — a presença dessa força e de seu poder sobre nós — que deveríamos responder de maneira comedida às muitas oscilações da fortuna. Assim como Pierre Sauvanet defende, o que está em jogo aqui não é “uma questão do ritmo no sentido humano de ‘destino’ mas sim um tipo de discurso pessoal focado na ética” (Sauvanet, 1999, p. 13). Desse modo, a principal preocupação de Arquíloco é com a nossa resposta à força *a priori* que o ritmo exerce. Trata-se de uma afirmação metafísica tanto quanto uma indicação ética.

Se a primeira teorização conhecida de ritmo na literatura grega reside na interseção da poesia com a ética, o conceito encontraria sua expressão talvez mais icônica na valorização de uma cena inumana de

tortura. Ocorre no *Prometeu Acorrentado* de Ésquilo, e se desenvolve ao redor da curta, porém evocativa, descrição da punição injusta do titã Prometeu pelas mãos do recém coroado Zeus.

A história de Prometeu se inicia mais ou menos quando ele oferece apoio tácito aos deuses Olímpicos durante a guerra parricida contra os titãs. Após ganhar o violento conflito, Zeus reivindica o trono que havia sido de seu pai Cronos, e os deuses Olímpicos começam a assumir o controle: Afrodite, nascida da espuma do mar e da genitália amputada de Urano (a ascensão de Cronos ao trono divino não foi menos corrupta do que a de Zeus), começa por reinar sobre o amor, a beleza e o prazer; seu marido, Hefesto, toma o controle sobre a forja e o fogo; Ares torna-se o deus da guerra; Posídon toma o controle dos mares. Através de uma artimanha engenhosa à custa de Zeus, Prometeu demonstra sua lealdade aos homens, os quais ele mesmo, de acordo com algumas versões do mito, tinha criado a partir do barro (a primeira mulher, Pandora, surgiria mais tarde de um lote diferente, criado por Hefesto). Zeus retalia, privando a humanidade do dom do fogo e Prometeu, em contrapartida, o devolve aos homens. Como o conflito aumenta cada vez mais, Zeus ordena que Hefesto aprisione Prometeu em correntes que, por sua vez, estão presas a uma rocha enorme, na qual uma águia gigante comeria seu fígado que se regeneraria eternamente. Prometeu é eventualmente libertado por meio de seu dom profético, com a ajuda do sacrifício de um centauro, assim como pela força e heroísmo de Hércules. Mas a história que a maioria de nós leu e, não obstante, a história registrada na peça de Ésquilo, termina com o eterno sofrimento de Prometeu que permanece em seu cativeiro injusto, contestando e abjurando em voz alta para todos que quisessem ouvir.

Deixando de lado o final irresolúvel da peça, a cena que mais interessa a uma análise do ritmo ocorre relativamente cedo, próxima ao verso 240; nela, um Prometeu já acorrentado reconta, para um coro

composto de ninfas, os eventos que levaram ao seu aprisionamento, antes de terminar com uma breve, porém densa, descrição do seu estado:

Ai de mim! Doloroso será para mim, contá-lo, mas não menos doloroso silenciar; tudo agrava a minha angústia. [...] Logo que (Zeus) se instalou no trono de seu pai, distribuindo por todos os deuses honras e recompensas, ele tratou de fortificar seu império. Quanto aos mortais, porém, não só lhes recusou qualquer de seus dons, mas pensou em aniquilá-los, criando em seu lugar uma raça nova. Ninguém se opôs a tal projeto, exceto eu. Eu, tão somente, impedi que destruídos pelo raio, eles fossem povoar o Hades. Eis a causa dos rigores que me oprimem, desse suplício doloroso, cuja simples vista causa pavor. Porque me apiedei dos mortais, ninguém tem pena de mim! No entanto, tratado sem piedade eu sirvo de eterna censura à prepotência de Zeus (Aeschylus, 2008, p. 469-471).

A passagem é densa e comovente, e a primeira frase de Prometeu é particularmente tocante — uma afirmação metadiscursiva focada propriamente no ato de contar sua história: *algèinà mén moi kai légein estìn táde, / álgos de sigân, pantaxê de dúspotma* (Doloroso será para mim, contá-lo, mas não menos doloroso silenciar; tudo agrava a minha angústia). Acompanhando Michel Serres, podemos ler essa passagem como uma expressão linguística focada em *ruthmós*, como uma interrupção da fruição verbal (ou racional), como uma reversão momentânea do irreversível (Serres, 2000, p. 154), uma restrição ou interrupção fundamental que torna o narrador (o titã Prometeu, nesse caso) *paciente*, confinado e silenciado (temporariamente) pelo que Arquíloco havia descrito como “o ritmo que controla a vida dos homens”.

Em geral, a tradução em prosa inglesa do original grego feita por Alan H. Sommerstein consegue transmitir aos seus leitores a lamentável situação de Prometeu e a amargura de suas acusações contra Zeus. No entanto, isso igualmente encobre, como as traduções do grego invariavelmente o fazem, muito da complexidade conceitual e discursiva integrada na passagem original. A passagem específica que merece atenção é muito curta e aparece ao final da seção citada acima.

Sommerstein traduz para o inglês como “No entanto, tratado sem piedade”, que, por sua vez, como o diagrama abaixo demonstra, é uma tradução frouxa da passagem em grego *allà nêleôs / hôd' errúthmismai*:

allá	nêleôs	hôde	errúthmismai.
mas	impiedosamente	dessa forma	[eu tenho sido] disciplinado.

A palavra final da passagem, *errúthmismai*, é uma forma de voz média do verbo *ruthmízô* e, como Émile Benveniste apontou, a ideia de *ruthmós* é firmemente incorporada a essa palavra. O próprio Benveniste traduz essa passagem como “um destino impiedoso fez minha forma (=situação)”. Benveniste admite que sua tradução tem certa liberdade em relação à sintaxe grega, mas a defende, já que oferece um sentido mais completo de *ruthmízô* como a ação de “dar forma” (Benveniste, 1966, 1:331). Heidegger, em seu seminário sobre Heráclito, refere-se a essa passagem oferecendo uma interpretação mais literal de *ruthmízô*, ou ao menos aprovando a interpretação de Thrasybulos Georgiades:

[Georgiades] cita a passagem do *Prometeu* de Ésquilo, a qual Jaeger referiu-se e a qual o *ruthmós* ou *ruthmízô* [...] tem o mesmo significado que o fragmento de Arquíloco: *hôd' errúthmismai* (*Prometeu Acorrentado*, verso 241). Aqui, Prometeu fala de si mesmo, “[...] nesse ritmo eu estou atado”. Ele, que é mantido imóvel nas correntes de ferro de seu próprio confinamento, é “ritmado” (*rhythmed*), o que significa fixado (Heidegger; Fink, 1996, p. 55).

Heidegger opta por “deixar o ritmo ser” em seu tratamento da fala de Prometeu, na medida em que ele destaca o status de *ruthmízô* como a forma verbal transitiva de *ruthmós*: “para (en)ritmar” ou “para ser (en)ritmado” em sua forma média (*Ibid.*, p. 94).

Pela convenção, claro, o verbo *ruthmízô* pode ser interpretado como “adequar a medida ou proporção: geralmente, para ordenar, para educar, treinar” (Liddell; Scott, 1983, p. 720). Dada a amplitude semântica

de *ruthmízô* em inglês, a tradução de Sommerstein do verbo como “disciplinar” é perfeitamente justificável, especialmente dentro do contexto imediato da declaração de Prometeu. No entanto, existe uma ausência de precisão perturbante em qualquer tradução convencional de *ruthmízô*, já que falham significativamente em levar em consideração o sentido íntimo de *ruthmós* — como foi concebido durante o século V A.C. — que o verbo contém e que serve como sua raiz semântica. Vale a pena, nesse sentido, considerar a sugestão de Heidegger, que defende a abordagem de *ruthmízô* como “(en)ritmar”, entendida como “dar forma” e “fixar”. Existe uma grande promessa nessa abordagem, e o primeiro passo na exploração dessas possibilidades é meramente recalibrar o que queremos dizer por “ritmo” ao comentarmos textos gregos antigos (e até trabalhos tardios, não necessariamente escritos em grego). Retomando Arquíloco, vemos o que essa abordagem mais contextualizada pode render: um tratamento mais capacitado e produtivo de *rusmòs anthròpous éxei* que vê nessa passagem uma teorização inicial da enritmação — uma forma que é ao mesmo tempo metafísica, discursiva e ética que nos interrompe e nos desapossa ao nível mais básico e, ao mesmo tempo, nos dá forma. Isto tem muito em comum, devo acrescentar, com noções ameríndias do perspectivismo e com as abordagens filosóficas de Xunzi a respeito de ritmo (*jiezou*) na China do século III A.C.⁴ Nesse sentido, “ritmo” e especialmente “enritmação” emerge como a chave de termos dentro do âmbito filosófico com repercussão muito além do Ocidente.

Quanto a Prometeu, acorrentado à rocha e torturado (em teoria, por toda a eternidade e, assim, de alguma forma, para além do tempo) podemos dizer que ele foi dolorosamente reduzido ou atado à nova ordem Olímpica de Zeus, enritmado à nova maquinaria do Olimpo: capturado pelas engrenagens da mudança, como Charlie Chaplin, em

⁴ Sobre a questão do ritmo e do perspectivismo ameríndio, cf. Castro, 2014. Para ritmo e a filosofia de Xunzi, cf. You, 1994, p. 463-481.

Tempos Modernos. Também importante é o fato de que Prometeu tenha sido escrito e servido como um perverso espetáculo (*théa*) daquela ordem — um espetáculo proposital e visível (e muito bem audível) para a platéia da peça.

A ideia da enritmação de Prometeu como forma de espetáculo — como algo a ser presenciado e não tanto explicado nem referido — indica, com força ainda maior, que *ruthmós* de alguma maneira se encontra nas fronteiras da linguagem e da própria percepção, como uma parada momentânea ou o inverso do fluxo referencial, se não uma interrupção do *lógos* no sentido mais amplo. Como então isso se manifesta em *Prometeu Acorrentado*? No verso que analisei mais acima, por exemplo, Prometeu emprega o advérbio demonstrativo *hóde* (“assim” ou “dessa forma”) para indexar sua punição: *hód’ errúthmismai* (assim eu sou disciplinado/enritmado). Essa construção dêitica destaca ainda mais a importante funcionalidade performática e pragmática de *ruthmízô* para Êsquilo, tanto como dramaturgo quanto poeta: seu poder e seus efeitos sobre nós não são para serem descritos ou representados, mas sim para serem testemunhados enquanto “espetáculo” que se refere de maneira indexal (quer dizer, em relação de contiguidade com o entorno físico-espacial, implicando o próprio contexto) à ordem pela qual exerce sua força. Nesse sentido, a enritmação de Prometeu se encontra nos limites de nosso mundo (incorporado, em certo nível, pelo Cáucaso periférico, que é o cenário para a peça de Êsquilo) e nas fronteiras do que a linguagem consegue dizer, no limite entre sensação e percepção; junto a Prometeu, nos movemos para um lugar (ou, mais precisamente, uma postura) de despossessão — um abandono da razão e do poder — que por sua vez é tão dolorosa de se relatar quanto de se manter em silêncio. Isto é, de acordo com o que o próprio conceito de enritmação revela, uma “parada do fluxo” no interior da qual se pode dizer apenas “olhe”, “assim” ou “aqui estou”. A corrente violenta, como Serres (e Heráclito) poderia apresentar, leva todo o resto embora.

Para além de *Prometeu Acorrentado*, se vê como Ésquilo volta a apostar na concepção de ritmo como forma em *Os persas*. Um veterano da Batalha de Maratona, Ésquilo foi profundamente afetado pelas Guerras Médicas, e sua descrição dramática da derrota de Xerxes I na Batalha de Salamina foi um trabalho fundamental em amplo sentido. Como Benveniste aponta em sua pesquisa sobre o termo *ruthmós* na tragédia grega, logo no início da peça o fantasma de Dario I relata que seu filho Xerxes havia mandado seus homens chicotear o Helesponto com correntes para acalmar suas ondas e facilitar a passagem:

Meu filho, pela sua imprudência juvenil, o cumpriu sem saber o que estava realizando. Ele pensou que poderia parar o fluxo do Helesponto, como escravo em cadeias, sacro Bósforo de Deus, e transmutou a natureza de sua passagem, e com grilhões martelados compôs vasta via para extenso exército. Mortal, supôs imprudentemente que superaria Posídon e todos os Deuses. Esta doença da mente dominou meu filho! Receio que a riqueza que conquistei com o meu trabalho possa ser desmantelada e se tornar o espólio do primeiro que chegar (Aeschylus, 2008, p. 97-99).

Dario caracteriza as ações de Xerxes como uma tentativa desvairada de restringir, transformar ou “enritmar” o mar como se fosse seu escravo ou servo (*dôulos*). O verbo que Ésquilo usa para transpor esse sentido de transformação é *meterrúthmize* (na terceira pessoa do singular, ativo, indicativo e forma imperfeita de *ruthmízô* com o prefixo *meta* adicionado), o qual Sommerstein traduz como “alterou a natureza de”. Aaron Pochigian traduz a frase *póron meterrúthmize* como “elaborou uma ponte nova” (Aeschylus, 2011, p. 28). A tradução de Pochigian segue, mais ou menos, a interpretação de Herbert Weir Smyth, feita em 1922, como “[ele] colocou a si mesmo para moldar uma estrada de uma nova ordem” (Aeschylus, 1922, p. 173). Benveniste oferece uma tradução de *póron metarrúthmize* que enfatiza a ideia de transformação: “(Xerxes, em sua loucura,) pretendia transformar um estreito” (Benveniste, 1966, p. 331). Olhando para a frase à luz de nosso

debate alargado sobre *ruthmós*, podemos também interpretar de maneira mais simples como:

<i>póron</i>	<i>meterrúthmize</i>
estreito (em acusativo singular)	ele transformaria

Significa que “ele (i.e., Xerxes) transformaria o estreito” em um aspecto imperfeito, implicando que a ação, em última instância, não foi realizada, e que Benveniste reproduz bem através de sua interpretação do verso: “[Xerxes] pretendia transformar o estreito”. A grande diferença entre as traduções de Benveniste, Smyth e Poochigian se encontra no sentido que cada uma tem de *metarruthmízô*; no entanto, o sentido também se articula a como eles escolhem interpretar *póros*, cujo significado geralmente é “lugar para se cruzar um rio ou corpo de água” e pode, assim, significar tanto “estreito” quanto “ponte” (Liddell; Scott, 1983, p. 662). Dado que Êsquilo apresenta o conceito no singular acusativo (*póron*) e o vincula, como um objeto direto, a *metarruthmízô* (que pode apenas significar “trans-formar” no sentido que Benveniste explica), nos parece fortemente que o que está sendo transformado aqui — ou ao menos o que Xerxes arrogantemente havia procurado transformar — era o próprio estreito.

Além da referência à pretendida transformação do Helesponto por meio da forma verbal transitiva de *ruthmós*, Êsquilo também fala de sua restrição de maneira semelhante, oferecendo uma teorização surpreendente sobre ritmo. No verso 746, logo antes do seu uso de *metarruthmízô*, Êsquilo fala da intenção de Xerxes de “restringir o fluxo” do Helesponto. A frase em questão é *êlpise sxêsein réonta*, que quase literalmente significa: “ele pretendia restringir o fluxo”. De maneira significativa, tanto *sxêsein* quanto *réonta* provém de termos que já abordei no debate sobre *ruthmós*. O primeiro, *sxêsein*, é o infinitivo futuro de *éxô* (“conter” ou “controlar”), e o segundo, *réonta*, é o acusativo

do participípio presente de *réô* (fluir). Significa que, enquanto Arquíloco fala dos seres humanos serem controlados pelo ritmo (*rusmòs anthròpous exei*), Êsquilo fala aqui de um único ser humano tentando controlar (totalmente) o fluxo de um estreito (*êlpise sxêsein réonta*). Ambos os poetas, vale a pena destacar, usam os mesmos verbos — *éxô* e *réô* — para expressar essas ideias, fato que aproxima ainda mais o conceito de *ruthmós* a fluir e restringir, enquanto sugere fortemente que essas duas ideias dificilmente eram antônimas no grego clássico, ao menos na medida em que se relacionam com a ideia de *ruthmós*.

O considerável poder das ideias pré-socráticas sobre ritmo, largamente ignoradas pelas tradições filosóficas construídas a partir de Platão, Aristóteles e pelas tradições poéticas tardias (principalmente considerando as questões de métrica e prosódia), conseguiram, entretanto, encontrar seu caminho a partir dos trabalhos escritos de um pequeno, porém, influente grupo de intelectuais que operava na França durante a segunda metade do século XX. Tendo em vista que esses pesquisadores não faziam parte de uma escola ou movimento filosófico, seus trabalhos partilham muitas conexões e semelhanças. O primeiro deles é Benveniste (1902-1976), um linguista francês conhecido tanto por seu trabalho sobre as línguas indo-europeias quanto por teorias mais gerais a respeito das práticas verbais. Sua reconstrução filológica da noção pré-socrática de *ruthmós* seria a primeira tentativa explícita de novas pesquisas sobre as amplas possibilidades de ritmo após a II Guerra Mundial. Um aluno de Benveniste, Henri Meschonnic (1932-2009), utilizaria suas ideias sobre ritmo e enunciação e as desenvolveria em uma extensa “crítica ao ritmo”, com implicações tanto para a poesia quanto para a política.

Trabalhando em linhas diferentes e mais explicitamente fenomenológicas, Emmanuel Levinas (1906-1995) falaria sobre ritmo ao longo de sua longa e produtiva carreira. Quando ele não estava expressando sua séria desconfiança no que diz respeito aos efeitos

“mágicos” do ritmo, ele falava sobre ritmo de maneira a colocar o conceito em diálogo direto com os primeiros teóricos sobre ritmo, como Arquíloco e Êsquilo, para não mencionar a ampla tradição do pensamento judaico. Em 1951, por exemplo, Levinas conclui um ensaio com uma questão provocativa relacionada à ética, à ontologia e ritmo: “As coisas podem ter um rosto? A arte não é a atividade que dá rosto às coisas? A fachada de uma casa não nos diz respeito? A análise, assim, está longe de ser suficiente para uma resposta. Não obstante, nos perguntamos se a marcha impessoal de ritmo não se substitui na arte, sempre fascinante e mágica, pela sociabilidade, pelo rosto, pelo discurso?” (Levinas, 1989, p. 129). “Sociabilidade”, “rosto” e “discurso” são termos intensamente carregados que estão no centro da filosofia de Levinas, e qualquer entendimento de ritmo como potencial “substituto” para eles é um projeto filosófico que o próprio Levinas deixou inacabado, mesmo que tenha colocado ritmo, sensação e participação no centro de suas meditações estéticas⁵. Até onde a ideia de ritmo tenha historicamente emergido a partir das definições de forma — e aqui retornamos a Jonas e ao querubim do Templo de Salomão — assim como formas reais de restrição evidenciadas em Arquíloco e Êsquilo, podemos pensar se o próprio conceito pode nos conectar à estética (como *aisthêtikós*, no que diz respeito tanto à percepção quanto à sensação), não no que diz respeito ao julgamento subjetivo, mas sim como uma desposseção primordial, um ato constitutivo de cisão.

⁵ Em trabalho recente, Jill Robbins e Tom Sparrow começaram a abordar essa questão, embora de uma perspectiva diferente e sem focar especificamente o problema do ritmo, cf. Robbins, 1999; e Sparrow, 2013. Para a perspectiva de Levinas sobre ritmo e engajamento estético, cf. Levinas, 1987, p. 1-13.

Referências

AESCHYLUS. *Suppliant Maidens, Persians, Prometheus, Seven against Thebes*. Transl. Herbert Weir Smyth. Cambridge: Harvard University Press, 1922.

AESCHYLUS. *Persians, Seven against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound*. Transl. Alan H. Sommerstein. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

AESCHYLUS. *Persians, Seven against Thebes, and Suppliants*. Transl. Aaron Pochigian. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011.

BENVENISTE, Émile. La notion de 'rythme' dans son expression linguistique. In: *Problèmes de linguistique générale*, 2 vols. Paris: Gallimard, 1966.

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. (Eds.). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1906.

CASTRO, Eduardo Viveiros de; *Cannibal Metaphysics*. Transl. Peter Skafish. Minneapolis: Univocal, 2014.

GERBER, Douglas E. (Ed.). *Greek Iambic Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries BC*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

HEIDEGGER, Martin; FINK, Eugen. *Heraklit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996.

JASTROW, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature, with an Index of Scriptural Quotations*. New York: Choreb, 1926.

LEVINAS, Emmanuel. Reality and Its Shadow. In: *Collected Philosophical Papers*. Transl. Alphonso Lingis. Dordrecht: Nijhoff, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. Is Ontology Fundamental? In: *Philosophy Today*, v. 33, n. 2, 1989.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, Robert (Eds.). *An Intermediate Greek-English Lexicon: Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

ROBBINS, Jill. *Altered Reading: Levinas and Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Ensaio de Alteridade e Desconstrução

SAUVANET, Pierre. *Le rythme grec d'Héraclite à Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

SERRES, Michel. *The Birth of Physics*. Transl. Jack Hawkes. Manchester: Clinamen, 2000.

SPARROW, Tom. *Levinas Unhinged*. Alresford: Zero, 2013.

YOU, Haili. Rhythm in Chinese Thinking: A Short Question for a Long Tradition. In: *Culture, Medicine and Psychiatry*, v. 18, n. 4, 1994.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

O GT Alteridade e Desconstrução vem se reunindo com frequência e acolhendo pesquisadoras e pesquisadores de todo o Brasil e também de outros países. O livro que acaba de ser organizado demonstra o crescimento do GT, reunindo 33 textos, e, também, os rumos e direções que nossas pesquisas têm tomado. Além de filósofas e filósofos europeus e problemas mais consolidados em torno da desconstrução, temos uma diversificação significativa de autoras e autores e de temas para além da tradição europeia, e uma preocupação preponderante com o contemporâneo, com a América Latina em geral e o Brasil em particular, com base no que chamamos de filosofia popular brasileira.

