

Revista Ensaio*s* filosó*f*icos



#29

2024.1

Editora Chefe

Dirce Eleonora Solis

Conselho Editorial Docente

Dirce Eleonora Solis - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

Marcelo José Derzi Moraes - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

Maria Inês Senra Anachoreta - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

Carlos Magno Fisgativa Sabogal - *Universidad de Quindío – Colômbia*

Duifje Von Egmond – *Universidade Estadual Paulista*

Eloísa Benvenuti – *Faculdade Cásper Líbero*

Georgia Cristina Amitrano - *Universidade Federal de Uberlândia*

Leandro Assis Santos - *Universidade de São Bento*

Marcelo de Mello Rangel - *Universidade Federal de Ouro Preto*

Rafael Haddock-Lobo - *Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Renata Noyama - *Universidade Estadual do Paraná*

Renato Nogueira - *Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro*

Rogério Borba – *Centro Universitário Facvest*

Samon Noyama - *Universidade Federal do ABC*

Conselho Executivo

Elena Garcia

Luiz Eduardo Bicca

Marly Bulcão L. Britto

Rosa Maria Dias

Ana Flávia Eccard

Adriano Negris

Felipe Ferreira

Leandro Assis Santos

Rafaela Nóbrega

Editores

Dirce Eleonora Solis

Marcelo de Mello Rangel

Ana Flávia Eccard

Adriano Negris

Felipe Ferreira

Rafaela Nóbrega

Marcos Antônio da Silveira Borges

In memorian

James Bastos Arêas

Arte da Capa: Gustavo Mariano Santos

Ensaios Filosóficos – Revista de Filosofia

Campus Francisco Negrão de Lima, Pavilhão João Lyra Filho – R. São Francisco Xavier, 524, 9º andar, Sala 9007 – Maracanã, Rio de Janeiro/RJ – Cep 20550-900

www.ensaiofilosoficos.com.br – efrevista@gmail.com

Missão: A revista Ensaios Filosóficos é uma publicação acadêmica eletrônica que tem como missão: contribuir para a produção filosófica brasileira, sendo um espaço para apresentação de pesquisas e debates produzidos no país.

Sumário

Editorial.....	4
Estar no mundo que tentamos pensar.....	7
	<i>Guilherme Cadaval</i>
Espinosa e Marx: Proposições libertárias da servidão ultraconservadora.....	21
	<i>Francisco Estefogo</i>
A diferença sexual como mediação do ser social: Marx e <i>O Segundo Sexo</i> de Simone de Beauvoir.....	34
	<i>Nathan Menezes Amarante Teixeira</i>
Cenas de leitura: Derrida, Deleuze e a herança da tradição metafísica.....	67
	<i>Luã Sarcinelli Santos</i>
O Surrealismo como questão: diálogos imaginados entre Carlo Argan e algumas tradições do marxismo.....	90
	<i>Cairo de Souza Barbosa</i>
As sociabilidades do Samba na construção da imagem do Rio de Janeiro.....	101
	<i>Victor Nigro Fernandes Solis</i>
O espectro da monstruosidade como legitimador das políticas de segurança: sobre monstros, animais e a lógica punitiva.....	126
	<i>Paula Vargens</i>
A origem do vadio ou a vadiocracia.....	140
	<i>Marcelo José Derzi Moraes</i>
O Reinado Catiço e suas coreografias ontológicas desde os Brasis.....	149
	<i>Raphael Ribeiro da Silva</i>
As flores, As flores do mal. Obras musicais e suas relações com Jean Genet, Charles Baudelaire sob a desconstrução de Jacques Derrida.....	163
	<i>Silvio Luiz Matias da Silva; Dirce Eleonora Nigro Solis</i>
Uma Carta para Angela ou prolegômenos para uma ontologia bêbada.....	173
	<i>Rafael Haddock-Lobo</i>
A desconstrução da Filosofia no pensamento de Frantz Fanon.....	181
	<i>Fábio Borges-Rosario</i>
Resenha.....	197
	<i>Cello Latini Pfeil</i>

Editorial

Mais um número da Revista Ensaios Filosóficos para os leitores que se interessam pelo discurso filosófico. São quinze anos da existência de uma revista cuja concepção foi, principalmente, oferecer à leitura textos de reflexão provenientes de especialistas da discussão filosófica. Pensadores da filosofia, estudantes de filosofia da graduação e pós-graduação e de áreas afins, são os que dedicam à escrita na revista. A chamada aos estudantes tem sido o seu diferencial desde sempre, daí a Ensaios estar ligada a um Laboratório de Pesquisa sobre o ensino de filosofia- o LLPEFIL. São artigos completos de filósofos, pensadores de áreas das humanas e sociais e, também, de estudantes que sob a orientação de seus supervisores apresentam os seus trabalhos de pesquisa na revista. A Ensaios tem se caracterizado não como sendo somente mais uma revista, mas como publicação que divulga toda a produção contemporânea a respeito da filosofia, entrevistas, resenhas de livros, traduções de artigos internacionais, quando é o caso. Ela pretende que seus artigos sejam, não só visualizados ou lidos, mas que sirvam de base para discussões temáticas, mesmo em sala de aula, por professores e alunos. A revista publica artigos de várias concepções filosóficas, artigos sobre o ensino de filosofia, artigos de áreas afins sobre o ensino ou sobre temáticas que interessam também à filosofia.

Neste número temos artigos sem temática única, mas de diversas áreas de saber: “Estar no mundo que tentamos pensar” de Guilherme Cadaval traz o pensamento de Jacques Derrida sobre a Universidade, a partir de “A universidade sem condição” e os textos de O olho da Universidade. Trata-se de repensar o entendimento do que é a universidade como lugar do acontecimento e da singularidade da produção. O artigo de Cairo de Souza Barbosa “Espinoza e Marx: Proposições libertárias da servidão ultraconservadora” versa sobre as concepções desses dois autores no sentido de discutir a potência da coletividade (Espinoza), e as proposições de Marx sobre a prática revolucionária, ambos possibilitando pensar em horizontes libertários, implicando os modos de transcender a servidão. “A diferença sexual como mediação do ser social: Marx e o segundo sexo de Simone de Beauvoir” de Nathan Menezes Amarante Teixeira, discute a forma em que “ a perspectiva de Marx sobre a determinação do ser social pelo trabalho é mobilizada por Simone de Beauvoir, assim como em que medida a filósofa vai além de Marx ao desenvolver uma análise existencial sobre a presença corpórea a partir dessa base ao mesmo tempo em que conceitua o fenômeno da diferença sexual de um modo específico ausente das considerações marxistas”. Luã Sarcinelli Santos escreve o texto “Cenas de leitura: Derrida, Deleuze e a herança da tradição metafísica no sentido de mostrar “as proximidades e

distâncias entre os pensamentos de Jacques Derrida e Gilles Deleuze a partir de uma declaração feita pelo último no colóquio de Cerisy-la-Salle”. Francisco Estefogo apresenta “O Surrealismo como questão: diálogos imaginados entre Carlo Argan e algumas tradições do marxismo”, visando a discussão sobre o chamado surrealismo e apresentando um diálogo imaginado entre este e algumas tradições marxistas de crítica da arte contemporâneas. “As sociabilidades do samba na construção da imagem do Rio de Janeiro” de Victor Nigro Fernandes Solis, traz a sociologia em conversa com a filosofia na temática do LLPEFIL “Sambalidades”, discutindo como os sambistas populares foram socialmente aceitos no Rio de Janeiro a partir do início do século XX, e como conquistaram aos poucos “os espaços nas ruas, praças e na cena cultural da cidade”. Paula Vargens trabalha a questão dos monstros enquanto “categoria política”, os monstros enquanto espectros e sua relação com a lógica punitiva. Trabalha o modo como a imagem do monstro se delineia nos discursos sobre as prisões e os processos de encarceramento. “A Origem da Vadiocracia” de Marcelo José Derzi Moraes trata da temática da vadiagem e da vadiocracia. “Pensando a partir da desconstrução da colonialidade”, diz o autor, é possível descortinar a ideia de um devir-vadio do mundo e uma vadiocracia “dentro de um contexto de heranças coloniais” e a vadiagem como “possibilidade ética.” “O reinado catiço e suas coreografias ontológicas desde os Brasis” é artigo de Rafael Ribeiro da Silva para dar conta de coreografias ontológicas de Exus e Pombagiras das Umbandas, considerando algumas entidades arquetípicas e personagens populares, promovendo fissuras nas metafísicas tradicionais, a partir da desconstrução. A partir inspiração no livro Glas (Dobre de Finados) de Derrida, dividido em duas colunas, à esquerda (Hegel) e à direita, Jean Genet e suas flores, Silvio Luiz Matias da Silva com o apoio de sua orientadora, Dirce Eleonora Nigro Solis, escreve, considerando a postura da desconstrução o artigo “As flores, as flores do mal. Obras Musicais e suas relações com Jean Genet, Charles Baudelaire sob a desconstrução de Jacques Derrida”. “Uma Carta para Ângela ou prolegômenos para uma ontologia bêbada”, cuja autoria é de Rafael Haddock Lobo apresenta a reflexão do autor sobre sua “relação ao longo da juventude com a música de Angela Ro Ro”, procurando, segundo ele, se “emaranhar nessas profundas ontologias sentimentais e complexas que se apresentam em suas letras, especificamente em seu disco de estréia de 1979, homônimo da cantora. No conjunto de artigos ainda temos de Fabio Borges-Rosario “A desconstrução da Filosofia no pensamento de Frantz Fanon”, onde o autor explora, a partir da leitura de Fanon, a questão da descolonização e desconstrução do ensino de filosofia.

Esse número da Ensaio, publica, ainda, uma resenha, assinada por Cello Latini Pfeil do livro de Saul Newman “FROM BAKUNIN TO LACAN: Anti-authoritarianism and the

9

dislocation of power (de Bakunin a Lacan: antitautoritarismo e o deslocamento do poder), de imperdível leitura.

O que esperamos com esse número é que os/as interessados/as possam usufruir de modo produtivo as centralidades e as margens da filosofia.

O Conselho Editorial

Estar no mundo que tentamos pensar

Guilherme Cadaval¹

Resumo

O presente artigo busca pensar a questão acerca da Universidade no pensamento de Jacques Derrida, a partir de três de seus textos sobre o tema, quais sejam, “A universidade sem condição”, “Mochlos, ou o conflito das faculdades” e “O princípio de razão e a ideia da universidade”, estando estes dois últimos presentes no livro “O olho da universidade”. Trata-se, para o pensador franco-argelino, de pensar a Universidade como o lugar de produção de acontecimentos e de obras singulares. Para tanto, é necessário repensar a estrutura institucional, bem como a própria topologia do que entendemos por Universidade.

Palavras-chave: Derrida; Universidade; Obra; Acontecimento; Desconstrução.

Abstract

This article seeks to think about the question regarding the University in Jacques Derrida's thinking, based on three of his texts on the subject, namely, “The university without condition”, “Mochlos, or the conflict of faculties” and “The principle of reason and the idea of the university”, the latter two published in the book “The eye of the university”. For the Franco-Algerian thinker, it is necessary to think about the University as a place where events and singular works are produced. Therefore, it becomes forceful to rethink the institutional structure, as well as the very topology of what we understand by University.

Keywords: Derrida; University; Work; Event; Deconstruction.

O mote deste texto me foi dado por duas questões. A primeira, diz respeito a algo que Derrida afirma em “A universidade sem condição”, sobre uma certa ideia de “obra”, sobre como a universidade sem condição deveria ser o espaço onde se produzem acontecimentos, e onde se dá lugar a “obras singulares”, questão que me foi suscitada pela leitura de um artigo do professor Fernando Fragozo², onde ele indaga justamente o que Derrida quer dizer por “obra”, e o porquê da sua defesa da realização de obras na universidade. Por outro, os debates mais ou menos recentes acerca da utilização de “inteligência artificial”, tal como o ChatGPT, no âmbito da educação, seja por parte de docentes, seja por parte de discentes³.

¹ Doutor em Filosofia pelo IFCS-UFRJ. Atualmente realiza pesquisa de pós-doutoramento na UERJ. Este estudo foi financiado pela FAPERJ – Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI 260003/019662/2022. E-mail: guilherme.bo@gmail.com

² FRAGOZO, Fernando. *Da incondicionalidade: universidade, ciências, filosofia*. Revista Em Construção (UERJ), Rio de Janeiro, n° 3, p. 54-62, 2018.

³ De fato, o impulso original dizia respeito a uma reportagem publicada há alguns anos no site da Agência Pública, que tratava de uma denúncia feita por docentes de uma das maiores redes privadas de ensino superior do Brasil, quanto ao uso de inteligência artificial na correção de provas discursivas. Mas, devido ao fenômeno mais recentes de tecnologias tais como o mencionado ChatGPT, optamos por fazer essa referência em nota. A reportagem pode

Pois seria preciso perguntar: a dita “inteligência artificial”, tema que hoje mais do que nunca ocupa o debate público, tem lugar no interior de uma instituição dedicada ao conhecimento humano acumulado ao longo de sua história? Por outras palavras: uma inteligência *artificial* tem a capacidade de preservar aquele que seria o princípio e o fundamento da universidade, a razão mesma de sua existência, uma *certa ideia da razão*?

Em “O princípio de razão e a ideia da universidade”, conferência pronunciada por Derrida em 1983, na Universidade de Cornell, ele vai se perguntar, justamente: qual é a finalidade da Universidade? Para que, afinal, Universidade, em vista de que se institui uma Universidade? “Quanto eu saiba, jamais se fundou um projeto de Universidade *contra* a razão. Pode-se, portanto, razoavelmente pensar que a razão de ser da Universidade foi sempre a própria razão”⁴.

Derrida convoca, seguindo a leitura heideggeriana⁵, o princípio de razão suficiente leibniziano. A formulação mais frequente de tal princípio diz: “Nada é sem razão, ou nenhum efeito sem causa”⁶. Ou seja, muito resumidamente, nada do que existe escapa à explicação ou à possibilidade de uma explicação racional, causal. A Universidade é, pois, um espaço que se funda tendo em vista este princípio, espaço regulado por tal princípio, e que o conserva, o sustenta como sua finalidade: a razão de ser da Universidade é a própria razão, a possibilidade de dizer o que é, por que é, reunindo o conhecimento possível em torno de um centro.

Com uma ligeira alteração do vocabulário, a fim de nos aproximarmos mais de Derrida, podemos dizer que a Universidade é o lugar que tem *responsabilidade* diante da razão, no sentido de que ela é responsável por responder à, ou pela razão, a esta espécie de apelo da razão, que parece *convocar* a uma explicação causal de todas as coisas. Isto é o que expressa a fórmula que, segundo Derrida, Heidegger considera a mais autêntica e rigorosa do princípio de razão: “de toda a verdade se pode dar a razão”⁷.

Ou seja, não se trata apenas de afirmar que para todo efeito há uma causa e para tudo o que existe uma explicação racional, mas que *se pode* dar a razão e, portanto, como Derrida vai colocar na sequência de Heidegger, *alguém deve ser responsável por dar a razão*: “Está em

ser lida em: <https://apublica.org/2020/04/laureate-usa-robos-no-lugar-de-professores-sem-que-alunos-saibam/> (acesso em: 10/06/2023)

⁴ DERRIDA, 1999, p. 131

⁵ Presente no livro *Der Satz vom Grund*, traduzido e publicado no Brasil como “O princípio do fundamento”, pela Editora Instituto Piaget, 1999.

⁶ DERRIDA, 1999, p. 132.

⁷ Idem.

jogo, porém, uma responsabilidade [...]. Questão de responsabilidade, certamente, mas responder *ao* princípio de razão e responder *pelo* princípio de razão será o mesmo gesto?”⁸.

Trata-se, ao que tudo indica, de duas coisas diferentes, duas posturas distintas diante deste apelo do princípio de razão. Por um lado, responder ao apelo, significa seguir, ou extrair as consequências disto que diz o próprio princípio, segundo o qual para todo efeito há uma causa, ou seja, significa simplesmente dar a razão, “explicar racionalmente os efeitos pelas causas. É também fundar, justificar, dar conta a partir do princípio (*arquê*) ou da raiz (*riza*)”⁹.

Já responder *pelo* princípio de razão seria uma coisa inteiramente diferente. Pois significaria interrogar-se a respeito da origem ou do fundamento desse princípio que fundamenta. Responder *ao* apelo, dar a razão, obedecer àquilo que ele parece exigir, e responder *pelo* princípio, o que não significa necessariamente obedecê-lo: “obedece-se ao princípio de razão quando se pergunta o que funda esse princípio que é, ele próprio, um princípio de fundamento? [...] A razão da razão é racional?”¹⁰.

Derrida se resguarda de ser acusado de “irracionalismo”. Este pressupõe, afinal, a razão fundada, fundamentada, mas aqui se trata, justamente de ir por detrás da razão¹¹, não simplesmente fazendo-lhe oposição *desde fora*, mas deixando que ressoe, nem dentro nem fora, a pergunta acerca de o que pode fundar, em primeiro lugar, uma distinção tal como entre o “racional” e o “irracional”. Algo não se apresenta nesta oposição, não se deixa apreender, e é exatamente isto que a pergunta pelo fundamento do princípio de razão busca indagar.

Por si só, no entanto, o princípio de razão não basta para efetivamente fundar a Universidade, falta-lhe o poder de agir para instaurar uma tal instituição, servindo-a antes como uma espécie de carta constitucional. Cortemos, assim, para a cena de “*Mochlos*, ou o conflito das faculdades”.

Derrida realiza aí a leitura de um pequeno texto de Kant, intitulado justamente “O conflito das faculdades”, no qual Kant parece estar tentando preservar um espaço, no interior dessa instituição artificial chamada Universidade, que é guiado, orientado, ou, como diz ele, “que tem por fundamento uma ideia da razão”¹². Kant almeja bem delimitar as fronteiras entre o “fora” e o “dentro” da Universidade, e regular, também, no interior da Universidade, as formas

⁸ Ibid., p. 133, grifos do autor.

⁹ Idem.

¹⁰ Ibid., p. 134.

¹¹ Como Derrida afirma que Nietzsche faz em sua “Genealogia da Moral”, dando um passo por detrás do moral e do político, a fim de explicá-los. Cf. DERRIDA, Jacques. *Nietzsche e a Máquina*. Tradução: Guilherme Cadaval & Rafael Haddock Lobo. Revista Trágica, Rio de Janeiro, v. 9, nº 2, p. 132.

¹² KANT, 1993, p. 23.

de conflito entre as diferentes faculdades, de maneira a preservar justamente o lugar dessa responsabilidade diante da razão.

Quanto ao que jaz no exterior da Universidade, o que Kant chama de “Academia” e de “Sociedades das ciências” – oficinas amadoras operando sem prescrição e regulamento público, embora ainda servindo ao interesse da ciência, porém à margem da Universidade – ele passa bastante rápido. Parece não enxergar aí qualquer conflito ou *concorrência*, como tampouco nenhuma cooperação. Derrida, por sua vez, transportando essa passagem para a atualidade, coloca aí problemas muito maiores e mais assustadores, pelos quais de fato a Universidade se tornaria a margem do que deveria ser o seu exterior.

Pode-se pensar, tomando o exemplo dos Estados Unidos – onde, talvez mais que em qualquer outro lugar, essa questão assume proporções e consequências tremendas – na infiltração, dentro da Universidade, de centros de pesquisa e de interesses extra-universitários, tais como: a relação entre a Universidade e o complexo industrial-militar, o qual pode tanto financiar pesquisas, quanto se apossar de pesquisas em andamento em nome da “segurança nacional”; ou entre as grandes indústrias farmacêuticas e os interesses que elas investem nos departamentos de Farmácia ou de Biomedicina. Trata-se da fomentação de um tipo de relação entre a Universidade e o capital privado segundo o qual este último não investe apenas dinheiro ou conhecimento naquela, mas, essencialmente, uma tabela de valores econômicos que dizem respeito ao mercado, e que acabam por se imiscuir na própria lógica da educação. Como diz Wendy Brown: “O neoliberalismo não privatiza apenas [...], ele formula tudo, em todo lugar, em termos de investimento e valorização de capital, incluindo aí, em especial, os próprios humanos”¹³.

Mas o que vai nos interessar é o conflito interior à própria Universidade. Esta se divide em dois tipos de faculdades. As chamadas faculdades superiores – a teológica, a dos juristas e

¹³ BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth Revolution*. Nova Iorque: Zone Books, 2015, p. 176 (a tradução é minha a partir do original em inglês). Essa é uma discussão bastante atual, e cada vez mais urgente. De fato, como coloca o Christian Laval em “A escola não é uma empresa”, não se trata apenas de uma privatização pura e simples, mas tampouco ele é apenas uma parceria financeira, econômica. É uma troca ativa de valores, pela qual a educação, a formação, se torna cada vez mais direcionada aos fins do mercado. Laval diz o seguinte: “Os centros universitários servem de cobertura aos interesses privados, trazendo seu aval e sua caução ‘científica’ a operações comerciais e ao trabalho de fazer lobby. Professores e pesquisadores atuam, nesse caso como porta-vozes desses interesses, inclusive nas revistas científicas mais prestigiosas. Em certos casos, os fundos de origem privada limitam, abertamente, a liberdade de pensamento e a reflexão crítica”. Ele cita então o caso de um estudante de ciência informática do MIT que se recusou a responder a uma questão durante um exame, mesmo conhecendo a resposta, sob o pretexto de que um professor, engajado em uma pesquisa para a indústria, lhe havia formalmente imposto segredo sobre esse assunto. E Laval termina: “A conclusão não é difícil de tirar: o valor mercantil das pesquisas é mais importante do que seu escopo de verdade, na medida em que esse termo tenha qualquer validade na nova configuração, ou, para dizer de outra maneira, a verdade, embasamento até então da atividade teórica, é ‘desmontada’ pelo mercado” (LAVAL, 2004, p. 37).

a de medicina –, e a faculdade inferior, a filosófica, composta pelas ciências naturais, exatas e humanas. Aqueles que são formados pelas faculdades superiores, os eclesiásticos, os magistrados e os médicos, Kant os denomina “homens de afazeres” ou “técnicos do saber”. Interessa a estes, afinal, ter retido, quanto à teoria que estudaram na faculdade, apenas “o que é necessário para cumprir uma função pública”¹⁴. Eles exercem, com efeito, cargos públicos, são “instrumentos do governo”, cujo interesse não é necessariamente o maior bem da ciência, mas antes a capacidade de exercer uma “forte e duradoura influência sobre o povo”. São como se meios a fim de alcançar um fim, não possuindo exatamente valor em si mesmos.

Isto porque eles têm a autorização do governo – de acordo com a doutrina deste – a se dirigir diretamente ao povo, a *falar publicamente*, ou seja, o saber que eles adquirem nas respectivas faculdades são regulados, quando se trata de torná-los públicos, por uma instância exterior à Universidade – o Estado –, e autorizados a serem utilizados como poder, poder de influência, de proferir ordens. Daí Kant chamá-los técnicos, pois trata-se de um saber cujo maior valor está em sua aplicabilidade precisa.

Contudo, Kant quer ainda descrever e reivindicar, dentro da Universidade, esta faculdade que funcionaria como uma reguladora, ou uma espécie de tribunal para estes saberes técnicos dos instrumentos do governo. Esta faculdade, chamada inferior, a Faculdade filosófica, seria o lugar mesmo onde se resguarda o princípio de razão, a razão de ser da Universidade, e que teria como único interesse a verdade e o progresso da ciência. Diz Kant:

Importa absolutamente que, na universidade, se dê ainda à comunidade erudita uma Faculdade que, independente das ordens do governo quanto às suas doutrinas, tenha a liberdade, não de proferir ordens, mas pelo menos de julgar todas as que tem a ver com o interesse científico, i.e., com o da verdade, em que a razão deve estar autorizada a publicamente falar; porque, sem semelhante liberdade, a verdade não viria à luz (para dano do próprio governo), mas a razão é livre por sua natureza e não acolhe nenhuma ordem para aceitar algo como verdadeiro.¹⁵

Este é, *grosso modo*, o modelo da Universidade moderna que conhecemos até os dias de hoje, o de uma instituição voltada, ao mesmo tempo, para o ensino e para a pesquisa. E é este modelo que o Derrida vai retomar em “A universidade sem condição”, ao qual vai subscrever, fazendo ainda a sua defesa, quase nos mesmos termos de Kant: “essa universidade exige e deveria ter reconhecida uma liberdade *incondicional* de questionamento e de proposição, ou até mesmo, e mais ainda, o direito de dizer publicamente tudo o que uma pesquisa, um saber e um pensamento da *verdade* exigem”¹⁶.

¹⁴ KANT, 1993, p. 20.

¹⁵ KANT, 1993, p. 22.

¹⁶ DERRIDA, 2003, p. 14.

Mas neste ponto é preciso fazer uma indagação. Trata-se de acompanhar a argumentação de Kant no que ele reivindica este espaço no interior da Universidade. Pois podemos dizer que a Faculdade filosófica se encontra por vezes, em alguma medida, em conflito, em oposição com o Estado, na medida em que este não tem primeiramente interesse no maior bem da ciência, mas na influência que é capaz de exercer sobre o povo. De fato, “O conflito das faculdades” começa com uma troca de correspondências entre Kant e o então rei da Prússia, Friedrich Wilhelm II. O rei exige de Kant justificativas escrupulosas quanto a uma recente publicação sua, “A religião nos limites da simples razão”, e afirma que Kant faz “mau uso de vossa filosofia para deformar e degradar as doutrinas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do Cristianismo”, agindo assim “contra as nossas intenções soberanas, que Vos são muito conhecidas”, e que, caso não se retratasse, poderia “esperar infalivelmente medidas desagradáveis”¹⁷.

E a resposta de Kant, para além das justificativas específicas quanto ao seu texto, é bastante sintomática do lugar da Faculdade de filosofia, e está de fato em perfeita concordância com o que ele descreve em “O conflito das faculdades”. Kant afirma que é evidente que não causou danos à religião pública uma vez que este é

um livro ininteligível e ocluso para o público e representa somente uma disputa entre eruditos da Faculdade, disputa de que o povo nada sabe; mas, a este respeito, as próprias Faculdades permanecem livres para publicamente julgar, segundo o seu melhor saber e consciência; e que só os mestres populares constituídos nas escolas e nos púlpitos estão vinculados ao resultado destas discussões que a autoridade do país sanciona em vista da exposição pública.¹⁸

O que podemos depreender desta resposta? Primeiro, que esse caráter “público” do saber produzido na Universidade é aquilo mesmo que o liga estreitamente ao poder do Estado. Há um limite aí, entre a razão pura e seu livre exercício de questionamento, e a publicação daquilo que tal exercício produz, dos resultados que alcança. Significa dizer que Kant, para assegurar, no interior da Universidade, um espaço onde a razão é livre para se exercer, ele precisa, por outro lado, destituir esse exercício de qualquer poder – ou seja, ele precisa distinguir rigorosamente

¹⁷ KANT, 1993, p. 11. Derrida inclusive afirma sarcasticamente o seguinte: “Talvez haja entre nós aqueles que sonhem, em 1980, por diversas razões, receber uma carta como esta, a carta de um príncipe ou de um soberano que permitisse pelo menos situar a lei em um corpo e assinar à censura um mecanismo simples, num lugar determinado, único, pontual, monárquico” (DERRIDA, 1999, p. 87). Mas a troça, é claro, tem um fundo de verdade e de preocupação real. Esse sonho de poder situar a lei em um corpo, está em contraste com o fato de que, hoje, “nas democracias ocidentais, essa forma de censura desapareceu quase por completo. As limitações proibitivas passam por vias múltiplas, descentralizadas, difíceis de reunir em sistema. A irreceptibilidade de um discurso, a não-aprovação de uma pesquisa, a ilegitimidade de um ensino são declaradas por atos de avaliação cujo estudo me parece ser uma das tarefas mais indispensáveis para o exercício e a dignidade de uma responsabilidade” (Ibidem, p. 144).

¹⁸ KANT, 1993, p. 12.

o saber do poder. Como diz Derrida: “A *publicação* do saber é, pois, sujeita à autoridade, mas não o próprio saber”¹⁹.

O argumento de Kant para defender o espaço da Faculdade filosófica é o de que, em última instância, o saber que é ali produzido e cultivado é essencialmente estranho, heterogêneo ao caráter público na medida em que este implique em um exercício de poder, em uma ação, em uma ordem, por exemplo. De modo que, para garantir à Faculdade filosófica a sua liberdade de questionamento, o seu compromisso com a verdade, Kant precisa isolá-la do espaço público. Se isto parece não concordar com a citação mais acima, na qual, segundo o interesse da ciência, “a razão deve estar autorizada a publicamente falar”, esta contradição é apenas aparente. Pois o espaço público que Kant reivindica aqui, no qual a razão pode falar, ele se limita ao interior da Universidade, ao dentro de seus muros e paredes, e ao convívio dos eruditos. Se a faculdade chamada inferior pode julgar todas as ordens que tenham a ver com o interesse científico, ou seja, o da verdade, ela não pode julgá-lo junto ao público, ao povo, mas apenas no interior da Universidade, onde a sua fala não se constitui em uma ação, uma ordem, antes uma constatação teórica, a qual caberia às demais faculdades reconhecer.

E aqui podemos começar a pensar algo que vai ser essencial para o nosso percurso. A forma da Universidade, a estrutura segundo a qual ela organiza as suas faculdades, os seus saberes, estrutura segundo a qual o Estado, na figura do monarca, detentor último do poder, organiza o seu corpo de funcionários públicos – não se pode dizer rigorosamente que ela seja exterior ao saber. Tampouco se poderia dizer que ela é simplesmente interior a ele, acontece apenas que, em última instância, a estrutura da Universidade determina, em grande medida, a forma do saber que é ali produzido. De modo que Derrida vai dizer: “A instituição não é somente as paredes e estruturas exteriores que cercam, protegem, garantem ou restringem a liberdade de nosso trabalho, é também, e já, a estrutura de nossa interpretação”²⁰.

Ou seja, no que deseja estabelecer as formas de um conflito legal entre as faculdades, delimitar o fora e o dentro da universidade, as funções de cada faculdade, de cada saber – na tentativa de garantir esse espaço para o livre exercício da razão pura – Kant está ao mesmo tempo aquiescendo a imposição de uma certa forma para este saber que deveria ser, deveria permanecer absolutamente inviolável, completamente puro. Pois, se o saber que é trabalhado na faculdade filosófica deve ser estranho ao poder e a ação, se não deve deter o poder de proferir ordens, mas apenas de julgá-las segundo o interesse da verdade, isto significa que este saber

¹⁹ DERRIDA, 1999, p. 104.

²⁰ DERRIDA, 2003, p. 54.

deve assumir a forma, como veremos em breve Derrida sugerir, de enunciados constataativos, enunciados de um puro saber teórico que, por princípio, seriam inteiramente inconsequentes.

Diz Derrida:

Kant precisa [...] traçar entre a responsabilidade quanto à verdade e a responsabilidade quanto à ação uma fronteira linear, um traço indivisível e rigorosamente intransponível. Para tanto, deve submeter a linguagem a um tratamento particular. A linguagem é o elemento comum entre as duas esferas de responsabilidade [...]. De certa maneira, Kant não fala senão da linguagem no *Conflito das faculdades* e é entre duas linguagens, a da verdade e a da ação, a dos enunciados teóricos e a dos performativos (sobretudo a das ordens), que ele quer traçar a linha de demarcação. [...] O elemento da publicidade, o caráter necessariamente público dos discursos [...] designa o lugar incontornável do equívoco que Kant desejaria reduzir. Daí sua tentação: transformar em linguagem reservada, intra-universitária e quase privada, o discurso de valor precisamente universal que é o da filosofia. Para que uma linguagem universal não corra o risco de ambiguidade, seria mister, em última instância, não publica-la, não populariza-la, não divulga-la para um povo que necessariamente a corrompe²¹

O sentido público, popularizado, acabaria por corromper a linguagem universal da razão. “Universal” e “público” não são apenas valores distintos, mas antagônicos. A faculdade filosófica, portanto, deve ser protegida desse meio público, mas deve, ao mesmo tempo, uma vez que cultiva e trabalha em vista deste saber universal, comandar, dirigir questões às faculdades que estariam na linha de frente desse contato com o espaço extra-universitário. Diz Kant que a faculdade filosófica “serve para controlar” as faculdades superiores, “e lhes ser útil, porque tudo depende da *verdade* (a essencial e primeira condição do saber em geral); mas a *utilidade* que as faculdades superiores prometem em prol do governo é apenas um momento de segunda classe”²².

Isso constitui o que Derrida talvez chamasse um *double bind*, a encruzilhada dessa arquitetônica kantiana da Universidade, na qual a faculdade filosófica, aquela que de fato detém ou resume o fundamento da própria Universidade, a autoridade do princípio de razão, deve trabalhar em prol desse princípio em vista do seu saber universal e, ao mesmo tempo, para que seja e permaneça sendo universal, deve tornar-se particular, privada, deve resguardar-se do espaço público.

De modo que se forma aí uma espécie de hierarquia, entre este saber universal, do princípio de razão, e um saber técnico, digamos antes profissional, das faculdades superiores. Estas formam, de fato, “profissionais”, como disse Kant, “técnicos do saber”, ou “homens de afazeres”, sujeitos que, a partir da sua formação, vão exercer uma certa profissão – os juristas, os médicos –, isto é, vão realizar uma ação, servir a um fim, a um propósito, uma utilidade, a

²¹ DERRIDA, 1999, p. 51-22

²² KANT, 1993, p. 31.

qual não necessariamente estará de acordo com o princípio de razão, mas a qual estão autorizados a exercer por possuírem para tanto uma certa competência. Mas elas não formam os autênticos eruditos que a faculdade filosófica forma. E, de fato, como Derrida vai dizer, Kant “coloca a faculdade dita ‘inferior’ [...], lugar do saber racional puro, onde a verdade se deve dizer sem controle e sem preocupação com a ‘utilidade’, lugar onde se reúnem o próprio sentido e a autonomia da Universidade, *acima e fora da formação profissional*”²³.

Começamos, com isso, a nos avizinharmos daquela questão acerca da obra, como colocada acima, e que vai dizer respeito justamente a esta figura do erudito, ou melhor, do professor, mas ao mesmo tempo da *profissão* e do *professar*.

De fato, estas três palavras derivam de uma mesma origem latina, *profiteor*, que significa tanto “declarar abertamente, declarar publicamente”, quanto “prometer ou garantir”, quanto ainda “fazer profissão de”, por exemplo, “ensinar”. Derrida diz que, em inglês, segundo o dicionário Oxford, antes do ano de 1300, seu único sentido era religioso. “Fazer profissão de” significa “Fazer os votos de alguma ordem religiosa”. Portanto, professar implica uma declaração de algum modo performativa, uma “profissão de fé”.

Derrida se vale aqui de uma distinção que lhe é muito cara, feita pelo filósofo da linguagem John Austin, em um livro chamado “*How to do things with words*”, que em português se traduziu por “Quando dizer é fazer”. Resumidamente, Austin distingue entre dois tipos de enunciados. O enunciado constativo, que é aquele no qual a verdade ou a falsidade está em jogo. Portanto, quando eu digo “O livro está sobre a mesa”, esse enunciado, ou é verdadeiro, ou é falso, mas, independentemente disso, se for falso que o livro está sobre a mesa, não é o meu enunciado que vai alterar esse estado de coisas.

²³ DERRIDA, 1999, p. 154. E essa é uma discussão que o Derrida assume, tomando, até certo ponto, o partido de Kant. Ele se pergunta: “Tem a universidade por missão essencial produzir competências profissionais, que podem, às vezes, ser extra-universitárias? [...] A nova responsabilidade do ‘pensamento’ de que falamos não pode deixar de ser acompanhada, pelo menos, de um movimento de reserva, e mesmo de rejeição, em relação à profissionalização da Universidade [...], que ordena a vida universitária para as ofertas ou procuras do mercado de trabalho e se regula por um ideal de competência puramente técnico” (ibidem, p. 152). Mas aqui talvez devêssemos ir um pouco além do que diz Derrida. Pois esta universidade voltada para o mercado de trabalho, ela não se regula por um “ideal de competência puramente técnico”. A técnica não é, aqui, um puro saber fazer. Trata-se de uma formação para o mercado de trabalho que não é apenas a execução mecânica de uma técnica. O Laval diz o seguinte: “Supôs-se, durante longo tempo, que havia um conflito inevitável entre a finalidade precisa de preparar uma criança para o trabalho e o objetivo de cultivar seu espírito. Na medida em que as empresas têm necessidade de trabalhadores com qualificações técnicas específicas, esse conflito é sempre muito real. Porém, cada vez mais, as qualidades mais importantes exigidas no mundo do trabalho e aquelas que as empresas querem encorajar as escolas a ensinar, são de ordem mais geral. A adaptabilidade, a faculdade da comunicação, a de trabalhar em equipe, de mostrar iniciativa – essas qualidades e outras competências ‘genéricas’ – são, agora, essenciais para assegurar a competitividade das empresas” (LAVAL, 2004, p. 58-9). Não se trata, portanto, de uma competência puramente técnica, mas genérica, uma série de valores que não formam apenas um trabalhador mecânico, mas um autêntico cidadão do mercado, cuja própria subjetividade se vê atravessada por interesses mercadológicos.

Quanto aos enunciados performativos, são enunciados em que não está em jogo a verdade ou a falsidade. Um exemplo que Austin emprega é o de uma cerimônia de casamento. Quando uma das pessoas diz “Eu aceito”, este enunciado não constata nenhuma verdade, tampouco nenhuma falsidade, ele implica, antes, uma promessa, um comprometimento, e, portanto, uma ação. Em uma palavra: o enunciado performativo realiza, torna efetivo aquilo mesmo que ele enuncia.

A partir disso parece possível ver com mais clareza à que tipo de enunciado Kant reduz ou limita a Faculdade filosófica, a fim de salvaguardá-la. Trata-se de produzir enunciados teóricos, que constatarem alguma coisa, constatarem, por exemplo, a racionalidade ou a irracionalidade de uma ordem proferida. Daí o lugar da Faculdade filosófica ser o de um juiz, daquele que julga. Ao não estar comprometida com a ação, ou seja, ao não poder produzir enunciados performativos, ela está autorizada a responder apenas ao apelo da razão pura, não detendo nenhum outro interesse.

E aqui a discussão entre Kant e Derrida é bastante interessante. Pois o Derrida não quer, é claro, simplesmente recusar os enunciados teóricos, de tipo constataativo. De fato, ele quer introduzir aí uma certa ambiguidade, através da figura do professor, e a partir desse terreno comum aberto pela palavra latina *profiteor*.

Trata-se de pensar que o professor, tendo em vista que professa, ou seja, tendo em vista que declara abertamente e publicamente, e, por isso, garante, promete, se compromete com um saber, atesta a sua fé em um saber – trata-se de pensar que o professor, ao mesmo tempo em que ocupa o lugar do constataativo, ocupa também o lugar do performativo. Derrida diz o seguinte:

Numa universidade clássica, segundo a definição corrente, pratica-se o estudo, o *saber* das possibilidades normativas, prescritivas, performativas e ficcionais [...] que constituem preferencialmente o objeto das Humanidades. Porém esse estudo, esse saber, esse ensino, essa *doutrina* deveriam pertencer à ordem teórica e constataativa. O ato de *professar* uma doutrina pode ser um ato performativo, mas a *doutrina* não o é.²⁴

Portanto, novamente podemos afirmar aqui que mesmo o saber produzido naquela faculdade que reconhece como única autoridade o princípio de razão, ele não é inteiramente distinto, não está completamente apartado da realidade institucional da razão que ele defende e cultiva. A Universidade, afinal, é como se a razão instituída, a razão colocada no mundo. De modo que, se a doutrina é da ordem de um saber teórico-constataativo, o ato de professar a doutrina é da ordem de um performativo, na medida em que atesta a sua fé na razão diante de

²⁴ DERRIDA, 2003, p. 46.

uma instituição, em um contexto institucional com o qual a razão está negociando, com o qual tem de negociar. Esta é a dimensão de performatividade de um saber que, de sua parte, não é performativo.

Derrida quer desenterrar essa ambiguidade do que seja o “professor”, a fim de abrir uma certa possibilidade aí, quer dizer, a fim de entender que o saber teórico-constatativo, que seria por excelência o saber daquela faculdade que representa a própria essência da Universidade, ele nunca existe por si mesmo, de forma pura. De modo que o professor tem uma certa *responsabilidade performativa* de

[...]colocar ou reconhecer com os estudantes e a comunidade de pesquisadores que, em cada uma das operações que juntos tentamos (uma leitura, uma interpretação, a construção de um modelo teórico, a retórica de uma argumentação, o processamento de um material histórico e até mesmo uma formalização matemática), um conceito institucional é posto em jogo, um tipo de contrato assinado, uma imagem do seminário ideal construída, um *socius* implicado, repetido ou deslocado, inventado, transformado, ameaçado ou destruído.²⁵

Trata-se de reivindicar para o professor a possibilidade de produzir acontecimentos, dando lugar a obras singulares. Mas a obra, aqui, não é necessariamente produzida como um objeto, tal como a “Gramatologia” ou a “Crítica da Razão Pura” seriam obras, mas também como uma certa experiência performativa na própria atividade do professor. Derrida distingue a profissão em sentido rigoroso – que envolve o professor, a fé, a performatividade –, da profissão em um sentido mais fraco, a qual de fato se assemelharia mais a um ofício. Diz ele:

É preciso realmente assinalar que os enunciados constatativos e os discursos de puro saber, na Universidade ou noutra parte, não dependem, enquanto tais, da profissão em sentido estrito. Talvez dependam do ‘ofício’ (competência, saber, habilidade), mas não da profissão entendida num sentido rigoroso. O discurso de profissão é sempre, de uma maneira ou de outra, livre profissão de fé; ele ultrapassa o puro saber técnico-científico no compromisso da responsabilidade.²⁶

A grande diferença aqui é justamente o compromisso da responsabilidade. Como se responde, afinal, como se assume a responsabilidade – tal como perguntávamos mais acima – diante do apelo da razão, diante do princípio de razão? Parece-me que é justamente uma diferença de escuta e, por isso, de resposta ao princípio de razão – responder “ao”, responder “pelo” – que está em jogo aqui, e é justamente ela que nos leva a conjugar as duas questões que havíamos colocado no início, acerca da obra, e da inteligência artificial.

A resposta de Kant, a resposta da própria instituição filosófica, sempre tendeu a tomar o princípio como dado, fora de dúvida, e trabalhar, portanto, para a sua instituição, para determinar as formas, as condições de sua habitação no mundo. Contudo, defender esse

²⁵ DERRIDA, 2003, p. 54.

²⁶ DERRIDA, 2003, p. 39.

princípio, a liberdade que ele pressupõe, implicou também em retirá-lo do mundo, isola-lo de qualquer contato com o que seja público. Significou, pois, uma certa operação junto a linguagem, um certo tratamento da linguagem, pelo qual ela, restringindo-se à privacidade intra-universitária, poderia dizer, ao mesmo tempo, o universal. Contanto o seu domínio sobre a linguagem, segundo a verdade ou a falsidade, a razão ou a não-razão, fosse absoluto, ela poderia, enfim, servir ao princípio de razão na sua pretensão de explicar a totalidade do que existe. A linguagem, grande tribunal da razão, torna-se o lugar de algo como um cálculo:

A tecnologia dos computadores, dos bancos de dados, das inteligências artificiais, das máquinas de tradução, etc. constrói-se sobre essa determinação instrumental de uma linguagem calculável. A informação não informa somente fornecendo um conteúdo informativo, ela dá forma. Ela instala o homem em uma forma que lhe permite assegurar o seu domínio na Terra [...]. Tudo isso deve ser meditado como efeito do princípio de razão ou, mais rigorosamente, de uma interpretação dominante desse princípio, de uma certa acentuação na escuta que fazemos a seu apelo.²⁷

Dizíamos no início que o que espantava na utilização de inteligência artificial no âmbito do ensino, da formação, seria o fato de que isto estaria contra o princípio fundamental da Universidade, que é o princípio de razão. Uma máquina não pensa autonomamente, espontaneamente, senão que é sempre pré-programada para “pensar”, para responder assim ou assado à esta ou àquela questão, ou seja, na sequência de certa interpretação dominante do princípio de razão, tomar a linguagem como sendo da ordem do calculável, do programável.

É aí precisamente que surge, para Derrida, a responsabilidade do professor junto à obra. Se o saber que ele detém é de tipo teórico-constatativo, o seu professor não é, ou seja, a maneira como ele se coloca junto a institucionalidade da razão, junto ao apelo da razão e a sua mania de calculabilidade, já não é, não pode ser da ordem do teórico-constatativo.

Contudo, e aqui a discussão fica realmente mais interessante e essencialmente incontrolável: se o professor não é da ordem do teórico-constatativo, tampouco é da ordem do simplesmente performativo. Derrida entende que o par performativo-constatativo: “teria ainda procurado, na Universidade, tranquilizar a Universidade quanto à mestria soberana de seu dentro, quanto a seu poder em si, seu próprio poder”²⁸. Pois o contexto necessário à toda

²⁷ DERRIDA, 2003, p. 72-3. Retomando uma citação anterior, na qual o Derrida fala que em cada operação tentada na universidade, um conceito institucional é posto em jogo, mas invertendo-a para mostrar a sua contrapartida, lemos: “quando leio certa frase de determinado contexto em um seminário (uma réplica de Sócrates, um fragmento do *Capital* ou de *Finnegans Wake*, um parágrafo do *Conflito das faculdades*), não cumpro um contrato já existente, posso também escrever e preparar a assinatura de um novo contrato com a instituição, entre a instituição e as forças dominantes da sociedade” (DERRIDA, 2003, p. 53). Qual é a possibilidade do contrato, de escrever ou preparar a assinatura de um novo contrato com a instituição, se esta é representada por uma inteligência artificial? Um robô pode certamente fazer valer um contrato, mas ele pode assumir a responsabilidade de assinar um novo contrato, repensando o conceito institucional? É preciso perguntar, afinal: quem responde? Daí a discussão acerca da responsabilidade ser tão urgente.

²⁸ DERRIDA, 2003, p. 81.

operação performativa é ainda um contexto institucional, regido por certas convenções, portanto, é da ordem do calculável. Se pensarmos no exemplo de Austin, quanto à cerimônia de casamento, embora, ao dizer “Eu aceito”, isto implique em uma ação, em um acontecimento, este acontecimento tem um sentido fraco, pois se dá num contexto em que tal enunciado reconhece, para ser efetivo, para se constituir, de fato, em uma ação – todos os poderes estabelecidos, seja o de uma igreja, seja o da instituição casamento, seja o de um cartório etc. Alguma coisa acontece, ali, de fato, mas não é um acontecimento em sentido forte, no sentido em que Derrida o deseja pensar aqui, como isto que suporia “uma *irrupção* que rompesse o horizonte, *interrompendo* toda organização performativa, toda convenção ou contexto dominável por uma convencionalidade”²⁹.

Ou seja, quanto à questão da obra, do professor como este que produz obras, ou deveria ter o direito para tanto, ela não se limita simplesmente a uma performatividade do saber, ou melhor, à performatividade do professor enquanto funcionário público, que se compromete ao cumprimento de certas convenções que o instituem como professor. A questão da obra é a questão que, assumindo essa situação, e assumindo ainda a distinção entre performativo e constativo, consegue passar além dela, na medida em que *faz algo acontecer a esse saber teórico-constativo que ele professa*, excedendo tanto o limite do teoretismo, quanto o limite da performatividade prevista na convenção. A obra é o imprevisível, o que acontece, o que vem.

Se entendermos a produção de acontecimentos, na forma de obras singulares, como algo que está inserido privilegiadamente na Universidade, que tem o seu chão, o seu enraizamento na Universidade, mas que, por outro lado, está como se em constante negociação com um certo fora da Universidade, talvez consigamos enxergar melhor essa questão, colocando-a sob outra perspectiva, que não necessariamente vai entender pelo termo “Universidade” um edifício com seus muros e cercas, nem mesmo uma “totalidade ensinável do saber”, como diz Kant. Trata-se de pensar, como diz Derrida, uma “outra topologia” da Universidade, uma tal que não necessite da *interioridade* de um edifício, de um departamento, de um seminário etc.

Significa dizer que a questão da obra, da produção de acontecimentos e de obras singulares por parte de professores, não limita nenhum destes termos, nem à profissão de professor universitário, nem à obra como livro, ou mesmo como obra de arte. Pois a disputa não é simplesmente teórica, ou seja, ela não se dá tão somente no interior da universidade, como diz

²⁹ DERRIDA, 2003, p. 77.

Derrida, “A decisão do pensamento não pode ser um acontecimento intra-institucional, um momento acadêmico”³⁰:

A Universidade sem condição não se situa necessariamente, nem exclusivamente, no recinto do que se chama hoje a Universidade. Ela não é necessariamente, exclusivamente, exemplarmente representada na figura do professor. Ela tem lugar, procura seu lugar em toda parte onde essa incondicionalidade pode ser anunciada. Em toda parte, onde ela se dá, talvez, a pensar. Às vezes, sem dúvida, para além de uma lógica e de um léxico da ‘condição’.³¹

Esse transbordamento quem sabe reste sempre não apreendido, mesmo inapreensível, uma vez que, não se deixando condicionar, tampouco aparece para uma economia universitária clássica. Mas, pensar começa talvez aí.

Bibliografia

BROWN, Wendy. **Undoing the demos: neoliberalism’s stealth Revolution**. Zone Books: Nova Iorque, 2015.

DERRIDA, Jacques. **O olho da universidade**. Tradução: Ricardo Iuri Canko & Ignacio Antonio Neis. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

_____. **A universidade sem condição**. Tradução: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

_____. **Nietzsche e a Máquina**. Tradução: Guilherme Cadaval & Rafael Haddock Lobo. Revista Trágica, Rio de Janeiro, v. 9, nº 2, pp. 94-134.

FRAGOZO, Fernando. **Da incondicionalidade: universidade, ciências, filosofia**. Revista Em Construção (UERJ), Rio de Janeiro, nº 3, p. 54-62, 2018.

KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

LAVAL, Christian. **A escola não é uma empresa**. Tradução: Maria Luiza M. de Carvalho e Silva. Londrina: Editora Planta, 2004.

³⁰ DERRIDA, 2003, p. 77.

³¹ Ibid., p. 82.

Espinosa e Marx: Proposições libertárias da servidão ultraconservadora

Francisco Estefogo³²

Resumo

Apesar dos avanços tecnológicos, científicos e sociais, prelúdios de celeiros ontológicos e epistemológicos, o que, à primeira vista, possibilitariam a participação mais ativa, livre e democrática da sociedade, a contemporaneidade está vilipendiada por realidades menos promissoras, mais anatematizadas e opressoras, decorrentes de operações políticas ultraconservadoras. Além desses arroubos e da possível ameaça de destruição no tecido social, concernente à multidiversidade, as autoridades tendem a regimentar seguidores, inclusive civis, que, alienados, igualmente propagam na sociedade ações de cunho regulatório. Fundamentado nas concepções de Espinosa (2009, 2019), no que tange à potência da coletividade, bem como nas proposições de Marx (2013, 2006, 1994, 1978, 1968), relacionadas à prática revolucionária como horizontes libertários da servidão ultraconservadora, este ensaio objetiva refletir sobre maneiras de transcender a servidão, limitadora da liberdade, oriunda das relações assimétricas de poder, de subordinação e de exclusão social.

Palavras-chave: Ultraconservadorismo; Multidiversidade; Coletividade; Prática revolucionária; Horizontes libertários.

Abstract

Despite the technological, scientific and social advances, preludes of ontological and epistemological sources, which, at first sight, would enable a more active, free and democratic participation of society, contemporaneity is vilified by less promising realities, more anathematized and oppressive, resulting from of ultraconservative political operations. In addition to these outbursts and the threaten of destruction to the social context, concerning multidiversity, some authorities tend to regiment followers, including civilians, who, alienated, also propagate regulatory actions in society. Based on Spinoza's conceptions (2009, 2019), regarding the power of the collectivity, as well as on Marx's propositions (2013, 2006, 1994, 1978, 1968), related to revolutionary practice as libertarian horizons of ultraconservative servitude, this essay aims to reflect on ways to transcend freedom-limiting servitude arising from asymmetrical relations of power, subordination and social exclusion.

Key-words: Ultraconservatism; Multidiversity; Collectivity; Revolutionary practice; Libertarian horizons.

Introdução

A hodiernidade está atravessada eminentemente por acontecimentos, fenômenos sociais e narrativas demiúrgicas, dificilmente imaginadas nos idos dos séculos passados, sobretudo, dos XVII e XVIII, apogeu do racionalismo e do iluminismo. Embora os avanços tecnológicos, científicos e sociais, prelúdios de mananciais ontológicos e epistemológicos, sejam, a rigor, ubíquos e patentes, o que, a rigor, possibilitariam a participação mais ativa e democrática da sociedade, a contemporaneidade está vilipendiada por realidades menos promissoras e mais

³² Membro da Academia Taubateana de Letras (ATL), Francisco Estefogo é pós-doutor em Linguística Aplicada (PUC-SP) e professor do programa de mestrado em Linguística Aplicada da Universidade de Taubaté (UNITAU). No momento, é pós-doutorando em Filosofia da Linguagem pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). e-mail: estefogo@gmail.com

anatematizadas e opressoras, decorrentes de operações políticas ultraconservadoras. Como consequência, episódios de submissão, passividade, tirania e servidão se espraiam na vivência cotidiana de várias partes do mundo, posicionando o cidadão e a cidadã em situação de inferioridade e de heteronomia. A depender de algumas culturas do ponto de vista político, às vezes, alguns modos de ser e estar no mundo são simplesmente vistos como inexistentes.

Nos últimos anos, várias partes do planeta enfrentam riscos antidemocráticos, na esteira de narrativas ultradireitas, antessala do fascismo e do poder ditatorial. A Hungria, a Itália e a Suécia, para citar somente alguns exemplos, são países que estão sob o comando de governantes que se perpetuaram no poder à custa da contemporânea onda ultraconservadora. Mesmo os EUA e a França, democracias consolidadas por décadas, depois da turbulenta ceulema trumpista³³ e da ameaça de Marine Le Pen³⁴, política da ultradireita francesa, despontam como nações com a participação democrática ameaçada.

O futuro parece reservar outros regimes políticos nacionalistas, antiliberais e extremamente autoritários. Na Argentina, por exemplo, o deputado de ultradireita Javier Milei³⁵ ganha notoriedade nas pesquisas eleitorais. Entre outras medidas silenciadoras, o fim dos ministérios da Educação e do Desenvolvimento Social estão na mira no candidato ultraconservador. Ademais, o próximo candidato republicano ao poder executivo dos Estados Unidos, Ron DeSantis, atual governador da Flórida, recentemente criou a lei “*Don’t say gay*”³⁶ para criminalizar as instituições de ensino que discutem questões orientação sexual e identidade de gênero. Além desses arroubos e da possível destruição no tecido social, no que diz respeito a multidiversidade, as autoridades tendem a regimentar seguidores, inclusive civis, que, alienados, também propagam na sociedade ações de cunho regulatório. Opressão, silenciamento, controle, intolerância, dentre outros riscos homogeneizadores, desenham-se num horizonte de servidão, posto que agir, ser, desejar e viver, além das obrigações dos indivíduos para a convivência harmoniosa na *pólis*, são deliberadamente naturalizadas por forças externas substancialmente calcadas no poder.

Mais particularmente, paladinos no combate à desigualdade social, algumas lideranças globais, munidos de retóricas silenciadoras e beligerantes, tiveram suas mentes sequestradas pelo desdém de estultices e de pendores ultraconservadores, bem como de situações de exclusão. Recentemente, a primeira-ministra da Itália, Giorgia Meloni, por exemplo, ordenou

³³ <https://www.revistavoto.com.br/comeca-a-turbulenta-era-trump/>

³⁴ <https://oglobo.globo.com/mundo/quem-marine-le-pen-que-ameaca-um-segundo-mandato-de-macron-na-presidencia-da-franca-1-25466397>

³⁵ <https://outraspalavras.net/direita-assanhada/a-ultradireitaargentina-tem-seu-bolsonaro/>

³⁶ <https://queer.ig.com.br/2022-10-05/acao-contra-o-estado-da-florida-dont-say-gay-e-rejeitada.html>

que o conselho de Milão proibisse a emissão de registros de nascimento de filhos e filhas de casais homoafetivos³⁷. Além desse arroubo fascista e preconceituoso, num ato de retrocesso, a Suprema Corte Americana suspendeu a decisão que garantia o direito ao aborto³⁸, conquistado há 50 anos, em 1973. Na esteira da retrocedência, há pouco tempo, o estado norte-americano de Wyoming banuiu o uso de pílulas abortivas³⁹. Esses ímpetos afora, influenciado pelo livro intitulado *A Farsa Yanomâmi*, o governo do ex-presidente Jair Bolsonaro ignorou 21 pedidos de ajuda dos Yanomami durante a pandemia da COVID-19⁴⁰. À vista dessa negligência, possivelmente devido à conivência do poder executivo, o avanço do garimpo ilegal na reserva indígena contaminou os rios com mercúrio, bem como devastou florestas⁴¹ e outras áreas indígenas. Em situação de total desassistência, mortes, doenças e desnutrição são algumas das consequências que afetam a referida etnia.

A partir dos exemplos desses atos individualistas e práticas políticas perversas, é evidente que, embora vivamos no multifacetado e tecnológico século XXI, estamos saturados pelas ameaças dos desencantos, pela inibição da nossa capacidade criativa e pelo esfacelamento da nossa potência de viver. Essas dores são normalmente decorrentes dos sofrimentos, das incertezas e das injustiças sociais, pois, como já aludido, alguns Estados são regidos por decisões estabelecidas unilateralmente, deliberadas à revelia dos desejos alheios, como forma de práticas políticas de dominação. Instaurada a cizânia, urge que se reflita sobre como essas resoluções monocráticas afetam as vidas, em particular, dos indivíduos envolvidos diretamente, e acerca dos modos que a sociedade, como força política e coletiva, pode superar tais aviltamentos de relações de poder assimétricas, de subordinação, de servidão e de exclusão social.

Para citar apenas algumas mazelas sociais, a insegurança alimentar, as ameaças sanitárias, a exploração, o racismo, a negligência infantil, também dos idosos e dos povos originários, assim como a deslegitimação social são notórias mundialmente. Muitas vezes, decorrentes dos opressores devaneios políticos e econômicos, as determinações são plenamente impostas de forma dogmática e opressora pelo ímpeto ultraconservador e pela perpetuação do poder. Além dos danos físicos, morais e psicológicos, ferem a condição de liberdade do ser humano e, por consequência, esmaecem o vigor de viver.

³⁷ <https://veja.abril.com.br/mundo/governo-italiano-pede-que-milao-nao-registre-filhos-de-casais-homoafetivos/>

³⁸ <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/suprema-corte-dos-eua-reverte-decisao-que-garantia-direito-ao-aborto/>

³⁹ <https://www.poder360.com.br/internacional/governo-de-wyoming-nos-eua-proibe-pilulas-abortivas/>

⁴⁰ <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cgxn8l41x24o>

⁴¹ <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/colunas/reg/a-tragedia-yanomami-e-a-anm-08022023>

Nesse esteio, de acordo com Espinosa (2009, 2019), se o indivíduo é conduzido por alguma regulação e controle, sua natureza de ser livre está restrita. Dessa forma, se torna um apêndice do mundo, com uma potência limitada de ser e agir em face das forças dogmáticas externas. Como na perspectiva espinosista a liberdade, uma vez entendida como processo ontológico e como prática e modo de existência, é inerente ao ser humano, mecanismos de reflexão são centrais para a compreensão dessas afecções deletérias. Para tanto, o filósofo holandês alerta para que, como somos seres de ação, a vontade e a paixão, molas propulsoras do nosso agir, são oriundas do mundo externo. Na contramão, a concepção espinosista entende que o aumento da capacidade de ser livre imbrica ações coletivas, alianças e conexões, bem como a construção de interdependências e ajuda mútua para, assim, poder ser, agir, desejar e viver na conveniência das relações necessárias entre os indivíduos para o equilíbrio da *pólis*. Dessa forma, Espinosa (2009, 2019), defensor ferrenho da potência humana contra todos os tipos de tirania, entende a política como participação coletiva e de igualdade oportunidades. Trata-se de uma comunhão democrática que preserva a identidade e a conquista da liberdade ao mesmo tempo que conduz, a rigor, ao bem comum coletivo e à eliminação da desigualdade. Destarte, para o pensador holandês, o Estado é a instância da sociedade que deve integralmente garantir a todos cidadãos e cidadãs o exercício de liberdade na sua plenitude. Caso o Estado cerceie a livre forma de ser, agir e viver dentro dos limites legais da sociedade e, contrariamente impõe uma maneira de pensar, um regime de violência se instaura. Esse conflito pode ser resolvido por meio da razão que, para Espinosa, diz respeito a uma circunstância quando “*um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser freado*” (ESPINOSA, 2009, *Ética IV*, prop. 7).

Nessa mesma toada, considerando que a vida humana se orienta para a expansão da liberdade e defendendo a igualdade social, Marx (2013) propõe a *práxis* revolucionária como meio de superar a opressão e a alienação com vistas à libertação. Para o filósofo alemão, a liberdade deve ser constituída na *práxis* de modo que a subjetividade, num processo coletivo e histórico, seja a força catalisadora para a libertação. A atividade prática, esmerada na coletividade, no pensamento crítico e, principalmente, na criatividade, atividade imanente do ser humano, oportuniza contextos para que o existir se fortaleça, questione e transforme o *status quo*. Dito de outra forma, a liberdade, que está relacionada à fruição das potências humanas, bem como à realização da vida material e espiritual, pode ser defendida e conquistada a partir de atos práticos coletivos, ancorados sócio historicamente. Apreende-se, assim, que o ser humano é um agente sócio-histórico e, à vista disso, construtor da realidade que transcende suas necessidades e limites. Em oposição aos feitos ultraconservadores, a *práxis* revolucionária

marxista é um contraponto no que diz respeito à mera existência reativa ao que é injustamente instituído. Pelo contrário, o existir humano, para Marx (2013), é pura ação em relação às condições impostas. No mais, o estado livre de ser e agir está intimamente relacionado aos avanços ontológicos e epistemológicos. Na contramão, o autoritarismo e a servidão delimitam a potência de criar e transformar.

Numa perspectiva filosófica, este ensaio objetiva refletir sobre maneiras de transcender a servidão, limitadora da liberdade, oriunda das relações assimétricas de poder, de subordinação e de exclusão social, assentado nos pressupostos espinosistas, no que se refere à potência da coletividade, bem como nas concepções marxistas, concernente à prática revolucionária como horizontes libertários da servidão ultraconservadora. À luz dessa proposição filosófica de interlocução entre os dois filósofos, a conjuntura hodierna das injustiças sociais, da submissão e da opressão pode ser uma possibilidade coletiva de deliberações para a composição de realidades, atrelados à imanência humana de um dos modos da substância da totalidade, como armamentos de resistência contra a servidão e a alienação das verdades impostas e ditas como pétreas.

Para tanto, primeiro serão discutidas as concepções filosóficas de Espinosa (2019, 2009) e Marx (2013, 2006, 1994, 1978, 1968) relacionadas à liberdade como uma operação ética no plano da imanência e da composição de encontros, de modo que convirjam para o viço da coletividade na participação democrática no que diz respeito aos rumos da sociedade, bem como na centralidade da *práxis* para a construção epistemológica, ontológica e libertária. Posteriormente, a partir de alguns episódios da contemporaneidade, derivados de execuções políticas monocráticas e ultraconservadoras, veiculados nas mídias, reflexões serão feitas concernentes à natureza da humanidade referente à conquista da liberdade embasada da força produtiva coletiva e, dessa maneira, da superação das condutas ultraconservadoras que atravessam a modernidade e se alastram pelos confins do planeta. Sobreleva notar que o esforço coletivo emancipatório e libertário frente à servidão ultraconservadora, apesar das circunstâncias autoritárias de algumas nações, é imanente do ser humano. Na sequência, considerações finais serão tecidas à luz das propostas e desenvolvimento deste estudo.

Interlocuções entre Espinosa e Marx

Espinosa (2019, 2009) entende que os princípios universais do cosmo legitimam tudo o que nos cerca: as montanhas, os rios, o céu, os planetas, todos os tipos de vida animal, vegetal, mineral, enfim, a completa totalidade da substância, sendo que tudo está interligado, sem qualquer segregação. Numa visão monista, tudo compõe o uno, ou seja, a eterna natureza. Assim, o ser humano é um dos modos da substância, portanto, expressão do corpo e da mente, compreendidos numa relação não hierárquica, sem superioridade ou causalidade da mente na relação ao corpo, tampouco o inverso (CHAUÍ, 1995, 2011).

Como, para Espinosa (2019, 2009), o ser humano é movido pelos sentimentos, desejos e paixões, inexoravelmente decorrentes do mundo exterior, o filósofo entende a liberdade como uma consequência ativa dos afetos, pois está submetido às afecções e à potência de viver (*conatus*). À vista disso, as emoções relacionadas à dor, ao ódio e à tristeza, por exemplo, diminuem essa força. Em contrapartida, as atinentes à alegria, à esperança e ao amor aumentam esse vigor. O fortalecimento dessas afecções nobres frente ao enfraquecimento das tristes se refere à ética espinosista, isto é, *“a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.”* (ESPINOSA, 2009, *Ética I*, def. 7). Dito de outra forma, a impossibilidade de administrar esses afetos redundava na servidão, definida por Espinosa como *“a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior”* (ESPINOSA, 2009, *Ética IV*, prefácio).

Espinosa (2009) define o conhecimento como o mais potente dos afetos, posto que, por meio de uma análise crítica da capacidade de afetar e ser afetado, é possível aceitar e/ou negar certas ideias, de modo a evitar os encontros que geram afetos infelizes e, igualmente, fomentar os que suscitam contentamento. Em outras palavras, a liberdade depende do conhecimento das afecções que a coíbem e das que a intensificam. A liberdade, portanto, pela perspectiva espinosista, é um conceito ontológico, ético-político, bem como epistemológico.

Esse movimento é o que direciona o desenvolvimento da razão que, assim, oportuniza a convivência em sociedade. Apreende-se, então, que os saberes são os artefatos culturais para se conquistar a liberdade. Ou então, uma vez parte da natureza, o ser humano resiste para perseverar na existência e pressupõe a necessidade do uso da razão para conquistar e garantir o santo graal, ou seja, a liberdade. Nesse sentido, pela ótica marxista, contanto que a natureza seja reconhecida como um fenômeno racional e, sendo assim, razão em si mesma, a consciência

não hesita diante da superação das resoluções monocráticas que afetam as vidas de alguns grupos minoritários, como será mostrado mais adiante, ocasionando, desse jeito, subordinação, servidão e exclusão social. Essa proposição, na verdade defendida por Marx (2013), coaduna com a discussão espinosista em relação ao modo humano de existência como um dos constituintes da totalidade da natureza.

Espinosa aponta (2019, 2009) a força da coletividade para unirem pujanças em comum no sentido de expandir a liberdade e conquistar mais direitos em relação ao que é útil para o grupo. Do contrário, na medida em que cada modo de vida for negligenciado, desconsiderando a legitimidade em relação à substância da natureza, também há um descuido de se conservar como ser na existência (ESPINOSA, 2009). O esmorecimento do *conatus* é resultante desde descuido. Renunciar modos de vida, qualquer que seja, é também se submeter à servidão e à reatividade e, conseqüentemente, padecer pela incapacidade de ação e, desse modo, da liberdade. Esse deslize humano, na perspectiva marxista, está relacionado à carência de se entender a essência da vida individual, bem como a vida dos outros no que tange à condução do mundo humano e da emancipação. Logo, limitar os mananciais de ideias do ser humano seria como destituí-lo da natureza, já que o pensamento é inato. Assim, entende-se que absolutamente tudo o que é imaginado e desejado é legítimo, dado que faz parte do direito natural do existir. Em outras palavras, se o Estado restringe essa característica imanente do ser humano, a liberdade fica comprometida, pois “*aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente*” (ESPINOSA, 2009, *Ética I*, def. 1). Visto que este ensaio se propõe a refletir acerca da superação de laivos de servidão resultantes de ações políticas ultraconservadoras, e, uma vez que, pela perspectiva espinosista, ninguém pode viver a mando de outrem, o ser humano é o próprio responsável pela sua liberdade de pensar, ser e agir.

A liberdade para Marx (2013) está relacionada ao fundamental princípio de uma forma superior da sociedade em busca do pleno e livre desenvolvimento emancipatório de cada indivíduo. Dessa forma, caso a plenitude do erigir da emancipação seja oprimida, a liberdade e a autonomia estão comprometidas, em razão de, pela ótica marxista, o agir livre funcionar como superação da necessidade. Isso posto, frente à vontade alheia e à privação, a liberdade é rescindida devido à coagida definição de nossas ações. No entanto, pode ser resgatada por meio da *práxis* humana, ou seja, a partir da definição de metas de ações e dos frutos da causalidade, como aponta Marx (s/d-1, p. 38) “*toda emancipação é a recondução do mundo humano, das relações, ao próprio homem*”.

A liberdade, então, está no bojo da conquista da autonomia, como possibilidade de construção da própria vida, sem imposições externas ou de apropriação dos modos de vida de outrem. Mais particularmente, o sujeito não pode ser um mero observador, mas um criador das conjunturas centrais para o engendramento de possibilidades históricas como diligência para uma nova realidade, legitimando, assim, a realização da vida humana na sua plenitude. Esse enfrentamento com a heteronomia se articula com a proposição espinosista no que concerne ao fato de que a obtenção da emancipação e da liberdade deve ser submetida ao ser humano a partir da prática, sobretudo, com assente na potência coletiva.

Na verdade, esse movimento de ação é o que Marx (2013, 2006, 1994) conceitua como de *práxis* revolucionária. Trata-se de uma atividade teórico-prática em que, numa dinâmica dialética, a teoria e a prática se modificam constante e mutuamente com a experiência prática. Vista como atividade de transformação das circunstâncias, a *práxis* suscita, dessa forma, ideias, desejos, pensamentos, vontades, criações, fazeres e teorias, que, por sua vez, simultaneamente, determinam-nos a criar na prática novas circunstâncias de ser, agir, desejar e viver. Por conseguinte, nem a teoria, tampouco a prática se consolida como dogmas ou alienações. Nas palavras do filósofo russo, “*toda a vida social é essencialmente prática [e] todos os mistérios que conduzem a teoria do misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão desta prática*” (MARX; ENGELS, 2007, p. 534).

Para que a *práxis* revolucionária surta efeitos, na busca da emancipação como ato libertário, é preciso que as demandas de uma classe particular da sociedade civil sejam reconhecidas como estamento de repúdio geral. A tirania sofrida por um grupo particular deve entender essa opressão como crime proclamada por toda a sociedade, com o propósito de que a libertação e a emancipação da comunidade molestada surjam como autolibertação geral (MARX, 2006).

Com base nas interlocuções entre Espinosa (2019, 2009) e Marx (2013, 2006, 1994, 1978, 1968) acima discutidas, em suma, é patente afirmar que ambos os filósofos comungam do entendimento de que o ser humano é parte constituinte da natureza, e, portanto, todo pensamento é legítimo e imanente. Ademais, a compreensão da essência humana e da potência da coletividade para a superação da servidão são elementos incondicionalmente centrais. No mais, tanto as proposições espinosistas como marxistas apregoam a prática humana engajada para a estruturação da emancipação e da liberdade, essencialmente, fundamentada no vigor da comunidade.

Na sequência, articulados com as proposições espinosistas e marxistas, alguns episódios de servidão do pensamento ultraconservador, ocorridos recentemente, serão apresentados.

Ações ultraconservadoras

As ações ultraconservadoras mundo a fora são inúmeras, não somente por parte dos chefes de Estados, mas de seus alienados adeptos políticos e civis. Os 5 episódios apresentados na sequência, transcorridos nos últimos tempos, retratam atitudes que limitam modos de ser, agir, desejar e viver. Trata-se de ocorrências que, sucedidas em diferentes partes do mundo, robustecem a vivacidade das operações anacrônicas, fragilizando as democracias, revigorando o nascimento de ditaduras, bem como fortalecendo regimes políticos autoritários. Impelidos de maneira categórica e monocrática, os eventos expostos a seguir infringem a condição de liberdade do ser humano, mais particularmente, relacionados à identidade de gênero e orientação sexual e diversidade religiosa e étnica.

Recentemente, o governo ultraconservador húngaro, Viktor Orban⁴² (Figura 1), defendeu uma emenda legal para receber denúncias anônimas contra quem questionasse sua concepção pessoal em relação ao matrimônio, à constituição da família e às questões de orientação sexual e de identidade de gênero. No mais, o mandatário conquistou no Parlamento a permissão para legislar por decretos, como se o país estivesse em constante estado de emergência. Dessa forma, o líder da Hungria pode suspender leis por decretos, furtar-se de obrigações e criar outras medidas “emergenciais”.



Figura 1: O primeiro-ministro ultranacionalista Viktor Orban⁴³

Como discutido anteriormente por Espinosa (2019, 2009), as ações monocráticas do líder da Hungria infringem a liberdade de pensar, desejar, ser e agir legítimas do ser humano.

⁴² <https://www.cartacapital.com.br/mundo/hungria-se-aproxima-de-ditadura-ao-dar-poderes-especiais-a-orban/>

⁴³ <https://www.cartacapital.com.br/mundo/hungria-se-aproxima-de-ditadura-ao-dar-poderes-especiais-a-orban/>

Os Húngaros, a rigor, vivem agora a mando das ordens do Poder Executivo. Pela perspectiva espinosista, como a população da Hungria não pode mais administrar os afetos relacionados à constituição da família e da seara dos gêneros sexuais, a servidão é imposta. Uma vez o Estado restringindo a característica imanente do ser humano de existir, a liberdade dos Húngaros está comprometida.

Aveso à imigração e alegando liberdade de expressão, o político Rasmus Paludan (Figura 2), militante de extrema-direita sueco-dinamarquês, queimou uma cópia do Corão, livro considerado instrumento sagrado para os seguidores do Islã, junto à embaixada turca em Estocolmo⁴⁴. O parlamentar sugeriu que os que discordassem desse ato fossem morar em outro lugar. A atitude de intolerância religiosa do parlamentar está relacionada às emoções de tristeza e dor da comunidade muçulmana da capital da Suécia. Possivelmente, o *conatus* do grupo religioso deve ter sido apequenado (ESPINOSA, 2019, 2009). Oriunda dessa ação intolerante, as emoções atinentes ao ódio e à tristeza, por exemplo, diminuíram a potência de viver (*conatus*) da comunidade muçumana de Estocolmo.



Figura 2: Rasmus Paludan queimando o Alcorão⁴⁵

No Rio de Janeiro, mas especificamente na baixada fluminense, um motorista de aplicativo recusou levar duas mulheres e duas crianças, de 8 e 13 anos, para um terreiro de candomblé⁴⁶. Como as passageiras estavam vestidas com roupas de santo (Figura 3), elas foram intimadas a saírem do carro. A família acusou o motorista de preconceito religioso. Igualmente como na situação anterior, trata-se de mais um caso de intransigência à diversidade religiosa. Em consonância com Marx (2013), é patente apontar que a liberdade da família foi restringida em virtude da determinação, por parte do condutor do veículo, de quem pode ou não usar o

⁴⁴<https://observador.pt/2023/01/21/militante-de-extrema-direita-queima-copia-do-coraio-junto-a-embaixa-turca-em-estocolmo/>

⁴⁵<https://observador.pt/2023/01/21/militante-de-extrema-direita-queima-copia-do-coraio-junto-a-embaixa-turca-em-estocolmo/>

⁴⁶ <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/05/01/familia-com-roupa-do-candomble-acusa-motorista-de-aplicativo-de-preconceito-religioso.ghtml>

serviço de transporte. À custa da atitude preconceituosa do referido motorista, a conquista da autonomia da família, no que tange à sua religião, como possibilidade de construção da própria vida, foi balizada por imposição externa e de apropriação dos modos de vida de outrem.



Figura 3: A família vestida de santo⁴⁷

O vereador Sandro Santinel, do Partido Patriota⁴⁸, de linha conservadora e religiosa, valeu-se do púlpito da Câmara de Caxias (Figura 4), cidade gaúcha, para injuriar e difamar trabalhadores baianos. No mais, o político também proferiu que, por serem “limpos, trabalhadores e corretos”, os argentinos deveriam ter a preferência pelo trabalho. O ato do político deslegitima os referidos cidadãos do estado da Bahia como modo humano constituinte da totalidade da natureza (ESPINOSA, 2019, 2009). O episódio retrata um caso em que Estado cerceia a livre maneira de agir e viver dentro dos limites legais da sociedade.



Figura 4

⁴⁷ <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/05/01/familia-com-roupa-do-candomble-acusa-motorista-de-aplicativo-de-preconceito-religioso.ghtml>

⁴⁸ <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2023/03/01/fala-xenofobica-de-vereador-do-rs-contrabaiianos-em-caso-de-trabalho-escravo-sao-traicao-a-constituicao-aponta-defensoria.ghtml>

O parlamento da Uganda aprova um novo projeto de lei, com regras mais rigorosas, que ataca a comunidade LGBTQI+⁴⁹. Pena de morte para certos atos entre as pessoas do mesmo sexo e uma pena de prisão de 20 anos por incitar a homossexualidade fazem parte da nova versão. Yoweri Kaguta Museveni, atual presidente do referido país africano, no poder desde 1986, justifica a intransigente medida de modo que os homossexuais sejam, de alguma forma, “reabilitados”. Trata-se, pelo viés espinosista, cerceamentos que limitam modos de ser, agir, desejar e viver de cada indivíduo. A livre forma de existência é reprimida, impondo uma maneira de pensar e viver e, assim, instaurando um regime de violência.



Figura 5: Cidadãos ugandeses protestam contra a lei anti LGBTQI+ de Museveni⁵⁰

Considerações finais

Este ensaio objetivou refletir sobre possíveis modos de superar a servidão, decorrentes das relações assimétricas de poder, de subordinação e de exclusão social. Fundamentado nas proposições de Espinosa (2019, 2009) e de Marx (2013, 2006, 1994, 1978, 1968), o estudo se centrou nas circunstâncias concernentes à imanência humana como um dos modos da totalidade da natureza, bom como à potência da coletividade e à atividade humana como elementos catalisadores libertários da servidão ultraconservadora.

Para tanto, primeiro foram explanadas as concepções filosóficas de Espinosa (2019, 2009) e Marx (2013, 2006, 1994, 1978, 1968) no que diz respeito à liberdade como uma operação ética no terreno da imanência e da organização de encontros, comungando o vigor da

⁴⁹ <https://www.dw.com/pt-002/uganda-parlamento-aprova-novo-projeto-de-lei-anti-lgbt/a-65491981>

⁵⁰ <https://www.dw.com/pt-002/uganda-parlamento-aprova-novo-projeto-de-lei-anti-lgbt/a-65491981>

coletividade na vida democrática em relação ao percurso da sociedade, assim como na fulcral importância da *práxis* para o desenvolvimento epistemológico, ontológico e libertário.

Na sequência, alguns episódios da hodiernidade, provenientes de deliberações políticas monocráticas e ultraconservadoras, foram apresentados. O intuito foi oferecer recursos empíricos para que articulações entre as proposições espinosistas e marxistas fossem feitas de modo a jogar luzes direcionadas para conquista da liberdade, pautada na força produtiva coletiva e, assim sendo, na transcendência das orientações ultraconservadoras que enviesam a contemporaneidade.

A considerar que o ser humano é membro constituinte da totalidade da natureza, ou seja, numa perspectiva monista, toda forma de viver, ser, agir e desejar é verdadeira e exequível. A partir desse axioma, compreender a essência humana e o poderio da coletividade para a superação da servidão é cabalmente crucial. Afora essas premissas, a *práxis* revolucionária engajada é um eixo norteador imperativo para resistir os sofrimentos, bem como expandir os conhecimentos na luta da alforria pela libertação da servidão ultraconservadora.

Referências bibliográficas

- CHAUÍ, M. S. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. Companhia das Letras, 2011.
- CHAUÍ, M. S. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. Moderna, 1995.
- ESPINOSA, B. **Tratado Teológico-Político**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2019.
- ESPINOSA, B. **Ética**, Autêntica, 2009.
- ESPINOSA, B. **Tratado político**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- LUKÁCS, G. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- MARX, K. **A Questão Judaica**. Rio de Janeiro, Achiamé, s/d-1.
- MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K. **O Capital - Livro I – crítica da economia política: O processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. Lisboa: Edições Avante, 1994.
- MARX, K. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Abril, 1978.
- MARX, K. **Manifesto do Partido Comunista**. 2ª ed. São Paulo: Escriba, 1968.

A diferença sexual como mediação do ser social: Marx e *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir

Nathan Menezes Amarante Teixeira⁵¹

Resumo

O objetivo deste artigo consiste na apresentação do modo em que o pensamento de Marx é utilizado por Simone de Beauvoir na elaboração da tese central de *O segundo sexo*. Trata-se de mostrar que a diferença sexual se constitui como uma mediação histórica e produtiva da totalidade social, e, portanto, também das relações sociais de formação e reconhecimento da existência individual no interior de e mediado por essa totalidade, tendo como pressuposto as premissas gerais do materialismo dialético marxista e seus desdobramentos propriamente econômicos. Neste sentido, será discutido a forma em que a perspectiva de Marx sobre a determinação do ser social pelo trabalho é mobilizada por Simone de Beauvoir, assim como em que medida a filósofa vai além de Marx ao desenvolver uma análise existencial sobre a presença corpórea a partir dessa base ao mesmo tempo em que conceitua o fenômeno da diferença sexual de um modo específico ausente das considerações marxistas.

Palavras-chave: Simone de Beauvoir; Marx; Diferença sexual; Divisão sexual do trabalho; Reprodução.

Abstract

The aim of this article is present the way in which Marx's thought is used by Simone de Beauvoir in the elaboration of the central thesis of *The Second Sex*. It is a question of showing that sexual difference is constituted as a historical and productive mediation of the social totality, and, therefore, also of the social relations of formation and recognition of individual existence within and mediated by this totality, having as a presupposition the general premises of Marxist dialectical materialism and its properly economic developments. In this sense, it will be discussed the way in which Marx's perspective on the determination of social being by labor is mobilized by Simone de Beauvoir, as well as to what extent the philosopher goes beyond Marx by developing an existential analysis of the bodily presence from this basis while conceptualizing the phenomenon of sexual difference in a specific way absent from Marxist considerations.

Keywords: Simone de Beauvoir; Marx; Sexual Difference; Sexual Division of Labor; Reproduction.

A importância do pensamento de Marx para Simone de Beauvoir é algo que se estabelece desde as primeiras formulações filosóficas da autora. Abordando tal questão, podemos iniciar com a afirmação de Sonia Kruks, em “Beauvoir and the Marxism question”, segundo a qual “não é exagero dizer que de 1940 em diante o marxismo permaneceu um núcleo de constituição integral e vital das orientações político-intelectuais de Beauvoir” (KRUKS, 2107, p. 237), especificamente no modo em que “[...] a vida ‘material’ no seu sentido marxista é [...] fortemente constitutiva das situações [...]” (KRUKS, 2017, p. 237), de modo que Marx ofereceria “[...] compreensões fundamentais acerca dos aspectos materiais da existência humana” (KRUKS, 2017, p.239). Inclusive, a própria Beauvoir afirma no segundo volume de

⁵¹ Doutor em Filosofia pela UFRJ. Atualmente realiza pós-doutorado na UERJ com bolsa PDR10 da FAPERJ. e-mail: nathanmateixeira@gmail.com

sua autobiografia, *A força da idade*, em um trecho que se refere a 1929, que estava lendo o Volume I de *O capital* e assumindo como verdadeira a análise de Marx sobre o mais-valor⁵². A proposta deste artigo consiste em abordar a presença do pensamento marxista especificamente em *O segundo sexo*, visando mostrar não somente como essa dimensão da situação acima exposta aparece em tal obra, mas também como tal pensamento estaria presente nas questões próprias e particulares deste texto, concordando novamente com Sonia Kruks ao afirmar que “[...] a análise de Beauvoir em *O segundo sexo* permanece mais fundamentada pelo Marxismo do que é geralmente observado” (KRUKS, 2012, p. 17).

Em *A força das coisas*, terceiro volume de sua autobiografia, comentando sobre a recepção de *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir afirma que ele despertou “[...] ódios mesmo entre meus amigos. Um deles, universitário progressista, interrompeu a leitura do meu livro e o atirou para o outro lado da sala” (BEAUVOIR, 2017, p. 264). Em seguida ela complementa:

A direita só poderia detestar meu livro, que, aliás, Roma colocou no index. Eu esperava que ele fosse bem acolhido na extrema esquerda. Estávamos muito mal com os comunistas; apesar disso, *meu ensaio devia tanto ao marxismo e lhe conferia uma dimensão tão importante* que eu esperava da parte deles ao menos alguma imparcialidade (BEAUVOIR, 2017, pp. 264-265, destaque meu).

Deixando de lado as questões de ordem mais pessoal, indicadas pelo descontentamento de Beauvoir em relação à má leitura de seu livro por parte dos marxistas, tem-se como importante para fins de análise conceitual, o fato de a autora afirmar que a escrita dessa obra estava marcada pela presença da perspectiva marxista de um modo decisivo, na medida em que tal perspectiva assumia um lugar “tão importante” na dinâmica constitutiva deste ensaio. Além disso, algumas páginas antes, Beauvoir afirma que buscava “[...] descrever a condição feminina [...]”, condição esta compreendida “[...] evidentemente pelas circunstâncias históricas [...]” (BEAUVOIR, 2017, p. 258), o que a levou à análise desse desenrolar histórico em suas dimensões materiais, concernentes ao desenvolvimento da sociedade, e suas repercussões ideológicas. Deste modo, temos a breve indicação nestes trechos de que a questão principal desenvolvida em *O segundo sexo*, centrada no desenvolvimento histórico das condições “feminina” e “masculina” como situações materiais da diferença sexual, possui uma base marxista significativa.

Iniciando a discussão propriamente de *O segundo sexo*, tomemos uma passagem da Introdução: “Se sua função de fêmea não basta para definir a mulher, se nos recusamos também

⁵² Beauvoir escreve: “[...] lancei-me ao *Capital* na Nationale. [...] a teoria do mais-valor foi para mim uma revelação [...]. De todo o coração, eu repudiava a exploração e experimentava imensa satisfação em demonstrar seu mecanismo. O mundo iluminou-se de outra luz quando vi no trabalho a fonte e mesmo a substância dos valores. Nada me fez renegar essa verdade [...]” (BEAUVOIR, 2015, p. 70).

a explicá-la pelo ‘eterno feminino’, [...] teremos então que nos colocar a questão: o que é uma mulher?” (BEAUVOIR, 2016a, p. 16). A recusa das duas primeiras explicações para o “ser mulher”, uma que assume uma determinação puramente fisiológica e outra que presume uma essência ideal *a priori* e eterna, implica, primeiramente, uma recusa sobre o modo como a qualificação do vir a ser si mesmo do humano é pensada. Quer dizer, a afirmação de existência de uma “feminilidade”, e correlativamente, de uma “masculinidade” como modos de ser essenciais e constituídos anteriormente à objetivação da presença concreta e corpórea dos indivíduos, presumiria a determinação do vir a ser como mera realização causal deste suposto núcleo eterno de ser. Assumir um desenvolvimento existencial a partir de uma mera estrutura fisiológica marcaria esse movimento corporificado como um todo qualitativamente fechado de puros processos mecânicos que automaticamente causariam certos modos de ser, seja porque a própria fisiologia como estrutura estabeleceria o ser por si mesma ou porque haveria uma essência pura e anterior que determinaria a materialização fisiológica e em seguida a presença corporal.

Está subentendido aqui toda a compreensão da presença corpórea como base do vir a ser que Simone de Beauvoir vem trabalhando desde seus textos anteriores. De maneira resumida, segundo Beauvoir, a subjetividade humana existe como “[...] um ser que está à distância de si mesmo [*à distance de soi-même*] e que tem que ser seu ser [*a à être son être*]” (BEAUVOIR, 2013, p. 16), marcada como “[...] um projeto de mim em direção ao outro [*vers l’autre*], uma transcendência [*une transcendence*]” (BEAUVOIR, 2013, p. 210). Como presença concreta, como espontaneidade situada pelo corpo que é “[...] nossa tomada sobre o mundo e o esboço de nossos projetos” (BEAUVOIR, 2016a, p. 75), a subjetividade é materialmente possível enquanto um certo devir material corporificado que se liga ao mundo no qual se realiza. Deste modo, a negatividade que medeia a relação com o ser e que é a própria subjetividade se efetivando, se realiza junto à uma vinculação à espessura sensível do mundo da qual ela depende enquanto primeira camada genérica de ser.

Assim, recolocar a questão sobre o que é “ser mulher” recusando um essencialismo idealista ou fisiologista, é assumir fundamentalmente que o vir a ser si mesmo se realiza sempre mediado pela “[...] passagem do indivíduo à sociedade [...]” (BEAUVOIR, 2016, p.88), onde propriamente há o desenvolvimento de uma certa determinação qualitativa do ser. Por conta disso, o objeto de análise, a apresentação e explicação do fato de que há uma determinação socialmente estabelecida que valora sexualmente o masculino e o feminino como diferencialmente reconhecidos e, portanto, que estabelece modos de ser específicos como

corporificação destes valores, só pode apontar para uma certa situação mediadora entre vir a ser si mesmo e a condição geral de existência socialmente determinada, a diferença sexual.

Desdobrando o argumento, Simone de Beauvoir escreve:

O próprio enunciado do problema sugere-me *imediatamente* uma primeira resposta. *É significativo que eu ponha esse problema [Il est significatif que je le pose]*. Um homem não teria a ideia de escrever um livro sobre *a situação singular [sur la situation singulière]* que os machos ocupam na humanidade. Se quero definir-me, sou obrigada desde o início a declarar: “Sou uma mulher”. Essa verdade constitui *o fundo sobre o qual se erguerá qualquer outra afirmação*. Um homem não começa nunca por se apresentar como um indivíduo de determinado sexo: que seja homem é evidente. [...] o homem representa a um tempo *o positivo e o neutro*, a ponto de dizermos “os homens” para designar os seres humanos [...]. A mulher aparece como *o negativo*, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade. [...] *Praticamente* [...] há um tipo humano absoluto que é o tipo masculino. [...] Ela determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela. (BEAUVOIR, 2016a, pp. 16-17, destaque meu).

A subjetividade, no seu movimento de vir a ser si mesma, se põe ou projeta a partir da determinação prática “ser situado”, na medida em que é a mediação socialmente estabelecida que dá o solo de ancoragem da presença corpórea a partir do qual esta se desenvolve segundo uma condição concreta; como há um modo específico de ser situado que diferencia sexualmente, então, o movimento corpóreo já se abre ao mundo marcado por um “fundo” de diferenciação valorativa “homem” ou “mulher”. Como essa estrutura de diferenciação faz a mediação dos indivíduos a ela subsumidos e a totalidade social, é justamente nas características dessa forma mediadora que se percebe a relação desigual entre os dois polos valorados: o valor “ser homem” está posto *como já imediatamente o todo e também* como singularizado na relação com o valor “ser mulher”, porém, como ele é o centro definidor em relação ao qual o outro valor se estabelece como “não ele”, “homem” é o positivo e o neutro, posto que padrão de diferenciação, e “mulher” é o negativo. Em outros termos, Beauvoir está afirmando que a mediação da diferença sexual positiva “homem” como já imediatamente reconhecido como valor universal, por isso ele é a totalidade valorativa “neutra” dentro da qual ele se relaciona, novamente, como momento positivo com um outro momento negativo.

O regime valorativo e determinante do ser situado enquanto diferenciado sexualmente pôs “homem” como unidade basilar primeira a partir de e para a totalidade social, por isso sua experiência específica não indica a própria dinâmica da situação sexual como algo problemático; “que seja homem” e, portanto, o imediatamente universal, “é evidente”. Compreende-se, como diz Beauvoir, que somente uma mulher escreveria um livro visando dar conta da singularidade dessa situação sexualmente distinguida, pois é somente o seu modo de ser que é socialmente instituído como negatividade. A diferença sexual é precisamente o estabelecimento do valor “homem” como imediatamente a totalidade social e também aquilo

que “mulher” “não é”, de modo que “mulher” é imediatamente “ser para o homem como não homem” e só então também parte da totalidade social.

Como desdobramento disto, Beauvoir afirma que “[...] não é enquanto corpo, é enquanto corpo submetido a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza; é em nome de certos valores que ele se valoriza” (BEAUVOIR, 2016a p. 78). Trata-se então da busca por parte da filósofa de indicar propriamente que existe uma mediação valorativa da corporeidade que estabelece o reconhecimento social – condiciona a “passagem” contínua que o indivíduo faz pelas determinações materiais de existência – assim como ambienta a experiência vivida de si mesmo que este faz cotidianamente, e que tal mediação é o pôr da diferença entre um sexo que é o primeiro e aquele que é o segundo, de modo que ela precisa ser analisada criticamente tendo como ponto de partida a especificidade da situação “ser mulher”, na medida em que se trata “[...] de uma situação que a constitui como inessencial [*la constitue comme inessentielle*]” (BEAUVOIR, 2016a p. 34) no interior de uma totalidade para a qual é essencial que ela seja incluída negativamente como tal.

Tal caracterização da particularidade do ser situado “mulher” como inessencial se dá pelo modo como o “ser para o outro” está constituído: “o que *define de maneira singular a situação da mulher* é que, sendo como todo ser humano uma liberdade autônoma, ela *se descobre e se escolhe* [*se découvre et se choisit*] em um mundo onde os homens lhe condicionam a se assumir como o Outro” (BEAUVOIR, 2016a p. 34, destaque meu). O problema não está na mera dimensão “ser para o outro” como condição ontológica necessária ao vir a ser si mesmo, na medida em que esse que devém tem como base de negação e retorno a si justamente essa “perda de si” no ser fora de si. Por sua vez, na medida em que o ser para o outro é mediação necessária ao vir a ser na sua emergência como ser efetivo e objetivo, é ela que se desenvolve como a totalidade social histórica a partir da qual cada presença concreta tem a possibilidade de retornar a si qualificada pelo ser que lhe é dado na exterioridade de generalidade socializada. Trata-se, na verdade, da afirmação de que a diferença sexual desenvolve essa mediação na determinação que diferencia se esse ser Outro é “homem” ou “mulher”, de modo que deixa de haver uma estrutura de reciprocidade: a valoração de “homem” como princípio basilar de distinção do que não é ele, o coloca como sujeito absoluto no sentido de que *é para ele* que “mulher” é valorada, de modo que diante desse valor *a priori* o seu negativo correlato seria um outro inessencial, uma alteridade que entra na totalidade valorativa de reconhecimento como negação interna da unidade “homem” posta como a base pressuposta de síntese última da própria totalidade.

Em suma, não tendo inscrito na estruturação social um valor reconhecido em si e por si mesmo, sem a necessidade do “ser para o outro” *sexualmente especificado* na forma “ser para o absoluto homem”, “mulher” entra em tal estrutura como um Outro, mas não aquele da ambiguidade recíproca que participa da dualidade ontológica e inevitável da subjetividade, “[...] de modo que se desenha no coração do Outro uma subdivisão [...]” (BEAUVOIR, 2016a p. 122). Segundo Beauvoir:

Dizer que a mulher é o Outro é dizer que não existe entre os sexos uma relação de reciprocidade [...] O semelhante, o outro, que é também o mesmo, com o qual se estabelecem as relações de reciprocidade, é sempre para o homem um indivíduo masculino. A dualidade que se descobre sob uma forma ou outra no coração das coletividades opõe um grupo de homens à um grupo de homens; e as mulheres fazem parte dos bens que estes possuem e que são entre eles instrumento de troca. O erro adveio de que se confundiu duas figuras da alteridade que se excluem rigorosamente. Na medida em que a mulher é considerada como o Outro absoluto, [...] é precisamente impossível a observar como outro sujeito (BEAUVOIR, 2016a, p. 124).

Assim, indicar a diferença sexual como mediação social determinante é simultaneamente mostrar que ela estabelece uma determinação material da alteridade na qual se afirma imediatamente a diferenciação entre a alteridade do polo positivo e neutro ao mesmo tempo, onde há reciprocidade interna *a partir da negação* de uma outra alteridade que, por sua vez, é o segundo polo como *momento interno negativo* dessa reciprocidade, na qual entra já pressuposto como não integrado positivamente em si e para si mesmo⁵³.

Nesse primeiro movimento argumentativo, Simone de Beauvoir está apresentando a diferença sexual como o processo de desenvolvimento que especifica a imediatidade de reconhecimento social enquanto totalidade representativa da positividade “ser homem” e, portanto, pondo este como o momento pelo qual o “ser mulher” passa como imediatamente “ser negativo para o homem”; “homem” e “mulher” são para o todo enquanto valores de reconhecimento sexual, cuja forma específica consiste em pôr “homem” como um marcador sexual neutro porque é já imediatamente a própria totalidade que, então, se diferencia internamente a partir deste como o positivo diante do marcador negativo “mulher”. Assim, tendo apresentado e caracterizado o objeto próprio de sua análise, Beauvoir afirma que busca, fundamentalmente, apresentar “[...] positivamente, como a ‘realidade feminina’ constituiu-se, por que a mulher foi definida como o Outro [...] [assim como descrever] o mundo no modo em que lhes é proposto [...]” (BEAUVOIR, 2016a p. 34).

O desenvolvimento positivo desta questão se dá a partir da consideração de Beauvoir de que, na medida em que a diferenciação dos sexos é uma valorização da corporeidade, o ponto

⁵³ Como afirma Toril Moi sobre este ponto em Beauvoir: “A contradição específica da situação da mulher é causada pelo conflito entre seu estatuto de ser humano livre e autônomo e o fato de que *ela é socializada* em um mundo no qual *o homem constantemente a apreende como Outro* [...]” (MOI, 2014, p. 173, destaque meu).

central consistira na forma de valoração que a capacidade reprodutiva da mulher adquire e, por sua vez, na tentativa de encerrar o modo de ser dessa corporeidade em uma “função reprodutora” como um modo de ser naturalmente negativo e, enquanto tal, determinante para o valor social e individual “ser mulher”. Trata-se aqui de uma discussão que se constitui como um momento central para a tese geral de *O segundo sexo*. Segundo Beauvoir, a recusa previamente apresentada de que haveria, para a mulher, um destino determinante do seu ser inscrito fisiologicamente no seu corpo, pretensamente justificado pela sua dimensão reprodutiva – pelo fato de ela ser o corpo que sustenta em si a reprodução de um outro vir a ser –, não pode implicar uma negação ou apagamento desta dimensão corpórea como se ela fosse irrelevante para a compreensão do desenvolvimento da estrutura valorativa da diferença sexual, ainda que, necessariamente, tal compreensão deva estar livre *a priori* de qualquer pressuposto biologicamente essencialista. Em suma: “[...] o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através de ações e no seio da sociedade [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 78).

Para desdobrarmos este ponto, tomemos uma passagem de *A força da idade*. Comentando a tese principal do ensaio em questão, Simone de Beauvoir diz: “Meu esforço foi [...] o de definir em sua particularidade a condição feminina que é minha [...] no seio de uma sociedade em que os sexos constituem duas castas nitidamente separadas” (BEAUVOIR, 2015, p. 474). Isto é ainda complementado por uma nota de rodapé em que a autora afirma: “O que distingue minha tese da tese tradicional é que, a meu ver, a feminilidade não é uma essência nem uma natureza: *é uma situação criada pelas civilizações a partir de certos dados fisiológicos [c'est une situation créée par les civilisations à partir des certaines données physiologiques]* ” (BEAUVOIR, 2015, p. 474, destaque meu).

Tal questão em Simone de Beauvoir é também destacada por alguns comentários sobre seu pensamento. Em Sara Heinamaa, por exemplo, lemos⁵⁴:

O corpo vivido não é apenas um órgão da vontade nem mesmo um eu natural; ele também desdobra uma vitalidade que não pertence a nós enquanto indivíduos ou humanos. O corpo que é o meu próprio, meu necessário ponto de ancoramento no mundo material, é também, necessariamente, estranho a mim. // Ainda que a

⁵⁴ Vemos essa mesma indicação de que Simone de Beauvoir admite para o corpo da mulher uma encarnação dupla e, portanto, complexa da ambiguidade do existir por conta da sua capacidade reprodutiva, sem que isso em nada determine seu modo de ser pois a questão é como isso é significado e vira situação na sociedade, nos comentários de Karen Vintges (1995, pp. 54-57), Kristiana Arp (1995, pp. 161-164), Jack Reynolds (2006, pp. 226-228), Eva Gothlin (2003, pp. 54-56), Lori Jo Marso (2006, pp. 73-79) e Laura Hengehold (2017, pp. 72-77), para citar alguns exemplos.

vitalidade estrangeira seja evidente na experiência da gravidez, ela não é específica à mulher, mas pertence à toda a vida corporal. Tanto o homem quanto a mulher experimentam seus corpos como instrumentos da vontade, e ambos também experimentam em seus corpos intenções estrangeiras. // [...] *o que é peculiar é que na experiência da mulher, a vitalidade estrangeira possui uma posição diferente da que possui na experiência do homem* (HEINAMAA, 2003, pp. 71-72, destaque meu).

Portanto, Beauvoir não está afirmando que apenas a mulher experimenta certa alienação em relação a seu corpo, nem que esta experiência lhe determine certos comportamentos que a fariam naturalmente uma negação em si e para si do movimento de vir a ser. A questão central é que a alienação corporal enquanto experiência de determinações exteriores e contrárias ao vir a ser si mesmo, que qualquer sujeito enquanto devir corporificado experimenta, se daria com uma especificidade na mulher na medida em que ela abre e sustenta, na sua totalidade corpórea em devir, um outro movimento corporificado de vir a ser diferente de si mesma. Toda individualidade é corporeidade ligada à natureza e dela separada, tem processos passivos e ativos como mediação ambígua com o dado natural e sua dimensão de vir a ser que a transcende, a mulher apenas teria essa ambiguidade de modo mais complexo na medida em que possui a capacidade de gestação. Todo o problema, portanto, é que esta especificidade da corporeidade que sustenta materialmente a abertura corpórea de um novo vir a ser, relativa à ambiguidade geral do existir, e que apenas adquire um aspecto mais complexo sem determinar um modo de ser, foi vista negativamente pelo conjunto da sociedade a partir da valoração patriarcal da diferenciação sexual, como sendo algo meramente passivo e oposto radical à liberdade de desprendimento e transcendência que supostamente estaria encarnada apenas no homem, de modo que *para ele* “ [...] a fecundidade da mulher é observada apenas como uma virtude passiva” (BEAUVOIR, 2016a, p. 246).

Segundo Beauvoir, portanto, não há nunca um fato puro biologicamente constatável e determinante do modo de ser. O específico de uma certa corporificação dada, que *somente na totalidade de mediação da diferença sexual vira o suporte do valor “mulher” desenvolvido como um certo modo de ser negativo* em relação à positividade pressuposta do outro valor constituinte da totalidade, é, em si mesma, somente a ambiguidade geral do existir materializada de modo mais complexo sem nada determinar quanto à escolha de si desse movimento livre singular e seu lugar social, e todo o problema, para a filósofa, foi justamente fazer essa especificidade ser um dado biológico bruto e não ambíguo pois seria uma pura passividade, e em seguida pretender-se construir um “ser mulher” como comportamento em acordo a esse pressuposto previamente posto. Ou seja, os dados fisiológicos da diferença corpórea em relação à dimensão reprodutiva, são dados dos quais não se pode abrir mão enquanto *mera estrutura da materialidade orgânica que imediatamente se apresentam*. No entanto, a sua valoração

específica como diferença sexual, que tanto vincula o vir a ser à esses dados como mero efeito essencialmente determinado, quanto estabelece uma hierarquia entre esses corpos a partir de valores que se apresentam como naturalmente postos, é que justifica a afirmação de Beauvoir de que a totalidade social valora e separa situações sexualmente distinguidas a partir de dados fisiológicos *como se* tais dados produzissem, enquanto natureza, uma essência masculina e outra feminina.

Porém, apontar para a questão da reprodução tem ainda a sua justificativa na medida em que esse processo de valoração sexual que se apresenta como destino fisiológico natural não se dá arbitrariamente, pois possui uma base propriamente produtiva no que concerne ao desenvolvimento material da totalidade social. Assim, “[...] não se poderia sem má-fé considerar a mulher unicamente uma trabalhadora; tanto quanto sua capacidade produtora, sua função de reprodutora é importante na economia social assim como na vida individual” (BEAUVOIR, 2016a, p.105). Ou seja, a questão é a forma de objetivação da capacidade reprodutiva da mulher na forma “objeto alienável para o homem”, como momento de determinação econômico decisivo para a organização social, a partir da qual há ainda a abstração que põe idealmente os valores “masculinidade” e “feminilidade” como determinantes das corporificações “vir a ser homem” e “vir a ser mulher”.

Esta discussão é apresentada propriamente por Beauvoir na segunda parte do volume I, intitulada “História”. Seu início se dá na análise do contexto das hordas primitivas, momento específico da pré-história em que os grupos humanos eram nômades e, portanto, “[...] não possuindo nada, *não se encarnando em nenhuma coisa estável*, não podiam formar para si nenhuma ideia concreta da permanência; elas não tinham a preocupação de sobreviver a si mesmas e não se reconheciam em seus descendentes [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 114, destaque meu). O ponto central é que neste período não havia propriamente a constituição de uma comunidade humana a partir da qual os indivíduos se reconheciam, na medida em que não haviam operado ainda a perda de si no fora de si social, em um solo de apropriação como estabelecimento de uma base produtiva de assentamento do vir a ser em comum. Segundo a autora:

ao se instalar sobre um território, os homens realizam a apropriação; sobre uma forma coletiva a propriedade aparece; ela exige dos seus proprietários uma posteridade; [...] Segundo o processo de alienação do qual já falei o clã se apreende no seu território sobre uma figura objetiva e concreta; pela permanência do solo ele se realiza então como uma unidade na qual a identidade persiste através a dispersão do tempo. [...] À concepção das tribos nômades, para as quais não existe nada além do instante, a comunidade agrícola substitui aquela de uma vida enraizada no passado e se anexando o futuro: venera-se o antepassado totêmico que dá seu nome aos membros do clã; e o clã confere um interesse profundo a seus descendentes: ele sobreviverá a si através do solo que lhes lega e que eles explorarão. A comunidade pensa sua unidade e quer sua

existência para além do presente: ela se reconhece nos filhos, ela os reconhece como seus, neles ela se realiza e se excede. (BEAUVOIR, 2016a, pp 118, 119).

A relação de perda de si no fora de si para vir a ser si mesmo, infraestrutura ontológica da presença corpórea, a partir da qual o existente “[...] se procura através do mundo sob uma figura exterior e que faz sua” (BEAUVOIR, 2016a, p. 103), está sendo apresentada aqui como socialmente determinada a partir da relação de apropriação do solo como condição de desenvolvimento de uma vida social em comum, condição basilar e material de produção e reprodução da existência. É pela apropriação do solo e pela materialização de uma organização social a partir dessa relação de apropriação, estabelecendo as relações sociais mediadoras dessa comunidade na qual os indivíduos são posicionados como membros desse comum, que se consolida a forma objetiva e concreta da vida social como uma unidade que assenta seu presente a partir do desenvolvimento passado em direção ao seu desenvolvimento porvir; a unidade de produção e reprodução social.

Esse regime inicial de propriedade coletiva do solo inscreve como questão decisiva desse ser em comum o desenvolvimento reprodutivo da vida em geral como momento interno necessário e, como ele se estabelece de maneira patriarcal, em que a apropriação produtiva é valorada como domínio masculino, a mulher é identificada com as forças geradoras da natureza que precisam ser instrumentalizadas pela produtividade do homem como meio para si. O corpo da mulher é situado como objetivação por excelência da dimensão natural que é exterior ao domínio do fazer dos homens e, ao mesmo tempo, se encontrando diante destes como o objeto de apropriação “função reprodutiva”, utilizado como mediação para seus projetos, pois tal como a natureza, a mulher seria, segundo essa produtividade sexual de valores, “[...] destinada a ser submissa, possuída, explorada [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 127). A imediatidade dos indivíduos como membros de um comum natural está mediada pela distinção entre aqueles que encarnam a apropriação e os desenvolvimentos produtivos “[...] que abrem essa sociedade para a natureza e o conjunto da coletividade humana [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 128), e aqueles outros que são reconhecidos como úteis ao comum *enquanto meios funcionais postos para os primeiros* na sua mediação com a natureza; a função reprodutiva é *para o social*, como totalidade de produção do universal “homem para si”, o meio pelo qual este “[...] recebe em partilha uma parcela do mundo [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 128); assim, “[...] a diferença sexual se reflete na estrutura da coletividade [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 118).

É a partir disso que Simone de Beauvoir apresenta a representação mitológica da mulher nessas organizações sociais:

Aparecem então as divindades femininas através das quais se adora a ideia de fecundidade. Encontrou-se, em Susa, a mais antiga imagem da Grande Deusa, a

Grande Mãe [...]; as escavações de Creta oferecem-nos várias effgies. [...]. Ela é a rainha do céu; uma pomba a representa; é também imperatriz do inferno, de onde sai rastejando e uma serpente a simboliza. Ela se manifesta nas montanhas, nas florestas, no mar, nas fontes. [...] Caprichosa, luxuriante, cruel como toda a Natureza, a um tempo propícia e temível [...] Ela se chama Ichtar na Babilônia, Astarté entre os povos semíticos, entre os gregos Reia, Gea ou Cibele; encontramos-la no Egito sob os traços de Ísis; [...] Ídolo supremo nas regiões longínquas do céu e do inferno, a mulher achase, em terra, cercada de tabus como todos os seres sagrados; ela própria é tabu (BEAUVOIR, 2016a, p. 123).

A representação mítica da mulher como a força geradora da natureza, ainda que a coloque neste momento histórico como “ídolo sagrado” de veneração, mostra que ela ocupa esse lugar ideal pois o devir da comunidade humana se dá pondo a forma objetificada da reprodução como algo controlado e acumulado como mera base para a superação da mediação contínua com a natureza sustentada privilegiadamente pela produtividade do homem. Assim, essa relação negativa de dependência da mulher como para o homem e só então para o social, já existe sendo posta imediatamente junto ao desenvolvimento da propriedade coletiva do solo, já é em si um elemento qualitativo da forma basilar de apropriação das condições objetivas de produção e reprodução da vida e, portanto, do regime de cotidianidade social. A comunidade natural, o primeiro pressuposto histórico da apropriação das condições objetivas da vida e da atividade que produz e reproduz a organização do “[...] lugar onde as pessoas trabalham e vivem [...] (BEAUVOIR, 2016a, p. 126)”, se dá junto à produção de uma mediação que reconhece mulher como um momento funcional que “[...] é unicamente nutriente, não criador [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 127), o que se traduz na representação mítica condizente com a organização específica desse social na mediação com a natureza.

Simone de Beauvoir mobiliza, neste momento, como confirmação antropológica, as considerações de Lévi-Strauss presentes em *As estruturas elementares do parentesco*⁵⁵. Beauvoir não assume diretamente os pressupostos gerais de Lévi-Strauss, apenas os utiliza a partir de suas premissas discutidas anteriormente. O que interessa à autora na tese do antropólogo, é a indicação de que as mulheres eram o objeto de troca entre os homens estando, portanto, excluídas da reciprocidade fundante do campo social. Segundo ela, encontra-se na tese

“[...] de Lévi-Strauss sob uma forma um pouco diferente, a confirmação desta ideia. [...] Não existe nenhuma razão imediata para que uma mulher seja impropria ao

⁵⁵ Conforme Deirdre Bair comenta em sua biografia sobre Simone de Beauvoir, esta passou com Lévi Strauss – o qual ela conhecia desde que estudava na *École Normale Supérieure* – “[...] diversas manhãs em seu laboratório lendo e discutindo com ele, tentando extrair apontamentos, temas e ideias [...]” (BAIR, 1990, p. 390) presentes em sua pesquisa recente sobre as estruturas do parentesco. Além disso, Beauvoir teve acesso direto ao manuscrito deste texto antes que Lévi Strauss o apresentasse como tese em 1948. Isto é destacado pela própria Beauvoir que, em uma nota de rodapé na Introdução de *O segundo sexo afirma*: “Agradeço a Lévi-Strauss a gentileza de ter me comunicado as provas de sua tese que, entre outras, aproveitei amplamente na segunda parte” (BEAUVOIR, 2016a, p. 19); a segunda parte do Vol. I é justamente a da “História”.

comércio com os homens do seu clã; mas é socialmente útil que ela faça parte das prestações mediante as quais cada clã, ao invés de fechar-se sobre si, estabelece com outro uma relação de reciprocidade” (BEAUVOIR, 2016a, p.129).

Resumindo o texto supracitado de Lévi-Strauss, temos que sua intenção principal é apresentar o quadro estrutural basilar a partir do qual as sociedades são fundadas e organizadas, em que seriam destacadas as estruturas de parentesco, “os sistemas nos quais a nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e dos aliados, isto é, os sistemas que prescrevem o casamento com um certo tipo de parente (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 15). A proibição do incesto, o fato de que os grupos familiares podem se casar entre si mas não dentro de si mesmos, adquire importância central pois faria a passagem da contingência natural para o âmbito propriamente humano enquanto ser cultural, que tem nas relações sociais o lugar próprio à sua constituição. Em suma, “a proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido – conforme tentaremos mostrar -, é a própria cultura” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 49).

A proibição do incesto não seria então algo instintivo, mas sim o avesso negativo de uma regra positiva de exogamia que colocaria o objetivo social da aliança entre diferentes grupos acima dos fatos biológicos e individuais da procriação. O social é então fundado por relações de reciprocidade dadas pela criação de alianças que ultrapassam a mera recepção e transmissão passiva da natureza abrindo o campo em que o dar e receber precisa ser regulado por uma estrutura organizadora decidida em comum entre grupos que se reconhecem como outros de si mesmos. A posição das mulheres destaca-se em sua especificidade, pois elas seriam o próprio valor trocado entre os grupos de homens por meio do qual se materializaria a estrutura de reciprocidade. Ou seja:

A relação global de troca que constitui o casamento não se estabelece entre um homem e uma mulher como se cada um devesse e cada um recebesse alguma coisa. Estabelece-se entre dois grupos de homens, e a mulher aí afigura como um dos objetos da troca, e não como um dos membros do grupo entre os quais a troca se realiza. [...] o laço de reciprocidade, que funda o casamento, não é estabelecido entre homens e mulheres, mas entre os homens por meio das mulheres [...] (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 155).

Inicialmente, o que se destaca é que Beauvoir está sustentando na evidência antropológica da circulação das mulheres como valores, a sua afirmação de que tal regime de produção e circulação é uma mediação social constitutivamente vinculada às relações sociais de produção condizentes com a forma de propriedade que assenta e desenvolve a vida social. Por sua vez, também se apresenta imediatamente, a partir disso, a especificidade da leitura de Beauvoir. Em primeiro lugar, a tese de *O segundo sexo* destaca, diferentemente de *As estruturas elementares do parentesco*, que essa troca é, fundamentalmente, da reprodução como objeto

útil para o social enquanto posto para o homem, logo, o que circula como objetividade funcional alienável que “vale para o outro” na troca é mulher como meio de reprodução para as condições de produção do homem que sustenta para si a produção e a reprodução social. Ou seja, a função reprodutiva é a mercadoria que, do ponto de vista qualitativo, atende materialmente a uma necessidade social – reproduz numericamente os indivíduos e um modo cotidiano de cooperação e renovação diária da vida em comum –, mas que também possui um valor de troca na medida em que seu intercâmbio pressupõe o valor “ser posto para homem” como a mediação formal pela qual passa como objeto que realiza esse valor junto à realização da sua utilidade subsumida a tal valor, servindo, portanto, para o desenvolvimento da comunidade para si mesma e na sua relação com as outras comunidades, pondo novamente o pressuposto já posto de que a totalidade “em comum” é materialização primeira do valor “homem”.

O segundo ponto de diferenciação de Simone de Beauvoir em relação à Lévi-Strauss, ligado à argumentação anterior, consiste no fato de que a encarnação da forma mercadoria na mulher não é uma mera ocorrência prática desdobrada de uma estrutura simbólica de parentesco que se afirmaria, enquanto tal, como o princípio basilar de reciprocidade social. Para Beauvoir, as relações sociais mediadoras estão vinculadas ao regime de apropriação das condições objetivas da vida, que as produz como desenvolvimento da totalidade que é assentada em uma unidade de mediação em comum dos indivíduos. Portanto, a questão é que a relação produtiva do trabalho humano na mediação com a natureza, que se deu historicamente como propriedade coletiva do solo onde cada indivíduo se relaciona imediatamente com essa base da comunidade como uma base natural de reconhecimento pressuposta ao vir a ser individual, se deu também a partir de uma mediação valorativa segundo a qual essa imediatidade de reconhecimento prático de integração ao comum só era de fato imediata para o homem, pois a mulher pertenceria à essa totalidade de condições objetivas da vida como objeto reprodutivo mediador da apropriação pelo homem do solo que põe o desenvolvimento da unidade social.

A mulher é feita instrumento de troca e de comunicação na medida em que já circula internamente à comunidade como “[...] um dos seus bens [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p.129), de tal modo que as relações de parentesco que regulam os casamentos pondo o “[...] famoso costume da exogamia [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 128) materializam uma certa divisão social e sexual do trabalho na qual a superação produtiva da materialidade é a expansão do partilhamento do mundo por e para o homem. Nesse processo “[...] o homem mediatizou sua experiência e, *tanto em suas representações como na sua vida prática*, foi o princípio masculino que triunfou” (BEAUVOIR, 2016a, p. 129, destaque meu), pois o processo de criação simbólica dado a partir do avanço do pensamento abstrato, ocorreu em condições que reforçaram o

pressuposto prático e produtivo da negação da mulher como “base” do modo de produção e representação patriarcal.

Na mulher o homem não reconheceu um semelhante “[...]porque ela *não partilhava* da sua maneira de trabalhar e de pensar [...]. A *vontade masculina* de expansão e domínio transformou a incapacidade feminina em maldição” (BEAUVOIR, 2016a, p. 133, destaque meu), pois havia o pressuposto produzido de que seu ser produtivo era uma função de reprodutora que a incapacitava a ser mais do que um meio para essa “vontade masculina”; a divisão do trabalho é, portanto, “[...] a divisão do trabalho por sexo [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 104). Por isso, para Beauvoir, as relações de casamento são a institucionalização que mantém o regime de circulação da riqueza produzida como entre homens, em que a mulher se apresenta “[...] no trabalho e na maternidade como uma serva: os objetos, os valores, os seres que cria não são seus próprios bens e sim da família, logo, do homem que é o chefe” (BEAUVOIR, 2016a, p. 170).

Assim, “em grande parte, sua história confunde-se com a história da herança” (BEAUVOIR, 2016a, p. 138). Já no regime de propriedade coletiva do solo, a riqueza circula centralizada no homem, porém, justamente pela dimensão coletiva como base natural da produção, esse ser para o homem era mais restrito posto que prevalecia a unidade social como princípio unificante. Quando o regime de apropriação se torna privado, ou seja, “quando a família e o patrimônio privado se apresentam sem contestação como bases da sociedade, a mulher permanece também totalmente alienada” (BEAUVOIR, 2016a, p. 140), pois ao se tornar “[...] proprietário do solo, ele [o homem] reivindica também a propriedade da mulher” (BEAUVOIR, 2016a, p. 134). A unidade individual econômica emerge já tendo como pressuposto que essa individualidade produtiva era o homem, o seu desenvolvimento de ser para si mesmo que se apodera enquanto tal dos meios produtivos e dos meios de subsistência põe como mediação necessária a posse da função reprodutiva como um bem privado que sustenta o início e o retorno para si das objetivações da produção.

A mesma forma geral de desenvolvimento é observada, portanto, na estrutura de produção feudal. Circulando internamente ao desenvolvimento social enquanto uma das materializações da riqueza produzida entre os homens para si, e, particularmente, como a possibilidade de apropriação das condições de reprodução desse modo de produção e do modo de circulação do valor sexual produzido numa forma econômica em que a produção parte do homem e retorna a ele como pressuposto, “[...] a mulher não poderia pretender um domínio feudal [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 162) pois “a mulher é o instrumento através do qual o domínio se transmite, não sua possuidora; não se emancipa com isso; ela é de todo modo

absorvida pelo feudo, *faz parte dos bens imóveis*. A propriedade não é mais a coisa da família como na *gens* romana, pertence ao suserano, assim como a mulher (BEAUVOIR, 2016a, p. 163, destaque meu).

Por sua vez, “quando a burguesia se constitui ela observa as mesmas leis” (BEAUVOIR, 2016a, p. 167), de modo que a revolução nas relações de produção realizadas pela classe burguesa não transforma sua situação. Permanece o desenvolvimento geral da diferença sexual como divisão sexual do trabalho e estrutura de reconhecimento valorativo e, portanto, a forma econômica da função reprodutiva herdada historicamente, segundo o qual umas das condições do processo produtivo é a função reprodutiva imobilizada como *instrumento do processo de apropriação* dos instrumentos produtivos do trabalho como “postos por e para homem”. A liberação, como suporte de valor, que a classe burguesa faz do regime de propriedade das condições produtivas, na medida em que agora essas condições são duas mercadorias, meios de produção e força de trabalho, não libera essa forma específica de produção e valorização da função reprodutiva, o trabalho e as relações sociais de produção ainda são postas a partir do pressuposto de sua diferenciação sexual.

No interior da burguesia, a mulher cumpre imediatamente a função de suporte familiar da valoração patrimonial burguesa e seus respectivos costumes, “[...] são escravizadas à cozinha, ao lar, [...] confinam-na em um ritual de *savoir-vivre* [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 193). Por sua vez, as mulheres proletárias que integram a produção mediada pela venda da sua força de trabalho, são valoradas na forma salário a partir da negatividade de seu valor produtivo porque são, primeiro, a objetivação da função reprodutiva antes de serem ação viva de trabalho. Os meios de subsistência calculados como seu custo ao capital já são estabelecidos como mero complemento à subsistência da família centralizada no homem, elas não têm a possibilidade “de atender à totalidade de suas necessidades [...] [e são postas na obrigação de] aceitar uma remuneração muito inferior à exigida pelo homem” (BEAUVOIR, 2016a, p. 201). O que se observa é que é no interior “[...] de uma sociedade em que subsiste a comunidade conjugal que a mulher procura emancipar-se pelo trabalho; ligada ao lar do pai e do marido, contenta-se, na maioria das vezes, com trazer para casa um auxílio; ela trabalha fora da família, *mas para esta* [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 201, destaque meu). Simone de Beauvoir diz ainda:

No princípio do século XIX a mulher era explorada mais vergonhosamente ainda do que os trabalhadores do outro sexo. [...] apesar do trabalho contínuo a operária não ganhava o suficiente para atender às suas necessidades. Jules Simon em *L'Ouvrière* e até o conservador Leroy-Beaulieu, em *Le travail des femmes au XIX*, publicado em 1873, denunciam abusos odiosos; este último declara que mais de duzentas mil operárias francesas não chegam a ganhar cinquenta cêntimos por dia. Compreende-se que se tenham apressado em emigrar para as manufaturas; aliás, fora destas, em pouco tempo não lhes restarão senão os trabalhos de agulha, a lavanderia e a domesticidade,

[...] pagos com salários de fome. [...] “Em Lyon”, escreve Blanqui, “nos ateliês de passamanaria, as mulheres são obrigadas a trabalhar quase suspensas a correias, servindo-se dos pés e das mãos ao mesmo tempo”. [...] Marx conta em uma nota de *O capital*: “O sr. E., industrial, informou-me que só empregava mulheres em seus teares mecânicos, que dava preferência às mulheres casadas e, entre elas, às que tinham em casa uma família a ser sustentada, porque mostravam mais atenção e docilidade do que as solteiras, e deviam trabalhar até o esgotamento de suas forças para obter para os seus os meios de subsistência indispensáveis [...]” (BEAUVOIR, 2016a, pp. 198-199).

Vê-se, portanto, que estabelecer “[...] o conjunto do salário feminino [...] nesse nível, que é o mais vantajoso para o empregador” (BEAUVOIR, 2016a, p. 201), não realiza tal vantagem apenas no momento de compra da trabalhadora como mercadoria, pois são utilizadas como arma contra o conjunto da própria classe proletária unificada no trabalho do homem, ao fazer da sua entrada no mercado de trabalho um estímulo à concorrência entre os trabalhadores homens, pois tal mão de obra barata quebra a resistência destes trabalhadores pelo aumento de salário. Deste modo, “compreende-se que os trabalhadores masculinos tenham visto inicialmente nessa concorrência barata uma terrível ameaça e se tenham mostrado hostis” (BEAUVOIR, 2016a, p. 202). Se “entre a causa do proletariado e a das mulheres não houve uma solidariedade [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 202), é justamente porque o “ser de classe” já estava assentado pela desvalorização da produtividade da mulher dentro da valoração da diferença sexual do trabalho, o uso dessa força produtiva pelo capital aparece imediatamente para os homens no mercado de trabalho como um problema de determinação econômica *já situado também como determinação sexual* negativa da mulher que a faz meio para a solidariedade produtiva entre os homens.

O patriarcado não é apresentado por Beauvoir, portanto, como um desdobramento espontâneo da “natureza humana”, nem uma totalidade fora da história que simplesmente se perpetuaria por si só sem nenhuma relação com as relações de produção. A sua manutenção ao longo dos diferentes regimes de propriedade se deu pelo fato de que, já na propriedade comum do solo foi posta uma mediação sexualmente hierárquica entre homem e mulher como imediatidade produzida e pressuposta para o desenvolvimento social das condições produtivas e, portanto, para a passagem dos indivíduos pelas relações sociais de produção e reconhecimento. Como o desenvolvimento histórico das forças produtivas começa a partir da base acumulada legada pelas forças sociais passadas, e estas põem o valor “homem” como privilegiado na representação ideal e no modo de ser prático, as revoluções nas formas de propriedade foram sustentadas pelos homens sem a modificação desse pressuposto que se apresenta, assim, como um dado natural, como se não fosse um acontecimento historicamente determinado e determinante. O fator sexo como elemento de especificação mediadora das

condições produtivas e de desenvolvimento da vida social, se estabelece como uma certa tendência de desenvolvimento que se materializa segundo as particularidades históricas da totalidade social, na medida em que é posto como pressuposto da produção em geral, esse “geral” sendo produção do homem para si como valor imediatamente reconhecido como princípio de unidade social; o seu acúmulo como base de especificação das relações de produção é a permanência de um ato histórico que se reproduz na medida em que não há rompimento em relação à forma específica da naturalização do sexo como mediação produtiva necessária.

É a partir disso que Beauvoir discute sobre a formação de uma experiência vivida própria à diferença sexual. Na medida em que esse regime valorativo produz um processo de vir a ser si mesmo para a corporeidade, instituindo um modo de desenvolvimento e aparecimento fenomenal respectivo à cada polo desse todo, cria-se uma diferença formativa da corporeidade de presença. Nas primeiras páginas do vol. II de *O segundo sexo*, “A experiência vivida”, Beauvoir diz:

Não se nasce mulher: *vem-se a ser* [*On ne naît pas femme: on le devient*]. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a figura que adquire no seio da sociedade humana a fêmea humana; é o conjunto da civilização [*c'est l'ensemble de la civilization*] que elabora este produto intermediário entre o homem e o castrado que qualificamos como feminino. *Somente a intermediação do outro* pode constituir um indivíduo como Outro. [...] De tal modo que, se antes da puberdade, e até mesmo em sua infância, ela [a menina] nos aparece como sexualmente especificada, não é porque misteriosos instintos imediatamente a lançam na passividade [...] é que a intervenção do outro na vida da criança é quase original e que desde seus primeiros anos sua vocação lhe é imperiosamente estimulada (BEAUVOIR, 2016b, p. 13,14, destaque meu).

Como indicado antes, o vir a ser si mesmo se escolhe a partir de como este se descobre já tendo sido um vir a ser socializado, de maneira que o modo de ser supostamente próprio à mulher será dado desde o início como seu solo a ser retomado, condizente com o modo que esta é reconhecida socialmente a partir da visão negativa de sua corporificação. O “vir ser mulher”, assim como o “vir ser homem”, é uma situação, é algo decidido como lugar aberto na totalidade social e não uma simples escolha de si individual, de modo que a experiência ambígua de ser si mesmo no mundo a partir do corpo como presença encarnada e socializada, será diferenciada para o homem e para a mulher para que ambos aprendam o modo de ser que lhe é imputado desde a infância como destino social. Deste modo, os valores da diferença sexual “[...] que aparecem como inevitáveis, fornecem o conteúdo da subjetividade” (SHEPHERD, 2015, p. 7) que interioriza seu ser situado.

Após essa discussão dos pontos principais da tese de *O segundo sexo*, cumpre vermos em que medida há a presença do marxismo na totalidade deste movimento argumentativo.

Claramente, já foi possível perceber que Marx se mostra, de modo decisivo, nas considerações de Simone de Beauvoir sobre o vínculo dialético entre o estabelecimento da diferença sexual e o desenvolvimento das relações de produção como mediações que assentam a totalidade social e, por consequência, a forma de propriedade. Mas antes da explicitação deste ponto, é preciso indicar ainda que Beauvoir está assumindo inicialmente uma base propriamente ontológica, porque diz respeito à compreensão do processo de vir a ser mediado pela totalidade social, como algo oferecido por Marx. No capítulo 3 do Vol. I de *O segundo sexo*, “O ponto de vista do materialismo histórico”, Beauvoir diz:

A teoria do materialismo histórico *pôs em evidência muitas verdades importantes*. A humanidade não é uma espécie animal: é uma realidade histórica. A sociedade humana é uma *antiphysis*; ela não sofre passivamente a presença da Natureza, *ela a retoma a seu modo*. Essa retomada *não é uma operação interior e subjetiva: ela se efetua objetivamente na práxis*. [...] a consciência que a mulher adquire de si mesma não é definida unicamente pela sexualidade: *ela reflete uma situação que depende da estrutura econômica da sociedade*, estrutura que traduz o grau de evolução técnica a que chegou a humanidade. (BEAUVOIR, 2016a, p. 98, destaque meu).

Deste modo, Beauvoir está pontuando duas considerações fundamentais presentes no materialismo marxista que ela assume como premissa, posto que “verdades” incontornáveis. Em primeiro lugar, temos que o desenvolvimento histórico do social se dá pela mediação contínua do trabalho com a natureza, que põe as objetivações necessárias à reprodução da totalidade da vida social assim determinada. Trata-se de algo que encontramos, por exemplo em *O capital I*, quando Marx afirma que “como criador de valores de uso, [...] o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, *eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza* e, portanto, da vida humana” (MARX, 2017, p. 120, destaque meu). É pela relação produtiva com sua objetividade dada, que a superação dialética “[...] se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmach*] [...]”. O pôr mediador do trabalho age “[...] sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (MARX, 2017, p. 255).

Por sua vez, como segunda “verdade” materialista, Simone de Beauvoir afirma que o processo de tomada de consciência de si em geral é reflexo situado de condições sociais determinadas pelo desenvolvimento produtivo. Por isso que o vir a ser si mesmo da mulher e do homem, encontram-se determinados não só pela diferença sexual, mas também por essa enquanto ligada – determinada por e determinante de – à forma histórica das relações produtivas. Como vimos, tudo isso encontra-se presente na análise da filósofa sobre o desenvolvimento histórico da diferença sexual. No entanto, ao final deste mesmo capítulo Beauvoir faz uma síntese dessas considerações e afirma que “[...] o que é verdadeiro na tese

marxista é que as pretensões ontológicas do existente assumem uma figura concreta segundo as possibilidades materiais que se lhe oferecem [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 107). Tal concretização do movimento de vir a ser está sendo caracterizado como uma espécie de “perda de si” na objetividade, por meio da qual “o existente [...] se procura através do mundo sob uma figura exterior e que faz sua” (BEAUVOIR, 2016a, p. 103), e é isso que está sendo chamado de uma necessidade ontológica de ter de vir a ser determinado pelas possibilidades materiais a partir das quais esse vir a ser tem a forma concreta de perda e retorno a si postas pelas relações sociais de produção. Então, Simone de Beauvoir está assumindo a eterna necessidade natural do metabolismo com a natureza como “[...] infraestrutura ontológica [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 103) de perda de si na exterioridade assim como seu desdobramento propriamente econômico, na medida em que essa relação é socialmente desenvolvida pelo trabalho que produz o desenvolvimento das possibilidades materiais como mediações sociais necessárias.

Se recorrermos à algumas considerações presentes em *A ideologia alemã*, podemos desdobrar esse ponto. Criticando a forma idealista de pensar o desenvolvimento histórico humano que presume que “[...] é a consciência que determina a vida [...]” (MARX, 2007, p. 94), o que seria a abstração de “[...] pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação” (MARX, 2007, p. 86) Marx afirma que os pressupostos materialistas “são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação” (MARX, 2007, p. 87). Assim, “o primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação com a natureza” (MARX, 2007, p. 87), pois essa é sua imediatidade como seres dotados de necessidades naturais que são satisfeitas simplesmente para os manter vivos. Por sua vez, o processo de superação dialética dessas necessidades, como desenvolvimento do trabalho, produz novas objetivações que se tornam momentos necessários do desenvolvimento social da vida material, de modo que “ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX, 2007, p. 87). Por isso o segundo fato fundamental a ser observado é a produção das condições materiais mediadas pelas condições já encontradas. Essa produção se exterioriza condicionada pela organização de um processo produtivo que já realizou o metabolismo com a natureza como externalidade imediatamente dada, e já reproduziu essa relação como uma mediação interna a seu desenvolvimento histórico como metabolismo social, processo que reproduz as condições materiais de vida já desenvolvidas e as novas objetivações que dão a condição de reprodução da existência dos indivíduos vivos e de reprodução do processo histórico de superação social realizada pelo trabalho. Então:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado modo de vida desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção. (MARX, 2007, p. 87).

Temos aqui, seguindo o comentário de Lukács, o pôr do trabalho “[...] enquanto surgimento de uma nova objetividade” (LUKÁCS, 2013, p. 47) como totalidade concreta, em que “[...] todos os seus estágios são produto de sua autoatividade” (LUKÁCS, 2013, p. 43), e as realizações do trabalho integram esse “[...] mundo da realidade como formas novas de objetividade não derivadas da natureza, mas que são, precisamente enquanto tais, realidades [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 64). Quer dizer, ainda que o ser humano, como corporeidade orgânica, esteja ligado à natureza numa relação de dependência à exterioridade, eles produzem a forma dessa dependência como totalidade social em desenvolvimento, a sua relação à natureza é historicamente produzida como modo de vida social a partir do trabalho. O trabalho é a superação dialética da materialidade *nela mesma*, que se desenvolve como um conjunto de forças produtivas e de relações sociais na medida em que produz as condições materiais de vida produzindo também os meios de vida necessários para existir nessas condições e os meios para a própria produção continuamente renovada das condições de vida em desenvolvimento, organizando a base do ser social e, portanto, um determinado modo social de vida⁵⁶.

É neste sentido que Marx coloca a produção de valores de uso⁵⁷ como uma condição necessária do trabalho. Portanto, “não nos deve escandalizar a utilização da expressão ‘valor de uso’, considerando-a um termo muito econômico [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 44), porque Marx está pensando aqui todas as objetivações postas pelo desenvolvimento produtivo humano no interior de uma totalidade social que: fazem a mediação da relação social com a objetividade, como uma relação de produção das condições materiais de vida que já estão aí postas como produtos do trabalho passado; fazem a mediação do próprio ato produtivo na produção de novas

⁵⁶ “Modo de produção é o conceito que designa as formas sociais historicamente existentes para produzir e reproduzir a sociedade. Cada modo de produção corresponde a um nível específico de desenvolvimento das forças produtivas (meios de produção, técnicas e organização do trabalho) e a determinadas relações sociais de organização da produção, ou seja, entre as classes e grupos sociais no processo produtivo” (COGGIOLA, 2021, p. 13).

⁵⁷ Marx diz: “O produto do trabalho é, em todas as condições sociais, objeto de uso, mas o produto do trabalho só é transformado em mercadoria numa época histórica [...] em que o trabalho despendido na produção de uma coisa útil se apresenta como sua qualidade ‘objetiva’, isto é, como seu valor” (MARX, 2017, p. 137). E somente na forma capitalista de produção de mercadorias, em que o processo de produção é “[...] unidade dos processos de trabalho e de formação do valor [...]” (MARX, 2017, p. 273), é que o processo produtivo de objetivação de valores de uso cria imediatamente mais-valor, valoriza capital.

objetivações que comporão a forma nova em que a relação anterior será posta de modo desenvolvido no porvir; e fazem a mediação da existência individual e os meios de vida necessários que são distribuídos como produtos do trabalho que, enquanto totalidade assim desdobrada, produz também um modo geral de exteriorização da vida como social.

Essa perspectiva materialista, em que a totalidade do ser social “[...] é um complexo e uma síntese dos atos [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 122) de mediação postos pelo processo produtivo do trabalho, se apresenta, por consequência, na questão da propriedade. Em seus manuscritos de 1857-1858⁵⁸, no capítulo “Formas que precederam a produção capitalista”, Marx escreve:

A *propriedade*, por conseguinte, originalmente nada mais significa que o comportamento do ser humano em relação às suas condições naturais de produção como pertencentes a ele, como suas, *como pressupostas com a sua própria existência*; comportamento em relação a elas como *pressupostos naturais* do próprio ser humano, que, por assim dizer, constituem somente o prolongamento do seu corpo. [...] A sua própria existência produtiva só existe sob essa condição. A sua existência subjetiva enquanto tal é condicionada por isso, na mesma medida em que é condicionada por seu comportamento em relação à terra como seu laboratório. [...] // A *propriedade* significa, portanto, *pertencer a uma tribo* (comunidade) (ter existência subjetiva-objetiva dentro dela) [...]. (MARX, p. 403, destaque do autor).

O desenvolvimento produtivo do ser social, enquanto troca metabólica contínua com a natureza, estabelece dialeticamente um regime de apropriação das condições materiais que se apresentam como dadas, a forma geral de assentar essas condições como base da totalidade social que, enquanto tal, produz as objetivações que fazem a mediação dos indivíduos a tais condições⁵⁹. Assim, “toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo *no interior de e mediada por* uma determinada forma de sociedade” (MARX, 2021, p. 43, destaque meu), de modo que a forma de apropriação do solo produtivo, o “como” se dá a superação dialética da materialidade nela mesma, estabelece a imediatidade de pertencimento do indivíduo a esse todo que lhe dá o “como” ele existe em um modo de vida mediador em relação às objetivações que esse assentamento produtivo da forma de unidade social pôs em circulação como produtos de seu metabolismo social dialético⁶⁰. Então o comportamento de apropriação da terra é o pôr do

⁵⁸ Trata-se do conjunto de manuscritos que Marx fez como rascunhos iniciais que apresentam os “[...] elementos nucleares do riquíssimo universo categorial que se articulará intensivamente em *O capital*” (NETTO, 2020, p. 303), conhecido como *Grundrisse*. Ainda segundo José Paulo Netto: “Redigidos entre julho de 1857 e agosto de 1858, os *Grundrisse* compreendem uma pequena nota sobre Bastiat e Carey (de julho de 1857), uma introdução (de fins de agosto/princípios de setembro de 1857, conhecida como ‘Introdução de 1857’ ou ‘Introdução à crítica da economia política’) e rascunhos de dois densos capítulos (um sobre o dinheiro, outro sobre o capital, este mais desenvolvido, iniciados a partir de 1857 e finalizados provavelmente entre junho e agosto de 1858)” (NETTO, 2020, p. 305).

⁵⁹ “[...] existem categorias sociais puras, ou melhor, é o conjunto delas que constitui a especificidade do ser social, mas esse ser não só se desenvolve no *processo concreto-material de sua gênese a partir do ser da natureza*, como também se reproduz constantemente nesse quadro e jamais pode se separar por completo – precisamente em sentido ontológico - dessa base” (LUKÁCS, 2018, p. 289, destaque meu).

⁶⁰ Em *O capital* Vol. III, Marx escreve que o processo social de produção em geral é “[...] tanto um processo de produção das condições materiais de existência da vida humana como um processo que, operando-se em condições

desenvolvimento daquilo que se acumula como base de ser do processo de vir a ser social, que sempre retorna como um “já dado” enquanto base natural de ser e que é relacionado às condições da externalidade já mediadas pela superação anterior dessa relação; além disso, há o desdobramento histórico-econômico em que a apropriação das condições objetivas da vida como momento real do desenvolvimento humano se assenta como uma certa forma de propriedade de terras.

Marx afirma que na primeira forma dessa propriedade de terras, a propriedade comunal “[...] que cumpre por um longo período um papel significativo [...]” (MARX, 2021, p. 43), o pressuposto a partir do qual o indivíduo realiza a “[...] *apropriação das condições objetivas* da sua vida e da atividade que a reproduz e objetiva [...]” (MARX, 2021, p. 389, destaque do autor) consiste na coletividade tribal que surge quando os seres humanos “[...] finalmente se fixam [...]” (MARX, 2021, p. 389) em determinado lugar e desenvolvem uma forma de existência em que a relação com a terra é desta “[...] como *propriedade da comunidade*, e da comunidade que se produz e reproduz pelo trabalho vivo” (MARX, 2021, p. 389, destaque do autor). Tal regime histórico de apropriação coletiva do solo oferece a base de desenvolvimento dos valores de uso em sua necessidade ontológica e econômica. O pôr da superação dialética pelo trabalho nessa unidade social, não tem por finalidade “[...] a criação de valor – embora eles possam realizar trabalho excedente para trocá-lo por trabalho alheio, i.e., produtos excedentes -; ao contrário, a sua finalidade é a *conservação do proprietário singular e de sua família, bem como da comunidade como um todo*” (MARX, 2021, p. 388, destaque meu). O processo produtivo está estruturado visando a reprodução direta do indivíduo “[...] nas relações determinadas com sua comunidade [...]” (MARX, 2021, p. 397) e essas próprias relações enquanto sustentadas na imediatidade natural da fixação comum do solo. Por conta disso, a objetivação do produto do trabalho é posta enquanto momento interno de mediação dessa totalidade por sua determinação propriamente qualitativa de valor de uso, não circula internamente mediada pelo valor de troca pois não foi produzida para ser suporte desse valor que se apresentaria, em sua forma autonomizada, como responsável pela reprodução dessa comunidade.

Ainda que houvesse uma certa produção de valores de uso enquanto para a troca, já houvesse a materialização da objetivação do trabalho na forma econômica mercadoria, isso não era a forma de desenvolvimento da produção da comunidade enquanto tal, essa produção se dava apenas “[...] onde as comunidades terminam: no ponto de seu contato com comunidades

históricas de produção específicas, produz e reproduz essas mesmas relações de produção e, com elas, os portadores deste processo, suas condições materiais de existência e suas relações mútuas, isto é, sua determinada formação socioeconômica” (MARX, 2020b, p. 881).

estrangeiras ou membros de comunidades estrangeiras” (MARX, 2017, p. 162). Na medida em que o processo produtivo enquanto voltado para o valor de troca se desenvolve como base da organização social em certo estágio histórico, “o caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção [...]” (MARX, 2021, p. 105) pressupõe a “[...] dissolução do comportamento em relação à terra [...] como condição natural de produção [...]” (MARX, 2021, p. 408), ou seja, a “[...] forma do trabalhador como proprietário ou do proprietário trabalhador já é posta como forma autônoma, ao lado e à parte da propriedade da terra [...]” (MARX, 2021, p. 409). Assim, se estabelece uma forma de produção determinada enquanto objetivação de um valor de uso que serve de suporte do valor que se realiza na sua troca, como mercadoria, pela figura objetivada do tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção, que, nas mãos do comprador, paga a mediação de seu consumo desta mercadoria, a forma dinheiro como desenvolvimento da forma de equivalente universal do valor autônomo. Valor de uso se apresenta na forma econômica mercadoria porque é uma objetivação qualitativa do pôr formador do trabalho, e é ao mesmo tempo, quantitativamente, uma grandeza de valor ideal que expressa socialmente o tempo de trabalho realizado no processo produtivo privado: “exatamente ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos-mercadorias, na objetividade de seu valor não está contido um único átomo de matéria natural [*Natursstoff*]” (MARX, 2017, p. 125).

Está em questão, portanto, a perspectiva de que, se sob as condições de produção de mercadoria, os atos de produção e consumo são mediados pela troca, então, ter a possibilidade de apropriação das condições de produção e de subsistência se torna, para o produtor, enquanto proprietário privado, a necessidade de passar pela forma social de circulação de mercadorias enquanto comprador dos produtos privados do outro que lhe servem como valores de uso, e vendedor de seus produtos que serão valor de uso para outro⁶¹. Aqui está pressuposto que o desenvolvimento do ser social já produziu a forma de mediação produtiva “trabalho” e as objetivações do mesmo enquanto materializações sustentadas por e sustentadoras de um certo modo de vida no qual as relações de troca estão postas como reguladoras da produção personificada no indivíduo desenvolvido como proprietário privado.

O que precisa ser destacado neste momento, retornando a Simone de Beauvoir, é que todo esse pressuposto da perspectiva marxista, que podemos resumir como a apresentação do

⁶¹ “Na troca direta de produtos, cada mercadoria é diretamente meio de troca para seu possuidor e equivalente para seu não-possuidor, mas apenas enquanto ela é valor de uso para este último. O artigo de troca ainda não assume nenhuma forma de valor independente de seu próprio valor de uso ou da necessidade individual dos agentes da troca. A necessidade dessa forma se desenvolve com o número e a variedade crescente das mercadorias que entram no processo de troca” (MARX, 2017, p. 163).

desenvolvimento histórico do ser social enquanto totalidade dialeticamente determinada pelas relações produtivas de apropriação das condições de produção e reprodução da vida, que faz com que os indivíduos se desenvolvam no interior dessa totalidade mediados pelas relações que emergem a partir desse “solo” ao mesmo tempo em que a ele retornam como momentos que o repõe como pressuposto já desenvolvido, esteve continuamente presente como premissa na análise de Beauvoir sobre o desenvolvimento histórico da diferença sexual. Afinal, como foi discutido, a autora estava sustentando que o assentamento histórico da base de vinculação produtiva da unidade social se deu desse modo mas *também* mediada pela produção valorativa da distinção entre “homem” como imediatamente integrado positivamente à essa base e “mulher” como mediadamente integrada à esta enquanto imediatamente “para homem”. Quer dizer, a circulação da mercadoria “função reprodutiva-mulher” foi produzida como mediação da “capacidade produtiva-homem” imediatamente identificada, a partir dessa produção e dessa circulação, como o pôr da unidade de assentamento do ser social⁶². Da mesma forma, pode-se perceber a especificidade do modo em que Beauvoir desenvolveu essa base geral materialista dialética.

Porque, em primeiro lugar, ao assumir essa premissa como ponto de partida para a perspectiva do desenvolvimento do vir a ser si mesmo enquanto existente que se perde/se aliena no fora de si como ser situado que retorna a si já qualificado nessa vinculação dialética, Simone de Beauvoir marca que se trata do fato de que a existência concreta desse processo de individuação é dada enquanto corporeidade ancorada no seu “solo” como “[...] presença de carne e osso [*présence de chair et d’os*] [...]” (BEAUVOIR, 2013, p. 19) que emerge no movimento em que “por seu arrancamento do mundo [*arrachement au monde*] [...] se dá como presente no mundo e dá o mundo como presente a si” (BEAUVOIR, 2013, p.17). Portanto, compreende-se que a filósofa tenha afirmado anteriormente que o processo de ter de vir a ser seu ser, se realize no interior do ser social e a partir da mediação das possibilidades situadas postas pelo seu processo produtivo histórico, e que isto seria uma acolhida, como filosofia existencial que parte da experiência vivida e concretamente situada do vir a ser como presença corpórea, das bases do pensamento marxista; sendo, então, uma espécie de filosofia existencial

⁶² Assim, tomemos a afirmação de Issac Rubin sobre Marx, por exemplo, segundo o qual: “as diferentes categorias econômicas expressam diferentes relações entre pessoas e as funções sociais correspondentes, ou as formas socioeconômicas de coisas. Essas funções ou formas têm um caráter social porque elas são inerentes não às coisas enquanto coisas, mas às coisas que fazem parte de um determinado ambiente social, ou seja, às coisas através das quais as pessoas entram em certas relações de produção umas com as outras. Essas formas não refletem as propriedades das coisas, mas as propriedades do ambiente social.” (RUBIN, 1987, p. 52). Pode-se dizer, portanto, que esse lugar decisivo da forma econômica no ser social está dado em Simone de Beauvoir na forma econômica função reprodutiva, como mercadoria e como valor ideal de reconhecimento, produto específico da relação social de produção diferença sexual.

materialista dialética. A ontologia marxista que emerge aqui nessa forma específica é, fundamentalmente, “[...] uma ontologia na qual o *ser* só é reconhecido pela identificação à objetividade, em especial à objetividade social - enfim decifrada como atividade sensível” (CHASIN, 2009, p. 86).

Além disso, o propriamente específico da tese de *O segundo sexo*, centrado na explicação da diferença sexual a partir da objetivação na forma mercadoria da função reprodutiva, também se apresenta como um assumir e ir além das bases marxistas. Segundo Beauvoir, o que estaria, digamos assim, faltando em Marx, seria precisamente o reconhecimento de que a imediatidade de pertencimento ao ser social a partir da relação posta de mediação às condições de produção e reprodução da vida material, teria se dado pela produção social de uma diferença sobre como cada sexo entraria nessa imediatidade de pertencimento, e, fundamentalmente, que essa diferença objetivava a mulher como um bem reprodutivo alienável para o homem no processo de assentamento da unidade social. Neste sentido, a diferença sexual do trabalho seria um produto histórico *determinante de e ligado ao* regime de propriedade específico e ao desenvolvimento respectivo das forças produtivas. Porém, como tal estrutura valorativa de produção e reconhecimento desenvolve um modo de ser presentificado nos comportamentos socializados da corporeidade em devir, a diferença sexual do trabalho, na sua independência dialética do momento propriamente “trabalho”, acaba simultaneamente ambientando no mundo e abrindo situações de desenvolvimento no interior da forma social a partir do pressuposto de que haveria “naturalmente” uma prioridade dada de um sexo em relação ao outro.

Aqueles corpos que são presença concreta com a materialização da capacidade de reprodução, serão socializados segundo a estrutura de valoração que pressupõe a objetivação da reprodução como objeto positivamente posto para homem e negativamente posto para o si mesmo mulher. Esses valores sexuais abrem as possibilidades materiais e, portanto, de experiência vivida de si mesmo, pressupondo a inclusão negativa da mulher como tendo um “lugar” social que é segundo diante de e para o sexo que, enquanto homem, seria supostamente o primeiro. O modo de produção e representação patriarcal não é um mero desdobramento da propriedade privada, ele põe um pressuposto histórico determinante do processo de apropriação e produção desde o regime de propriedade comum do solo no qual esse comum era entre homens com a circulação de mulheres entre eles, pressuposto retomado durante as modificações das formas de propriedade que se desenvolvem repondo esse marcador social como um dado natural; o que se observa “[...] é a sobrevivência obstinada, na civilização nova que vai se

esboçando, das tradições mais antigas” (BEAUVOIR, 2016a, p. 232) que reafirmam a organização do ser social como totalidade patriarcal.

Novamente portanto, mostra-se a importância de não se negar *a priori* a materialidade da capacidade reprodutiva corporificada. Não se trata somente do reconhecimento de que tal produtividade é uma dimensão dada no processo de vir a ser si mesmo como presença corpórea, sendo então algo imediatamente vivido por essa singularidade corpórea em devir. Mas, fundamentalmente, trata-se também do reconhecimento de que é justamente aí, na forma econômica assumida pela capacidade reprodutiva como mercadoria função reprodutora, que se apresenta a materialidade conceitualmente explanável do processo histórico que reconhece e valoriza o “vir a ser mulher” como sexualmente diferenciado em um lugar de Outro negativo diante da unidade absoluta e positiva “vir a ser homem”.

Além disso, temos que toda a análise de Marx sobre o modo de produção capitalista como produção de mais-valor encontra-se também presente implicitamente na argumentação de Beauvoir. De modo bastante resumido, iniciemos essa questão a partir da forma mercadoria. Sendo uma unidade de valor de uso e de valor de troca, a mercadoria se apresenta qualitativamente como uma forma material produzida por um processo de trabalho determinado, um trabalho útil, que na verdade é suporte de um valor que é o tempo de trabalho gasto em sua produção. Isso quer dizer que a relação de valor em que uma mercadoria entra com outras, na medida em que todas elas precisam possuir uma mesma objetividade de valor para serem trocadas entre si, mostra que “essa equiparação só pode ser algo estranho à verdadeira natureza das coisas” (MARX, 2017, p. 136) pois expressa sua igualdade como trabalho humano abstrato.

No entanto, como a produção capitalista é uma produção de mercadorias sob a forma capitalista, essa unidade contraditória de valor de uso e valor de troca se apresentará de outra maneira, especificamente pelo fato de que o valor pressuposto para se realizar na troca é uma grandeza maior do que aquela respectiva a seus elementos produtivos. O valor de capital já valorizado que precisa passar pela troca por dinheiro para ser liberado da sua corporificação na mercadoria, é lançado na circulação com o objetivo de retornar dela a si como uma totalidade maior do que era anteriormente à retirada de uma quantidade de si mesmo para produzir a mercadoria.

Tal grandeza de valor aumentada só pode se dar no próprio processo produtivo, pois a troca só circula valores que já estavam pressupostos nas mercadorias que saem da produção, de modo que o mais-valor obtido ao final do processo de produção “[...] significa, expresso de acordo com o conceito geral do valor de troca, que o tempo de trabalho objetivado no produto

[...] é maior que o tempo de trabalho presente nos componentes originais do capital” (MARX, 2021, p. 252). O processo de produção, a despeito de sua forma capitalista, tem como condição objetiva necessária os meios de produção, aquilo que o trabalho vivo utiliza para pôr a forma qualitativa do valor de uso, e o próprio trabalho operante personificado no trabalhador que realiza a superação dialética da matéria mediado pelos meios de trabalho. A materialização dessas condições objetivas de trabalho como elementos do capital se dá na medida em que os meios de produção assumem a forma de capital constante e a força de trabalho a forma de capital variável, o que faz com que o processo de trabalho seja também processo de valorização do capital, produção de mais-valor.

O capital constante tem tal designação porque é a parte da totalidade de capital pré-existente que apenas repassa valor à mercadoria produzida, e o faz de maneira fragmentária. Os meios de produção entram “[...] inteiramente no processo de trabalho, mas apenas parcialmente no processo de valorização” (MARX, 2017, p. 281) dado que parte de seu valor total reaparece na massa de mercadorias produzidas “[...] na medida em que, durante o processo de trabalho, perdem valor na figura de seus antigos valores de uso” (MARX, 2017, p. 283). A força de trabalho, ao contrário, reproduz o valor gasto na sua compra, o salário, no mesmo movimento em que põe valor novo e tanto esse seu valor reproduzido quanto o valor adicionado mais o valor do capital constante aparecem “misturados” no produto. Deste modo, é no elemento variável do capital que se encontra a possibilidade de aumento quantitativo do valor de capital original, pois é próprio da atividade viva de trabalho a simultaneidade de conservação de um valor existente e a produção de um valor novo.

Se as condições objetivas da produção são corporificações do capital, são suas materializações como fragmentos produtivos que servem a seu processo de valorização, a superação dialética do trabalho mediada pelos meios de produção conserva o valor do capital constante no mesmo movimento que incorpora um novo valor pelo próprio processo de ação como trabalho vivo operante. Porém, o trabalho é aí a força de trabalho mercadoria comprada pelo capital, este já entra pressuposto como capital variável. Capital compra trabalho para usá-lo como ação viva de produção, mas paga por tal uso o salário como valor da mercadoria força de trabalho, que ela irá repor durante a produção; paga a quantificação pressuposta do seu custo como elemento interno do capital, cuja qualidade específica que não é paga é a capacidade de conservar o pôr do trabalho passado pondo nova objetivação de trabalho⁶³.

⁶³ O trabalho objetivado deixa de existir morto no material como forma exterior, indiferente, porque ele próprio é posto novamente como momento do trabalho vivo; [...] Tal conservação do valor de uso antigo não é um processo que tem lugar paralelamente ao seu aumento ou à sua finalização pelo novo trabalho; ao contrário, se dá pelo

Assim, como a mercadoria lançada em circulação enquanto conformada nesse processo produtivo precisa ter uma objetivação de tempo de trabalho a mais em relação à sua parte vinda do capital constante e à sua parte posta pela força de trabalho reproduzindo seu salário, esse quantum maior de trabalho será dado pelo uso da força de trabalho por um tempo maior do que aquele que ela gasta para repor seu preço de custo ao capital. Se o salário paga o uso do trabalho durante um certo período de tempo estabelecido, no interior do qual ele precisa reproduzir tal valor – tempo de trabalho necessário –, é porque parte dessa totalidade temporal que o capital tem disponível para si na medida em que compra sua mercadoria, é tempo de produção além daquele, é tempo de produção de mais-valor – trabalho excedente – obtido pelo capital sem relação de troca de equivalentes. Por isso, do ponto de vista da produção quantitativa de mais-valor em determinado processo produtivo, só importa para o capital o grau de exploração da força de trabalho, importa que parte do “[...] produto de valor efetivamente criado no processo de produção da mercadoria [...]” (MARX, 2017, p. 295), abstraindo do valor objetivado no capital constante, tenha sido posta numa certa proporção entre a parte da jornada de trabalho que reproduz o salário e a parte dessa jornada “em que o trabalhador trabalha além dos limites do trabalho necessário [...] que, para o capitalista, tem todo o charme de uma criação a partir do nada” (MARX, 2017, p. 293). Esta última parte da jornada de trabalho conforma a “[...] duração do mais trabalho, [...] obtida subtraindo da jornada de trabalho total o tempo de trabalho necessário” (MARX, 2017, p. 388).

Pode-se dizer, portanto, que na relação de troca entre capital e trabalho em que o primeiro ocupa a forma dinheiro e o segundo a forma mercadoria no ato D-M na esfera da circulação, “[...] o capitalista [...] recebe grátis duas coisas, primeiro, o trabalho excedente, que aumenta o valor de seu capital; segundo, e ao mesmo tempo, a qualidade do trabalho vivo que conserva o trabalho passado materializado nos componentes do capital [...]” (MARX, 2021, p. 291). O trabalhador, já existe posto como separado dos meios de produção como condições objetivas do trabalho que não lhe pertencem, e de seus meios de subsistência enquanto mercadorias de propriedade de outro que só são obtidas na medida em que se vende como mercadoria força de trabalho para ser integrada pelo capital às condições objetivas, e, como

próprio trabalho novo de aumento do valor de uso. [...] Mas os valores de uso do trabalho assim conservados são, como componentes do capital, valores de troca; [...]. Para o capital, essa conservação é a [conservação] do quantum do trabalho objetivado pelo processo de produção; [...]. O trabalho vivo adiciona novo quantum de trabalho; porém ele não conserva o quantum de trabalho já objetivado, por essa adição quantitativa, mas por sua qualidade como trabalho vivo [...], o trabalho vivo também não é pago por essa qualidade que possui como trabalho vivo [...], mas pelo quantum de trabalho contido nele mesmo. Somente é pago o preço de seu valor de uso, como em todas as outras mercadorias. (MARX, 2021, pp. 288-291).

qualquer mercadoria em geral, é determinada pelos seus custos de produção, no caso aqui sua reprodução como trabalho vivo. Tal dinheiro recebido em troca de sua venda, que confere ao capital o direito de uso do trabalho estipulado pela formalização da troca de mercadorias⁶⁴, paga somente o “preço de custo de uma força de trabalho individual, que, para a obtenção de mais-valor, é consumida dia a dia [...]” (MARX, 2017, p. 379), consumo que pressupõe sua reprodução contínua como elemento produtivo variável do capital sempre disponível para seu uso propriamente capitalista: objetivar um tempo de trabalho, um valor, que é apropriado sem troca, pois seu preço para o capital é justamente o custo de mantê-lo nessa determinação econômica voltada para a valorização do valor de capital já existente.

Para encerrarmos essa longa discussão, constata-se claramente a presença de toda essa argumentação sobre a produção de mais-valor no momento em que Simone de Beauvoir apresentava o desenvolvimento histórico da diferença sexual vinculado à produção capitalista. Ao falar da forma salário na compra da força de trabalho feminina como mercadoria do capital que se materializa como capital variável, Beauvoir afirmou que o seu cálculo de custo de subsistência já estava previamente desvalorizado em relação à força de trabalho do homem, seu grau de exploração é maior porque o tempo de trabalho necessário reproduz uma quantidade de meios de subsistência já reduzidos posto que ela vive enquanto função reprodutiva interna à unidade familiar economicamente garantida pelo homem; *mais tempo* da sua jornada serve apenas à valorização do valor. Não é por acaso, portanto, que o trecho anteriormente destacado de *O segundo sexo* em que Beauvoir fala sobre este ponto contenha uma citação de *O capital* justamente no momento em que Marx está falando sobre “a apropriação de forças de trabalho subsidiárias pelo capital” (MARX, 2017, p. 468), o trabalho feminino e infantil.

Além disso, se a introdução dessa força de trabalho no mercado é usada também para conter as demandas dos trabalhadores pelo aumento de salário, é porque no salário do homem *também está pressuposto*, na sua subsunção ao capital, que na determinação de seus meios de subsistência *está subsumida a função reprodutiva da mulher* como posta para ele, que se realiza como algo naturalmente imanente e não contabilizado porque, para a totalidade de mediação da

⁶⁴ “O capitalista faz valer seus direitos como comprador quando tenta prolongar o máximo possível a jornada de trabalho e transformar, onde for possível, uma jornada de trabalho em duas. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida implica um limite de seu consumo pelo comprador, e o trabalhador faz valer seu direito como vendedor quando tenta limitar a jornada de trabalho a uma duração normal determinada. Tem-se aqui, portanto, uma antinomia, um direito contra outro direito, ambos igualmente apoiados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais, quem decide é a força. E assim a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como uma luta em torno dos limites da jornada de trabalho – uma luta entre o conjunto dos capitalistas, i.e., a classe capitalista, e o conjunto dos trabalhadores, i.e., a classe trabalhadora” (MARX, 2017, p. 309).

diferença sexual, essa função reprodutiva assim pressuposta seria como “[...] uma criação a partir do nada” (MARX, 2017, p. 293).

A partir do exposto até aqui, pode-se perceber como toda a tese central de *O segundo sexo* se estrutura a partir do pensamento de Marx. A forma específica de apresentação da diferença sexual como uma mediação histórica e produtiva da totalidade social, que assenta a base pressuposta das relações de produção e, portanto, também das relações sociais de formação e reconhecimento do vir a ser individual no interior de e mediado pelo ser social, tem necessariamente como ponto de partida a superação dialética da materialidade pelo trabalho e todas as implicações do seu desenvolvimento histórico tal como exposto no materialismo dialético marxista. Esclarece-se também de que modo Beauvoir *vai além* de Marx, na medida em que: 1- fundamenta a perda de si na exterioridade material como necessidade ontológica da presença corpórea que é a totalidade de vir a ser, algo que de certa forma já estava levemente indicado em Marx, mas sem o estabelecimento próprio de uma perspectiva existencial sobre o vivido fenomenal dessa presença concretamente situada; 2- apresenta a diferença sexual como produto histórico específico, dialeticamente ligado à relação de propriedade e ao desenvolvimento das forças produtivas, cuja produção particular é tanto a objetivação da capacidade reprodutiva da mulher na forma econômica de função para homem quanto a objetivação de uma estrutura valorativa que vincula indivíduo e ser social a partir do reconhecimento do homem como o primeiro sexo já imediatamente pressuposto como o próprio ser da totalidade, e da mulher como o segundo elemento sexual negativo interno à totalidade porque imediatamente pressuposta como para homem; 3- por fim, Beauvoir mostra como esse modo de representação e produção patriarcal, no seu desenvolvimento no interior das mediações do ser social para além do momento propriamente produtivo do trabalho, produz um processo situado de socialização formativa diferenciado para homem e mulher condizente com tal regime de valorização sexual, em que a experiência vivida individual do “vir a ser homem” e do “vir a ser mulher” se concretiza em fenômenos que reproduzem esse pressuposto naturalizado.

Portanto, o incômodo que Simone de Beauvoir manifestou sobre a má leitura de seu texto por parte dos marxistas é, fundamentalmente, o incômodo de que eles não tenham compreendido que sua tese é a de que as relações de produção da diferença sexual são um momento dialético das “[...] relações sociais em que os indivíduos produzem [...]” junto ao “[...] desenvolvimento dos meios materiais de produção, as forças de produção” (MARX, 2022, p. 46). De modo que as relações de produção, *na sua totalidade em mediação com o momento diferença sexual*, “formam aquilo a que se dá o nome de relações sociais, a sociedade, e, na

verdade, uma sociedade num estágio histórico e determinado de desenvolvimento, uma sociedade com caráter próprio [...]” (MARX, 2022, p. 46). Afinal, se “a vida ‘material’ no seu sentido marxista é [...] fortemente constitutiva das situações [...]” (KRUKS, 2017, p. 237), e o ser situado é distinguido sexualmente, então a “[...] *figura que assume no seio da sociedade a fêmea humana* [...]” é posta pelo “[...] *conjunto da civilização que elabora* [...]” (BEAUVOIR, 2016b, p. 13, destaque meu) o valor “ser mulher” como posto para o valor “ser homem” via função reprodutiva alienável, estabelecendo o caráter sexual no próprio movimento de desenvolvimento historicamente determinado da sociedade.

Referências Bibliográficas.

- ARP, Kristana. “Beauvoir’s concept of bodily alienation”. In SIMONS, Margaret (Ed.). **Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- BAIR, Deirdre. **Simone de Beauvoir: a biography**. New York: Touchstone, 1990.
- BEAUVOIR, Simone de. **Pour une morale de l’ambiguïté suivie de Pyrrhus et Cinéas**. Paris: Gallimard, 2013.
- BEAUVOIR, Simone de. **La force de l’âge**. Paris: Gallimard, 2015.
- BEAUVOIR, Simone de. **Le deuxième sexe I – Les faits et les mythes**. Paris: Gallimard, 2016a.
- BEAUVOIR, Simone de. **Le deuxième sexe II – L’expérience vécue**. Paris: Gallimard, 2016b.
- BEAUVOIR, Simone de. **La force des choses. II**. Paris: Gallimard, 2017.
- CHASIN, José. **Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- COGGIOLA, Osvaldo. **Teoria econômica marxista: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- GOTHLIN, Eva Lundgren. “Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger”. In. CARD, Claudia. (Ed.) **The Cambridge companion to Simone de Beauvoir**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HEINÄMAA, Sara. **Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir**. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2002.
- HENGHOLD, Laura. **Simone de Beauvoir’s philosophy of individuation: The problem of The Second Sex**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

- KRUKS, Sonia. **Simone de Beauvoir and the politics of ambiguity**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- KRUKS, Sonia. “Beauvoir and the Marxism question”. In. HENGELHOLD, Laura; BAUER, Nancy (eds.). **A companion to Simone de Beauvoir**. Hoboken: John Willey & sons Ltd., 2017.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo, Boitempo, 2013.
- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARSO, Lori Jo. “Beauvoir on mothers, daughters and political coalitions”. In. MOYNAGH, Patrícia. MARSO, Lori Jo (Eds.). **Simone de Beauvoir's political thinking**. Chicago: University of Illinois Press, 2006.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: Livro I: O processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl, **O capital: crítica da economia política. Livro II: O processo de circulação do capital**. São Paulo: Boitempo, 2020a.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política. Livro III: O processo global da produção capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2020b.
- MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- MARX, Karl. **Trabalho assalariado e capital & Salário, preço e lucro**. São Paulo: Expressão Popular, 2022.
- MOI, Toril. **Simone de Beauvoir, the making of an intellectual woman**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- NETTO, José Paulo. **Karl Marx: Uma biografia**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- REYNOLDS, Jack. **Existencialismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- RUBIN, Isaac Illich. **A teoria marxista do valor**. São Paulo: Editora Polis, 1987.
- SCHEPHERD, Angela. **De Beauvoir and The Second sex: A Marxist interpretation**. Tese de Doutorado. University of Hull, 2015. Disponível em: <https://hull-repository.worktribe.com/output/4218671>.

VINTGES, Karen. “The Second sex and philosophy” In. SIMONS, Margaret A. (Ed.). **Feminist interpretations of Simone de Beauvoir**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

Cenas de leitura: Derrida, Deleuze e a herança da tradição metafísica

Luã Sarcinelli Santos⁶⁵

Resumo

O presente artigo procura traçar proximidades e distâncias entre os pensamentos de Jacques Derrida e Gilles Deleuze a partir de uma declaração feita pelo último no colóquio de Cerisy-la-Salle. Na ocasião, Deleuze diz que admira muito o “método de desconstrução de textos”, mas garante que ele não se parece com a sua maneira própria de trabalhar. Considerando que, de acordo com Derrida, a desconstrução não é um método, nós procuramos ressaltar o modo com que o pensador franco-argelino se dirige aos textos da tradição filosófica para deslocar a sua lógica estruturante. A posição de François Zourabichvili acerca da diferença de estilos entre os dois autores nos foi fundamental para apontar desdobramentos ético-políticos presentes em suas leituras de outros filósofos.

Palavras-chave: Derrida; Deleuze; Desconstrução; Acontecimento; Lei.

Abstract

This paper seeks to trace proximities and distances between the thoughts of Jacques Derrida and Gilles Deleuze based on a statement made by the latter at the Cerisy-la-Salle colloquium. At the time, Deleuze says that he greatly admires the “method of deconstructing texts”, but guarantees that it does not resemble his own way of working. Considering that, according to Derrida, deconstruction is not a method, we seek to highlight the way in which the French-Algerian thinker addresses texts from the philosophical tradition to displace their structuring logic. François Zourabichvili's position regarding the difference in styles between the two authors was fundamental for us in pointing out ethical-political developments present in his readings of other philosophers.

Keywords: Derrida; Deleuze; Deconstruction; Event; Law.

Introdução

O colóquio de Cerisy La-Salle de 1972, que celebrou os cem anos da publicação de *O Nascimento da Tragédia*, de Nietzsche, marcou-se por reunir intérpretes renomados das obras do autor alemão, assim como jovens pensadores da filosofia francesa. Em *Il me Faudra Errer Tout Seul*, texto escrito logo após a notícia da morte de Deleuze, Derrida faz alusão aos dez memoráveis dias do evento (DERRIDA, 2003, p.237). Acontece que “memoráveis” está longe de significar pacíficos e harmoniosos. Na biografia sobre Derrida, Benoît Peeters descreve o clima de tensão e confronto que reinava no ambiente (PEETERS, 2013, p.242). Peeters lembra que entre os variados grupos presentes, estavam “os deleuzianos e os derridianos” (PEETERS, 2013, p. 246). O autor da biografia resgata uma carta de Derrida para Philippe Lacoue-Labarthe em que o primeiro diz que a conferência o deixou com memórias muito dolorosas (PEETERS,

⁶⁵ Doutor em filosofia pela UFRJ (PPGF), com mestrado e graduação na mesma instituição. Professor na SEEDUC. e-mail: luasarcinelli@gmail.com

2013, p.246). Já Scarlett Marton, que organizou a publicação de textos do colóquio no Brasil, resume as diferentes preocupações que deram o tom das apresentações: “Nietzsche permaneceria enredado na metafísica ocidental ou teria rompido com ela? Estaria inserido na tradição filosófica ou seria o criador da não-filosofia? Demandaria um comentário exegético ou exigiria uma leitura intensiva?” (MARTON, 1985, p.11)

A contribuição de Derrida para a ocasião será a conferência de nome *A Questão do Estilo*, que, mais tarde, resultará no livro *Esporas – Os Estilos de Nietzsche*. A apresentação de Deleuze, intitulada *Pensamento Nômade*, versará sobre a novidade trazida à tona pelos textos de Nietzsche, com os quais se exige justamente uma leitura de tipo “intensivo”, favorecida pelo caráter de uma decodificação absoluta, um embaralhamento de todos os códigos, em operação no pensamento do autor alemão. Para o filósofo francês, enquanto o discurso filosófico tradicionalmente subordina-se à codificação da lei, do contrato ou da instituição, os escritos nietzschianos impõem-se por seu movimento escapante, percorrendo a si mesmos desde conexões imediatas com o exterior que põem em xeque a soberania nuclear de uma significação última. Transtornando o sedentarismo de um modelo representativo – da lei, do contrato ou da instituição – algo se passa, se maquina, se aventura na partilha instaurada pela leitura como experimentação ou devir. Já no caso de Derrida, acreditamos que nenhuma das posições oferecidas seria suficiente para pensar a maneira como a desconstrução se dá nos textos da tradição, inclusive nos do filósofo do martelo. No artigo nós não analisaremos as diferenças específicas entre as interpretações da obra de Nietzsche propostas por Deleuze e Derrida em Cerisy, mas nos concentraremos em desdobramentos teóricos pautados pelas interações entre os dois autores nas discussões ocorridas no colóquio, assim como seguiremos uma proposta de confrontação sugerida por François Zourabichvili, atentando sempre para o que os une e separa.

Desconstrução e parasitismo

Deleuze parece demonstrar certa incompreensão da desconstrução quando questionado por um membro do público que assistiu à apresentação de *Pensamento Nômade*. A pergunta que lhe é feita diz respeito ao estatuto do “exterior” aludido na conferência – na medida em que ele seria extremamente suspeito tanto de um ponto de vista heideggeriano quanto por quem pretenderia se dedicar a algo como uma “economia da desconstrução”. Em primeiro lugar, deve-se remarcar que o “Fora” ou o “exterior” de que fala Deleuze em textos diversos é um conceito retomado da obra de Maurice Blanchot, autor fundamental para o pensamento dos dois filósofos estudados neste artigo. Precisemos que, da parte deleuziana, o Fora não é

absolutamente a exterioridade espacial enquanto o oposto de um dentro relativo ao pensamento. O Fora é aquilo que ultrapassa a dicotomia clássica entre interioridade e exterioridade, perturbando as fronteiras dos binarismos metafísicos. Ligado à dinâmica das forças, o conceito de Fora corresponde à dimensão das diferenças internas e da variação intensiva. Ele desfaz de “dentro” toda interioridade (FIGUEIREDO, 2015, p.18). Ele é o que está mais longínquo que todo mundo exterior e ao mesmo tempo mais próximo que todo mundo interior (DELEUZE, 2010, p. 141). Nesse sentido, acreditamos que os pensamentos de Deleuze e Derrida não se situam tão distantes quando este último anuncia que o fora é o dentro. O problema da filosofia deleuziana para Derrida talvez estaria no fato de ela assumir o compromisso filosófico de pensar as condições de um puro Fora, dissociado do pensamento da representação, concedendo a certas filosofias o privilégio nesse quesito, e desconsiderando que, enquanto linguagem filosófico-metafísica, elas não superam ou abandonam as exigências da representação, da reconhecimento etc., mas permanecem pautadas por elas. A extratextualidade que Deleuze propõe em suas leituras, não seria, em termos derridianos, extratextual. Dada a digressão, vamos ao que disse Deleuze (DELEUZE, 1985, p.74):

Quanto ao método de desconstrução dos textos, vejo bem o que ele é, eu o admiro muito, mas ele não tem nada a ver com o meu. Não me apresento absolutamente como um comentador de textos. Um texto, para mim, é apenas uma pequena engrenagem numa prática extratextual. Não se trata de comentar o texto através de um método de desconstrução, ou de um método de prática textual, ou de outros métodos, trata-se de ver para que isto serve na prática extratextual que prolonga o texto.

Entendemos que a utilização da palavra “método” pelo autor de *Diferença e Repetição* seja um tanto livre. Afinal, na mesma obra em que crítica o uso do método por uma imagem do pensamento que quer afastar as forças que induziriam ao erro, desviando do reto caminho da verdade, ele também se refere a um método próprio a Nietzsche. Na resposta acima é também em termos de “método” que ele distingue a sua maneira de ler textos com relação à de Derrida. A filosofia de Deleuze se constrói justamente fazendo uso de termos “clássicos” da tradição procurando esvaziá-los de sua conotação metafísica. Seja por inocência, desconhecimento ou provocação da parte de Deleuze, devemos precisar que, como a pensa Derrida, a desconstrução não se trata de um método de leitura de textos. Também questionamos que ela seja uma forma, entre tantas outras, de “comentar” textos.

Em *Lettre a un Ami Japonais*, o pensador magrebino deixa bem claro que a desconstrução não é um método e não pode ser transformada em tal coisa. Ela não se reduz a um conjunto de procedimentos e regras transponíveis para que alguém possa aplicar em um texto que deseja ler. Aliás, a desconstrução tal qual pensada por Derrida não é nem mesmo um ato que remeteria a um sujeito. Ela não depende da deliberação, da consciência ou da iniciativa

de um autor (DERRIDA, 1987, p.379. Tradução nossa). Haveria nela uma certa passividade, mas uma passividade para além do par opositivo ativo/passivo. A desconstrução não é propriamente coisa alguma. Ela *acontece*, tem lugar. “Isso se desconstrói”, está em desconstrução (DERRIDA, 1987, p.379. Tradução nossa). Enquanto acontecimento a cada vez singular, ela só pode ser múltipla. Não há “a desconstrução”, há desconstruções (DERRIDA, 1988, p.141. Tradução nossa). A desconstrução acontece em todo lugar onde há alguma coisa (DERRIDA, 1987, p.379. Tradução nossa). Derrida, portanto, nunca foi o dono ou o criador do que se chama modernamente de desconstrução. Ele afirma que escolheu essa palavra na tentativa de, entre outras coisas, traduzir e adaptar aos seus propósitos as palavras heideggerianas *destruktion* e *abbau* (DERRIDA, 1987, p.376. Tradução nossa). Devemos ter em mente que nenhuma dessas duas palavras é utilizada por Heidegger para indicar uma destruição total ou uma aniquilação da estrutura ou arquitetura dos conceitos fundadores da ontologia e da metafísica ocidental. Algo acontece, abala essa estrutura sem que a destrua por completo (DERRIDA, 1987, p.376. Tradução nossa). Derrida encontra nos dicionários da língua francesa definições que lhe despertam o interesse. Entre elas estão: 1. o desordenamento da construção das palavras em uma frase; 2. a desassociação das partes de um todo – desconstruir um edifício, desconstruir uma máquina para levá-la alhures; 3. a autodesconstrução de uma língua, a alteração de si mesma (DERRIDA, 1987, p. 376. Tradução nossa).

Decerto, essas significações não exaurem as pretensões derridianas do que seria a desconstrução em sua mais radical ambição (DERRIDA, 1987, p.377. Tradução nossa). Não devemos limitá-la a um modelo gramatical, semântico ou maquínico (DERRIDA, 1987, p. 377. Tradução nossa). Na realidade, não há como prendermo-nos a uma definição exclusiva e suficiente de “desconstrução”. Pois, “todos os predicados, todos os conceitos definidores, todas as significações lexicais e mesmo as articulações sintáticas que parecem por um momento se prestar a certa definição e a certa tradução são também desconstruídas ou desconstrutíveis” (DERRIDA, 1987, p.380. Tradução nossa). Não se pode submeter a desconstrução ao modelo lógico pautado pela identidade e pela não contradição. Ela excede a estrutura proposicional “S é P”.

Toda frase do tipo ‘a desconstrução é X’ ou ‘a desconstrução não é X’ não tem pertinência *a priori*[...]. Você sabe que um dos objetivos principais do que se chama nos textos de ‘desconstrução’ é precisamente a delimitação da onto-lógica e em primeiro lugar desse indicativo presente da terceira pessoa: S é P. (DERRIDA, 1987, p.380. Tradução nossa)

Não classificando-se como método de leitura, a desconstrução tampouco se explica em termos de uma análise ou uma crítica (DERRIDA, 1987, p.378. Tradução nossa). Não se trata

de, através da desconstrução, identificar um elemento originário, simples, indecomponível. Ao contrário, a noção de origem simples juntamente com a expectativa de descrever uma presença idêntica a si mesma é alvo do pensamento da desconstrução. Com isso, o valor do que se considera uma *análise* é colocado em questão. Já no caso do uso do termo “crítica”, há de se pensar as pressuposições que respondem pelo funcionamento desse conceito dentro da história da filosofia. Mais especificamente no caso de Kant e Husserl, Derrida questiona a possibilidade de se reivindicar a noção de “crítica” sem que se acabe por reinstaurar, mesmo a contragosto, a exigência da validade de noções que determinam as bases de uma filosofia transcendental, como a oposição transcendental/empírico e as noções de consciência e sujeito. É necessário remarcar sempre os contornos metafísicos na utilização que se faz dos filosofemas. O aparelho da crítica transcendental é um dos “temas” ou “objetos” essenciais da desconstrução (DERRIDA, 1987, p.378. Tradução nossa).

É justamente no sentido de guiar-se por uma cautela e atenção incansáveis que Derrida considera os percalços na utilização da palavra “desconstrução”. A escolha dela ao invés do termo “destruição” já se deu na intenção de evitar que fosse considerada uma operação negativa. Desconstruir não é demolir. O autor de *A Escritura e a Diferença*, procura pensar uma certa atenção às estruturas que fosse de par com um movimento que desfaz, decompõe as sedimentações que conformam o edifício metafísico. Mostra-se a não totalização do que se acreditava total, as “falhas” constitutivas de toda sistematização, desmonta-se as peças, reconstrói-se, acompanha-se os sobressaltos que alteram a ordem da língua para aprender certo desarranjo “fundamental” em todo projeto de fundamentação. Afirma-se em *Lettre a un ami Japonais*: “Mais que destruir era preciso compreender também como um conjunto tinha se construído, reconstruí-lo para isso.” (DERRIDA, 1987, p.378. Tradução nossa). O posfácio de *Limited Inc.* nos oferece uma complementação indispensável à frase citada: “E o ‘des-’ de desconstrução não significa a demolição do que está se construindo, mas sim o que resta a ser pensado para além do esquema construtivismo ou desconstrucionismo” (DERRIDA, 1988, p.147. Tradução nossa).

No texto de *Lettre a un Ami Japonais*, tenta-se primeiramente esboçar uma série de conotações e significações a evitar, se possível, no uso da palavra “desconstrução”. O pensador franco-argelino não quer, com isso, estabelecer uma forma de discurso de todo exterior e oposta à filosofia. Se a desconstrução é inclassificável segundo os parâmetros da metafísica é porque não se pode submetê-la ao regime de alternativas excludentes como o par dentro/fora. Com ela, tenta-se permanecer no limite do discurso filosófico, procurando pensar o jogo interior e regrado que, fazendo-o funcionar, dá a ver processos de recalque e limitações que apontam para

a sua clausura assim como para certo excesso que a bordeia. Na primeira entrevista de *Posições*, encontramos o seguinte comentário (DERRIDA, 2001, p.13):

“Desconstruir” a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um certo exterior, por ela inqualificável e inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de dissimular e interditar.

A investigação derridiana busca entender as condições de emergência e estabilização disso que chamamos de filosofia, compreendendo junto a ela a própria forma como determinam-se metafisicamente os conceitos. Ser fiel à filosofia, seguir o desenvolvimento de seu discurso e o encadeamento de seus conceitos segundo uma necessidade constante de fundamentação que não parece suprir a si mesma, permite observar como que em negativo as marcas daquilo que quis-se sufocar, marginalizar ou mesmo remediar. É como se a leitura mais cuidadosa e fiel fosse sensível a acontecimentos não adaptáveis, domesticáveis, incorporáveis à totalização sistemática que se pretende realizar. Acenam-se nos filosofemas algo como “sintomas [...] de alguma coisa que não pôde estar presente na história da filosofia, e que, de resto, não está *presente em lugar algum*” (DERRIDA, 2001, p.13). Esta maneira de debruçar-se sobre os textos e práticas discursivas da tradição entrevê as rupturas, cortes e mutações que, indicam, a cada vez, os limites do esforço filosófico-metafísico de conhecer o real. E, no entanto, a delimitação que se insinua não afasta simetricamente dentro e fora. A clausura que demarca a metafísica (DERRIDA, 2001, p.64):

[...]não pode ter a forma de uma linha, isto é, a forma que a filosofia lhe reconhece, na qual ela se reconhece. A clausura da metafísica não é sobretudo um círculo que cerca um campo homogêneo – homogêneo a si – em seu interior e cujo exterior, pois, também o seria. O limite tem a forma de falhas sempre diferentes, de fissuras, cuja a marca ou cicatriz todos os textos filosóficos sempre carregam.

Derrida considera, no seio do discurso filosófico, movimentos que perturbam a consolidação das oposições metafísicas. Tais movimentos, ainda que estrangeiros à filosofia, não têm a sua fonte em algum lugar localizável, como se existisse um território firmado do não-metafísico. A margem da metafísica é aquilo que justamente não se enquadra nos domínios regidos pelo princípio de identidade. Por isso, o excesso que se dá a pensar não pode ser descrito simplesmente nos termos de um domínio oposto à metafísica ou mesmo à filosofia. A transgressão entrevista foge do padrão de elaboração de um discurso contrário, pretendido como “mais verdadeiro” ou originário. Diferentemente, essa espécie de vigilância discursiva com a qual Derrida trabalha extrai da conceptualidade metafísica aquilo que a transborda e, ao mesmo tempo, a possibilita. Esse exercício de leitura aponta como, no interior do(s) texto(s) ou da

73

língua da tradição filosófica ocidental coabitam motivos críticos ou subversores e pressuposições metafísicas (DERRIDA, 2001, p.43).

Um pensamento comprometido com a desconstrução das oposições binárias da metafísica deve cuidar para que não se contente apenas com a valorização dos polos vilanizados em toda hierarquia dicotômica por ela estabelecida. Toda inversão acaba, em algum momento, por referendar ou reconstituir a violência dualista que procurava combater. A partir do que Derrida chama de “gesto duplo” ou “escrita desdobrada, ressalta-se a importância de não apenas insistir em inverter os termos de uma relação hierárquica e denunciar a violência que comanda esse processo de submissão de um polo a outro na estrutura de todo dualismo, mas também deslocar ou exceder a própria lei das oposições metafísicas.

As leituras derridianas dos textos da tradição procuram apontar os movimentos de desestabilização presentes em toda estabilização. Parte-se do pressuposto de que toda estabilidade, por não ser um dado último, mas, sim, depender de uma ação estabilizante, é, por definição, desestabilizável. De acordo com o posfácio de *Limited Inc* (DERRIDA, 1988, p.151. Tradução nossa):

[...]contar com uma certa estabilidade (por essência sempre provisória e finita) é precisamente não falar em eternidade ou solidez absoluta; é ter em conta a historicidade, a não-naturalidade, da ética, da política, da institucionalidade etc. Se lembrar disso é colocar radicalmente em questão a estabilidade dos contextos, então, sim, eu faço isso. Eu digo que não há estabilidade que seja absoluta, eterna, intangível, natural etc. Mas isso está implicado no conceito mesmo de estabilidade. A estabilidade não é uma imutabilidade; ela é por definição sempre desestabilizável.

Podemos pensar a desconstrução como essa desestabilização das “coisas mesmas”, entendendo-as não por identidades dadas à apreensão racional, mas como texto, ou edificação de sentidos construídos por uma cadeia de remetimentos significantes. Essa cadeia não é fechada, mas indica sempre uma inserção contextual que, ao mesmo tempo em que delimita a nossa interpretação dos “objetos”, aponta para a existência de um movimento incessante de recontextualização. “Não há nada fora do texto”, por que não há nada fora de um contexto. Assim, o conceito de texto “abraça e não exclui o mundo, a realidade, a história” (DERRIDA, 1988, p.137. Tradução nossa). Tal conceito não se confina na ideia que fazemos daquilo que há em um livro (DERRIDA, 1988, p.137). Derrida afirma que aquilo que propõe chamar de “texto” implica as estruturas entendidas em termos socioinstitucionais e pensadas através de todos os referentes possíveis. “Mas isso significa que todo referente, toda realidade tem a estrutura de um rastro diferencial e que não é possível referir-se a esse ‘real’ a não ser em uma experiência interpretativa” (DERRIDA, 1988, p.148. Tradução nossa). A desconstrução, enquanto desmontagem dos sistemas de significações que pretendem dizer o que verdadeiramente é o

real, não pode ser considerada apenas como um levantamento teórico, ou como o quer Deleuze, um comentário de textos e um “método de prática textual”. Ela é, de fato, uma *prática* que se atém aos textos, mas a noção de texto, aqui, não permite a aposta em um fora extratextual.

Quando um pensamento voltado para a desconstrução se ocupa com a indicação de parasitismos que o discurso metafísico quer eliminar, excluir ou silenciar, e mostra a sua necessidade essencial para a existência desse próprio discurso, acusando-lhe de operar violenta ou opressivamente, isto não se realiza apenas no nível teórico. Derrida avisa-nos que as tentativas de exclusão do que a língua metafísica entende como parasitário não são gestos puramente teóricos, mas revelam ao mesmo tempo uma natureza altamente política (DERRIDA, 1988, p.135. Tradução nossa):

[...] a exclusão do parasita (de divergências, contaminações, impurezas etc.) não pode justificar-se por razões puramente teórico-metodológicas⁶⁶, é preciso que, ao lermos os escritos derridianos, reconheçamos a necessidade de não “ignorar que essa prática de exclusão, ou esse desejo de purificar [...] traduz-se necessariamente em uma política.

Certamente a leitura da obra de Deleuze também nos leva a concluir que a violência perpetrada pelos dualismos metafísicos em prol de subordinar a diferença ao poder da identidade também é um gesto político. O que nos questionamos é se, na medida em que se procura construir uma filosofia, ou mesmo uma ontologia, não metafísica, o autor francês não dá brecha para a expectativa de um pensamento não contaminado; se –ainda que pensando o domínio transcendental a partir da consideração de sua impossibilidade representacional – ele não acaba apostando em uma dimensão de pureza da diferença, tomada como “espaço” da experiência real. No caso de Derrida, o fato de a contaminação habitar e formar todo tipo de discurso não faz apenas com que vislumbremos a perturbação dos dualismos metafísicos e a possibilidade de um “para além” de sua clausura, mas também chama-nos a atenção para a tarefa incessante de vigiar e cobrir constantemente de ressalvas o uso que damos aos conceitos.

Todo uso conceitual guarda consigo uma rede de referências, um sistema de predicados que não são de todo anuláveis ou abandonáveis quando extraímos um conceito de um texto para mergulhá-lo em um novo meio, de acordo com o sentido que visamos. É preciso realmente dar novos usos aos conceitos, trabalhá-los praticamente, encadeá-los a referências outras. Derrida, com frequência, toma de empréstimo uma palavra antiga à filosofia e concede-lhe novos propósitos, circunscrevendo-a por uma trama que a projete para além dos sistemas de oposições. Porém, é preciso também assumir os riscos de esse novo emprego mostrar não somente um caráter diferencial irreduzível ao uso metafísico, mas também trazer consigo antigos e novos

⁶⁶ Ibid., p.135.

pontos de recalque de singularidades não previstos. Decerto, as operações textuais em jogo nos escritos de Deleuze e Derrida revelam estratégias distintas de se pensar diferenças que excedem o registro opositivo dos binarismos metafísicos. Podemos constatar certo desacordo entre os dois nos modos como cada um dedica-se a ler os textos da tradição filosófica, utilizando-os em favor da sua própria escrita.

Dar um fim ao juízo?

Deleuze parece considerar a desconstrução como um modo de comentar textos. Por um tempo, ele mesmo dedicou-se a escrever livros que podem ser considerados como de história da filosofia. Apesar de destinados ao pensamento de outros autores, os seus “comentários” carregavam já indícios autorais e interpretações bem singulares. Acontece que ele procedia por torções dos conceitos e argumentos dos autores que se propunha a homenagear. Dando à luz “filhos” monstruosos, mas que viessem do exercício que lê o não dito no dito dos autores em questão, era preciso que fosse como se esses autores estivessem falando por si, quando falavam por ou com Deleuze. Mesmo assim, talvez, no pensamento deleuziano, fidelidade não seja uma palavra a se utilizar quando se trata de escrever a partir do encontro com o que nos dá a pensar no pensamento do outro. Já Derrida escreve como quem quer afirmar uma herança, sempre seguindo o rastro do outro. Ele empreende um esforço de escrever nas entrelinhas e margens dos escritos que procura decifrar, produzindo por sua vez, um texto ao mesmo tempo muito semelhante e completamente outro com relação aos autores que lê (DERRIDA, 2001, p.10). O seu texto, como tecido, entrelaça-se ao do outro, trama-se na sua transformação. A própria forma como Derrida considera a relação com a tradição metafísica entendida como texto faz-nos imaginar um alinhavo sem fim de referências e composições móveis. A leitura sendo sempre uma releitura, que apela a uma nova leitura – não se conclui jamais. Derrida assume precisar reler Platão, Hegel, Deleuze. Há sempre algo mais, o que se dá sem se deixar apropriar pela escrita que reafirma a(s) singularidade(s) em jogo naquilo que se herda.

Encontramos na questão da leitura um ponto de distanciamento entre nossos dois autores. Acreditamos que ambos se dedicam a um exercício de leitura que se faz com o outro. Não se tematiza a leitura ou a escrita como ação de um sujeito do conhecimento que apreende e descreve as qualidades de um objeto a ele apresentável. Contudo, a posição de Derrida diante do texto (do outro) é a de celebrar ou reafirmar a inesgotabilidade do que se lê através da enunciação de uma tarefa interminável. Deleuze atua privilegiando a positividade da ação de um corte preciso do processo de interpretação. As suas incursões críticas à história da filosofia servem para a composição do que o autor está em vias de preparar textualmente, dando espaço

a um produto que se pretende que funcione ligado a uma série de relações tomadas pela natureza de uma problemática específica desenvolvida – seja a sua ou à de seu leitor, com a qual esta pode estabelecer conexão – e não se refira ao texto do outro como reserva perante a qual os esforços de interpretação, de alguma maneira, fracassam. No livro *O Vocabulário de Deleuze*, Zourabichvili indica o espaço para uma possível comparação entre os pensamentos de Deleuze e Derrida. Segundo o autor (ZOURABICHVILI, 2009, 59-60):

Teríamos aqui a base de uma confrontação possível com Derrida[relacionada à forma como Deleuze faz “fugir” a filosofia] : ali onde este último define a situação pelo “fechamento da metafísica” e, longe de sonhar com outro *logos* distinto do *logos*, todo fala e presença, propõe-se a desconstruí-lo a partir do excluído que o minava desde sempre (a escritura e seus efeitos de “différance”), Deleuze procede por um método que poderia ser considerado de perversão, que consiste ora em discernir e cultivar uma linha de pensadores “que pareciam fazer parte da história da filosofia, mas que escapavam dela a partir de um lado ou de todas as partes: Lucrecio, Espinosa, Hume, Nietzsche, Bergson” [...], ora por desviar restos de teorias de toda natureza para utilizá-los para outros fins [...], ora ainda por relacionar um conceito às suas verdadeiras condições, isto é, às forças e aos dinamismos intuitivos que o subtendem [...], ora enfim, mais que criticar de frente um tema ou uma noção, por abordá-la pelo viés de uma “concepção completamente distorcida” [...].

Zourabichvili enfatiza o fato de Deleuze buscar uma subversão da filosofia que se realiza pela filosofia. Deve-se fazê-la fugir sem que se fuja dela. “Se fugir é fazer fugir, é porque a fuga não consiste em sair da situação para ir embora, mudar de vida, evadir-se pelo sonho” (ZOURABICHVILI, 2009, p.59). Ao contrário, “tudo se passa como se a filosofia englobasse seu próprio lado de fora, como se seu verdadeiro fora não estivesse fora de si mesma” (ZOURABICHVILI, 2009, p.59). O pensamento de certos autores selecionados por Deleuze na história da filosofia nos mostraria não só a possibilidade, mas a potência da realização de certas contra-filosofias enquanto produção de gestos do pensamento que colocariam em questão a hegemonia da razão no discurso filosófico. Nietzsche, certamente, seria, para o autor, aquele que levou mais longe a tarefa de se fazer filosofia para além da imagem dogmática, aquela aposta na espontaneidade da razão para buscar a verdade. Para Deleuze, normalmente, quando se fala em história da filosofia “se afirma uma certa imagem do pensamento que ele denomina *dogmática*. [...] Essa imagem impregna, pelo menos formalmente, todas as filosofias até a grande crise nietzschiana, mesmo quando contestada aqui e ali no interior de um sistema” (ZOURABICHVILI, 2016, pp.38-39). Deleuze constitui, à sua maneira, uma história da filosofia “a contrapelo” que encontra no pensamento de Nietzsche a grande referência para se falar em termos de uma diferença que não se subordine ao pensamento da identidade.

No caso de Derrida, somos capazes de reconhecer a importância de Nietzsche em seu pensamento. Mesmo que tenha escrito poucos textos diretamente a seu respeito, são notáveis as inúmeras referências, explícitas ou não, à obra do autor alemão em grande parte dos escritos

derridianos. Para o pensador magrebino, Nietzsche talvez seja “o mais louco” dentre os pensadores reportados à história da filosofia (DERRIDA, 2016, p.96). Contudo, conduzir uma espécie de história paralela da filosofia decidida pela medida de um pensamento efetivo da diferença em cada autor não é a forma como Derrida procede. De fato, ele herda muito de Nietzsche. Só que isto não permite que ele possa apontar dois direcionamentos com os quais se possa classificar a história da filosofia. Dada a contaminação que mostra que um termo, para obter sentido, não pode se destacar absolutamente daquilo que se considera como sendo o seu oposto; observando a função paradoxal que determinados “elementos” cumprem no seio da linguagem que determina o discurso filosófico, não se trata de dissociar dois modos de se fazer filosofia, denunciando um deles como dependente das expectativas da *doxa*. Derrida remarca que a oportunidade de se localizar pontos de deslocamento e “transgressão” dos dualismos metafísicos habita o discurso filosófico desde o início, e encontra-se já na construção dos argumentos e filosofemas mais clássicos ou operantes em termos metafísicos. Por isso, a reverência derridiana, que se expressa em termos de dívida infinita, para com autores como Platão, Aristóteles, Rousseau, Hegel, Husserl etc.

A falta de interesse em se pensar um outro *logos* distinto do *logos* decorre dessa ideia de contaminação originária. Não é o caso de se dizer que algo como “o” *logos* metafísico seja “todo fala e presença”. Pelo contrário, é precisamente porque a clausura da metafísica não é um fechamento qualquer, mas um limite “falhado” ou cheio de fissuras, que o *logos* não pode ser pensado como pura presença. Ele não pode, ainda que exija isso, reapropriar-se de si, tornar-se completo e idêntico a si mesmo. Ele se constitui por um movimento de evasões irreduzíveis ao modo espaço-temporal da presença. Nesse sentido, essa alteração de si que impossibilita a totalização e a presentificação do si “está” no *logos* – não forma uma outra imagem (ainda que sem imagem) sua, como um “grau” ou uma dimensão do pensamento mais vibrante desde a qual o *logos* seria interpretado como uma perda de potência. Talvez possamos arriscar que a maneira com a qual Deleuze propõe lógicas irracionais é muito próxima, na medida em que toma por princípio que não há nada “anterior” à diferença, mas bem distinta estilisticamente – e isso, em termos derridianos, não é pouca coisa – da abordagem de Derrida.

Portanto, não é que Derrida celebre o relativismo e o irracionalismo. Ele não se opõe à utilização direcionada da lógica conceitual. A questão é que essa outra forma discursiva que lhe interessa não depende inteiramente das condições determinadas pela pulsão dicotomizante que comanda a metafísica. Ao contrário, as novas exigências do discurso vislumbrado por Derrida levam à contestação do ideal de pureza metafísico. Chegar a tal nível de contestação exige “transformar conceitos, construir uma ‘lógica’ diferente, uma ‘teoria geral’ diferente, talvez

mesmo um discurso que, mais poderoso que essa lógica, se mostrará apto para com ela contar e reinscrever a sua possibilidade” (DERRIDA, 1988, p.117. Considerar que o pensamento de Derrida deva responder a uma alternativa simplista entre a pura realização da auto-presença e um relativismo fruto da completa indecidibilidade na qual nos jogaria a desconstrução é, assim, não compreender os termos de sua crítica à metafísica da presença. Um pensamento da desconstrução da exigência metafísica de plenitude do sentido não pode fornecer-nos a opção de uma oposição absoluta a ela porque justamente propõe-se pensar para além do registro que nos obriga a escolher entre tudo ou nada. Se não há presença, sentido plenos, também não se trata de sugerir algo como a completa indecidibilidade, o irracionalismo ou o puro relativismo.

Deleuze também se demonstra um crítico dos dualismos metafísicos e da lógica do tudo ou nada. Em *Lógica do Sentido*, contra a submissão da dimensão transcendental à figura da consciência e sua condição de ainda herdeira do modelo das essências metafísicas, ele proclama (DELEUZE, 2009, pp.108-109):

O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem *ou* um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um Ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada. Fora deste Ser ou desta Forma, não tereis senão o caos...

. Interessa-nos ressaltar como aquilo que os nossos dois autores procuram pensar extrapola o regime discursivo metafísico. Deleuze, para não só pensar, mas fazer a diferença, preocupa-se com as condições da criação conceitual, sustentada por novas relações lógicas. Em Derrida, foi dito que não se trata exatamente de uma criação de conceitos e nem da elaboração de um novo *logos*. Ora, mas não acabamos de ver como torna-se necessária para argumentação derridiana a transformação dos conceitos e a construção de uma “lógica” diferente? O que se pode apontar aqui de distante com relação à perspectiva filosófica deleuziana? Em diversos textos Derrida se refere a uma “lógica” outra que não fosse a da metafísica. Seria o caso de apontarmos a imprecisão da passagem de Zourabichvili neste ponto também? Acreditamos que não. Apostamos que tudo se joga na maneira como cada um dos autores mobiliza estrategicamente não só a palavra “lógica”, mas uma série de noções. Podemos dizer que Derrida procede por rasuras e Deleuze por torções. O estilo com que cada um lê os escritos de outros e deles se apropria em seus próprios textos definiria uma divergência que, talvez, permaneça inconciliável para além da dimensão dos gestos, recaindo no que diz respeito às “teses” que se defende, ao contrário do que o próprio Derrida sugere em *Il me Faudra Errer Tout Seul* (DERRIDA, 2003, p.236).

Na citação de Zourabichvili que destacamos mais acima o comentador afirma que Deleuze procede por um método de perversão que: 1. determina uma espécie de contra-história da filosofia; 2. recolhe traços de teorias de natureza diversa para submetê-las a fins próprios; 3. relaciona conceitos às condições de sua produção, aquilo que o autor chama de dramatização; 4. aborda um tema e uma noção através de uma concepção completamente distorcida. Vejamos como Zourabichvili sugere um caminho para tratar da diferença entre os pensamentos de Derrida e Deleuze. Em *O Vocabulário de Deleuze*, no verbete “linha de fuga”, logo após a passagem citada, afirma-se (ZOURABICHVILI, 2009, p.60):

Poder-se-ia quase decifrar a oposição dos dois procedimentos [de leitura em Deleuze e Derrida] no texto ‘*Pour en finir avec le Jugement*’ [Para Dar um Fim ao Juízo] [...]: um, levado por um sentido de análise interminável como única Justiça possível; o outro, operando por uma série de ‘processos finitos’.

O texto a que se refere Zourabichvili foi publicado na coletânea *Crítica e Clínica*. Nele, Deleuze avalia as obras de quatro autores (Nietzsche, Lawrence, Kafka e Artaud) que se colocam contra uma doutrina do julgamento que se elabora e desenvolve na história político-cultural do Ocidente (DELEUZE, 2013, p.162). O culto à instância do tribunal provém da necessidade de a tradição metafísica condenar a diferença que não se subordina à identidade. A análise realizada por Nietzsche, em *Genealogia da Moral*, das relações credor/devedor e do seu desdobramento na figura da má consciência, servem a Deleuze de ponto de partida para uma crítica do juízo como doutrina que se fortalece da narrativa que supõe uma dívida infinita dos indivíduos para com a lei. No desenvolvimento das relações credor/devedor, a dívida passou a ser representada como fruto de contratos com os deuses. Tudo muda com isso. Perde-se de vista a dimensão corporal de uma relação de forças que induz variações afetivas sem medida válida exteriormente à conexão instaurada. O juízo passa a ser o ato de uma instância em si mesma e de antemão superior ao julgado. A lei separa-se da dinâmica das forças. Ela se constitui como um princípio que as sobrevoa, instaurando o dever para além de uma situação singular. Inesgotável, a ela deve-se sempre retornar. A lei é sempre “uma tarefa a ser recomeçada, uma fidelidade a ser retomada numa vida cotidiana que se confunde com a reafirmação do Dever” (DELEUZE, 2018, p.20).

Associando-se à figura metafísica do Bem, a lei serve de princípio autenticador que mede a “verdade” nas pretensões dos casos particulares. O princípio legislador dá a cada coisa a sua parte de direito reservada e estima a sua validade estabelecendo um grau hierárquico de acordo com a sua adequação com relação à norma estabelecida como referência para a sua identidade. As coisas parecem ter o seu sentido vinculado à fidelidade com que representam o princípio ideal. “Eis o essencial do juízo: a existência recortada em lotes, os afectos distribuídos

em lotes são referidos a formas superiores” (DELEUZE, 2013, p.165). Há um modo específico de distribuição dos seres atuante naquilo que Deleuze entende como pensamento da representação (DELEUZE, 2018, p.62):

Esse tipo de distribuição procede por determinações fixas e proporcionais, assimiláveis a “propriedades” ou territórios limitados na representação. [...] Mesmo entre os deuses, cada um tem o seu domínio, sua categoria, seus atributos, e todos distribuem aos mortais limites e lotes em conformidade com o destino.

Com a religião cristã, a dívida se torna, enfim, culpabilização de si. Deus se estabelece como único credor e forma infinita, a partir da qual não se distribuem mais lotes. Pode-se dizer que nenhum juízo humano garante seu lote, todo juízo é equívoco. Em filosofia, o kantismo desponta como sistema que intensifica a operação cristã na doutrina do juízo. Em *Sacher Masoch: O Frio e o Cruel*, Deleuze afirma que, mais importante que o movimento da chamada revolução copernicana operada na primeira *Crítica*, seria aquilo que é realizado na *Crítica da Razão Prática*, quando Kant faz girar o Bem em volta da Lei. Com a filosofia kantiana, a Lei não só se destaca do Bem, mas coloca-o a seu serviço. Com isso, A Lei torna-se indeterminada, pura forma que induz à obediência. Diz Deleuze que a imagem clássica da lei só conhecia leis especificadas, justificadas pelo valor do Bem e das circunstâncias do Melhor. “Quando Kant [...]fala de ‘a’ lei moral, designa somente a determinação daquilo que permanece indeterminado: a lei moral é a representação de uma pura forma, independente de um conteúdo e de um objeto” (DELEUZE, 2018 p.183). O conteúdo próprio da Lei, o seu objeto não nos é dado plenamente. A obediência dá-se, então, a um objeto ausente, que se furta, escapando à intuição. Podemos dele esperar uma universalidade confirmada pela lógica, mas não conseguimos determinar o seu conteúdo próprio. Assim, diante da Lei, todo esforço de apreensão resta insuficiente, e com isso, a noção de culpa não se restringe mais a um espaço delimitado de ações fora da Lei, pois esse próprio “fora” perde a sua medida. “Ela [a Lei] define uma área de errância em que todos somos culpados, isto é, em que já transgredimos os limites antes de sabermos o que ela exatamente é”(DELEUZE, 2018, p.184).

Do ponto de vista da transcendência da lei pensa-se a sua relação necessária com a culpa e com o incognoscível. Esta não é a posição de Deleuze quando ele procura pensar para além do modelo da reconhecimento. Na verdade, o filósofo francês estima realizações do pensamento, filosóficas ou não, que destituam esse sistema do juízo, onde a lei é visada como transcendente às mobilizações dos corpos em campos de forças. Associar, por exemplo as obras de Nietzsche ou Kafka a um pensamento da lei enquanto transcendência é, para ele, perder a sua potência, pautando-os por uma concepção do negativo e da falta.

Em *Para Dar um Fim ao Juízo*, Deleuze também opõe justiça e juízo. Sobre a obra de Nietzsche, é dito que ela pensa uma justiça, segundo a qual os corpos marcam-se uns aos outros, imanentemente, “conforme *blocos finitos* que circulam num território” (DELEUZE, 2013, p.164). O sistema da crueldade, este que Deleuze reivindica lembrando a obra de Artaud, “enuncia as relações finitas do corpo existente com forças que o afetam” (DELEUZE, 2013, p.165). O que o filósofo francês propõe é toda uma nova forma de pensar as relações interpretativas ou de avaliação que não passe por uma doutrina do juízo e da dívida infinita. A distribuição não é mais fixa, mas errante ou nômade, é como se não tratasse mais de medir o espaço a fim de ocupá-lo, mas sim de partilhar-se nele. “Aí já não há partilha de um distribuído, mas antes repartição daqueles que *se* distribuem num espaço aberto ilimitado, ou, pelo menos, sem limites precisos” (DELEUZE, 2018, p.63).

A colocação de Zourabichvili sobre se conseguir contrapor os procedimentos de leitura/escrita de Deleuze e Derrida a partir do texto *Para Dar um Fim ao Juízo* é, de fato, relevante. Deleuze estabelece uma crítica de noções não só determinantes para a nossa interpretação do pensamento de Derrida, mas utilizadas com frequência pelo autor franco-argelino. A interpretação derridiana de textos leva-nos à consideração da insuficiência de toda leitura, entendida como tradução. Todo texto é inesgotável, pois promete o seu sentido ao porvir, diferindo-o a cada investida visando a sua compreensão exclusiva. Noções como “sobrevida”, “dom” e “dívida” indicam aquilo que haveria de estrutural em toda leitura/escrita. Herdamos o texto como aquilo que nos antecede e ultrapassa, a lei vinda do outro, inacessível, mas que buscamos reafirmar. Para além do estabelecimento de um círculo econômico de troca, a herança é da ordem do dom, ou seja, daquilo que por nós não pode ser estimado ou apreendido, mas *acontece*. Para Derrida, a dívida que realmente interessa, a dívida enquanto tal, é dívida infinita. Por escapar a toda economia moral, ela suscita um “dever nada dever”.

Testemunhamos aqui certa incompatibilidade entre os pensamentos de Deleuze e Derrida. É impossível para a filosofia do primeiro recorrer às noções de dívida infinita, de uma Lei que nos submete ao outro intangível, tornando sempre insuficientes os nossos esforços finitos por bem herdá-la. A transcendência dessa Lei, a impressão de uma realidade eminente, perante a qual devemos obediência, mas que se furta sem fim a toda apropriação pela configuração de um regime de forças, soa muito próxima a um discurso de teologia negativa. Não é estranho, em termos deleuzianos, associar esse pensamento aos esforços metafísicos que se pretende denunciar. Contudo, para bem marcar os pontos de desacordo entre Derrida e Deleuze, precisamos contextualizar o emprego da noção de Lei – a Lei para além de toda lei – no pensamento derridiano. Em *Préjugés – Devant la Loi*, o autor se serve do conto *Diante da*

Lei, de Kafka para abordar a questão do juízo e, conseqüentemente, a tarefa de fazer justiça ao (texto do) outro (como julgá-lo?). No texto derridiano diz-se que diante da Lei, ao nível de uma lei para além de todos os critérios determinados, uma lei de todas as leis, nós já somos sempre instados a responder. Ao invés de sermos dispensados, pois não conseguimos apreender a lei que nos submete, nós, ao contrário, devemos prestar nossas contas, e isto significa, também, julgar. A estrutura inapresentável da lei das leis nos ordena a nos colocarmos diante da Lei e a responder *a priori* por nós diante dela – que não está lá (DERRIDA, 1985, p.95). Há sempre e já uma Lei que nos apela, há sempre um pré-juízo, antes mesmo de determinarmos nossas posições declaradas. E isto já guarda em si todos os riscos.

No escrito sobre Kafka, Derrida faz um balanço sobre a época, também sua, em que o juízo é posto em questão pela filosofia e pela psicanálise. Lyotard, sobre cujo pensamento o texto de Derrida se debruça, seria alguém que habitou essa época e dela se afastou. E Derrida pensará, no seu rastro, que não se pode simplesmente dar fim à época clássica do juízo. Não se pode dizer que o juízo “não é um tema filosófico decisivo”, que se deva recorrer a uma outra instância (DERRIDA, 1985, p.97). Na verdade, a dívida só é infinita porque a Lei (do texto e do outro) é inapresentável. Isto faz com que não haja uma moral a se seguir, mas se permaneça sobre a abertura que nos tem sempre diante do outro, apelando-nos a responder. “É porque ele não repousa sobre nada, não se apresenta, sobretudo com os seus títulos filosóficos, os seus critérios e sua razão, quer dizer, sua carteira de identidade, que o juízo é paradoxalmente inelutável.” (DERRIDA, 1985, p.97. Tradução nossa)

Como no conto de Kafka, permanecemos diante da Lei, sem adentrar em suas portas, sem podermos conhecê-la. Apenas há lei, nós somos mesmo destinados ao seu mando. Mas a Lei não nos remete a um código específico, a uma presença legisladora, ao seu criador. Derrida recorre a uma passagem de *Au Juste*, de Lyotard, para referir-se à relação com a Lei (LYOTARD; THÉBAUT, *Au Juste*, pp.101-102. Apud. DERRIDA, 1985, p.107. Tradução nossa):

Deus ordena. Não se sabe bem *o que* ele ordena. Ele ordena *obedecer*. Isto significa colocar-se na posição desse jogo pragmático que é o da obrigação. [...]. Chama-se isso Deus, mas não se sabe finalmente o que se diz quando dizemos *Deus*. Não se sabe nada disso. Diz-se simplesmente: “Há uma lei”. E quando se diz uma “lei”, isto não quer dizer que essa lei está definida e que é suficiente a ela conformar-se, pois justamente há uma lei, mas não se sabe o que diz essa lei. Há uma espécie de lei das leis, há uma meta-lei que é: “Sejais justos”. Mas justamente nós não *sabemos* o que é ser justo. Isto quer dizer que nós *devemos* “ser justos”. Isso não é: “Sejais conforme a isso”, definitivamente. “Amiais-vos uns aos outros”, etc., tudo isso é piada. “Sejais justos”: caso a caso, será necessário a cada vez decidir, se pronunciar, julgar, e depois meditar se era isso, ser justo.

Há uma lei. Não importa de qual lei estejamos falando, desde que há lei, existe algo para além dela que apela a obedecer ou respeitar. Esse algo não é propriamente um algo ou uma coisa, mas certa dimensão inapresentável, aquilo que não se sabe o que é. E isto é a Lei, que a nós se dirige, na abertura encetada por todo outro, desde a qual o outro já nos invadiu, convocando-nos à justiça. O invisível da lei é o silêncio do outro, seu segredo não desvendável. Relação sem relação, a lei é a da submissão a coisa, sujeito ou objeto nenhuns, se se espera destes uma identidade apresentável, cognoscível. A lei se dá se negando, sem dizer a sua proveniência. “O que resta invisível e escondido em cada lei, pode-se suspeitar que é a lei ela-mesma, o que faz com que essas leis sejam leis, o ser-lei dessas leis.” (DERRIDA, 1985, p.110. Tradução nossa). É preciso que pensemos aqui a lei como texto ou a lei do texto. A evasão do sentido próprio do texto é algo que não só revela a nossa impotência essencial, mas exige a nossa resposta, compromete-nos com uma promessa de sentido. O texto ilegível dá também a ler. “A leitura pode revelar de fato que um texto é intocável, propriamente intangível, *por que legível*, e ao mesmo tempo ilegível na medida em que a presença nele de um sentido perceptível, apreensível resta tão evadida quanto a sua própria origem.”(DERRIDA, 1985, p.115. Tradução nossa)

Estar diante da lei é não a penetrar, ainda que o desejemos. Na verdade, fazer-se comparecer diante da lei, respeitá-la, é assumir essa distância intransponível. É necessário não saber quem ou o que ela é, onde ela está e de onde fala (DERRIDA, 1985, p.117). E isto é o mesmo que dizer que ela vem do outro enquanto totalmente outro. Ela nos destina à responsabilidade singularmente, pois não apela senão a quem, desde então, sabendo ou não, contra-assina. O pensamento da lei, assim como o do texto, inscreve-se no tempo da promessa. Derrida atrela a questão do juízo, da submissão à lei, à da justiça enquanto tarefa e ocasião da desconstrução. Assumir dever infinitamente, ou dever nada dever, é procurar fazer justiça ao outro que nos convoca sempre e a cada vez. É querer abrir-se incondicionalmente à vinda desse outro que não conhecemos. Nesse tempo da vinda do outro, tempo sem chegada propriamente dita, pois lida-se aqui com o incognoscível, incalculável, inantecipável, a justiça é sonhada. A justiça, aqui, não significa a salvação ou o juízo final. Como todo acontecimento para Derrida, ela é impossível. Não se trata de projetar um estado ideal que um dia se realizará, se fará presente. Se, através do apelo que marca a nossa submissão à Lei que nos ordena ser justos (a Lei do outro), nós atentamos para a existência de singularidades irreduzíveis à norma até então pré-fixada, podemos admitir uma possibilidade de aperfeiçoamento das leis finitas em nome da Lei. Esta noção de aperfeiçoamento só é possível porque a justiça enquanto tal não se dá plenamente. Há sempre insuficiência quando se trata de pensar a singularidade do outro. Há

sempre a necessidade incondicional de se fazer justiça para além das condições dadas. As leis, então, dependem da promessa que é a justiça para se fazerem e renovarem, e a justiça, a cada vez que se promete, implica a necessidade de transformação das leis.

Derrida assume a desconstrução como tarefa tal qual o faz com a justiça. Na verdade, justiça e desconstrução são nomes intercambiáveis no vocabulário derridiano. Dizer que as duas *acontecem*, é pensá-las excessivas com relação a todo regime temporal centrado na noção de presente. Essas noções obrigam-nos a pensar o que é da ordem do por vir. Esse porvir não é o de um futuro que poderíamos esperar, projetando a sua chegada, mas o intempestivo advento do outro. Isto nos faz considerar o porvir não somente como o que não é um futuro previsível, mas como algo que, ao mesmo tempo que não se presentifica, pois não o “vemos” chegar, é urgente e exige a nossa responsabilidade aqui e agora. Afinal, de certa forma ele já “chegou”, pois nós estamos já e sempre diante do outro imprevisível.

A perspectiva de um futuro aberto, sem projetar-se como a chegada de um novo presente, dá a pensar a perfectibilidade das leis, mas é também traumática, pois nada nos garante de que o pior não virá. Sobretudo, não se está apostando em um *telos* redentor. Em *Philosophy in a Time of Terror*, Derrida diz saber que o horizonte de melhoramento das instituições que propõe – através do questionamento dos seus axiomas no intuito de refiná-los, levando-os a um processo de universalização sem fim – pode parecer o utópico (BORRADORI; DERRIDA; HABERMAS, 2003, p.115). Instigado pela entrevistadora Giovanna Borradori, ele busca responder por que definir a sua ideia de “democracia por vir”, que se alia à realização impossível da justiça como acontecimento, nos termos kantianos de uma “ideia reguladora” não lhe é satisfatório. Para ele, a democracia enquanto tal nunca existirá no presente, ela é também impossível e inapresentável. Já a concepção de “ideia reguladora” em Kant está em estreita ligação com a ordem do possível. Trata-se de um ideal que no fim de história uma história infinita permaneceria como uma possibilidade ligada ao poder de uma figura atrelada à noção de sujeito, um certo “eu posso” a ser alcançado por uma forma não totalmente destacada de todos os fins teleológicos (BORRADORI; DERRIDA; HABERMAS, 2003, p.134). A ideia de acontecimento se contrapõe à expectativa de realização de um “eu” cheio de poder, o impossível deve permanecer estrangeiro às possibilidades remetidas à identidade do sujeito. O pensador completa (BORRADORI; DERRIDA; HABERMAS, 2003, p.134. Grifo do autor. Tradução nossa):

Isso é o que eu quis dizer anteriormente por heteronomia, por uma lei que vem do outro, por uma decisão e responsabilidade do outro – do outro em mim, um outro maior e mais velho que eu sou. Esse impossível não é privativo. Ele não é inacessível, e não é o que eu posso adiar indefinidamente: ele se anuncia

para mim, desce sobre mim, me precede, e toma-me *aqui e agora*, de uma maneira não virtualizável, na atualidade e não potencialmente. Ele vem sobre mim de cima, na forma de uma injunção que não simplesmente espera no horizonte, que nunca me deixa em paz e não vai me deixar afastá-lo até mais tarde. Tal urgência não pode ser *idealizada*, não mais que o outro o pode. Esse im-possível não é, assim, uma *ideia* reguladora ou um *ideal* regulador. Ele é o que é mais inegavelmente *real*. Como o outro. Como a irreduzível e não apropriável diferença do outro.

Nós não devemos associar a ideia de responsabilidade, de assumir-se diante do outro, afetado por sua vinda singular, à de aplicação de uma norma pré-existente. O porvir a que se refere Derrida não se dá pela obediência a uma tábua de preceitos morais. Assumir-se responsável é ter que decidir diante do indecidível. A recusa do pensador magrebino a considerar as noções de “justiça”, “hospitalidade” ou “democracia por vir” sob a sigla kantiana de ideia reguladora implica na impossibilidade de se assumir esse termo sem ter que desconstruir a arquitetônica que sustenta o projeto crítico kantiano. Caso o termo kantiano fosse utilizado em algum momento, seria preciso permanecer vigilante para não acabar subscrevendo as exigências do sistema no qual essa ideia funciona. Mesmo assim, como mencionado, não é o caso de se jogar toda contribuição da filosofia prática de Kant fora. A ideia de obediência a uma lei sem conteúdo prévio e a fé na perfectibilidade das instituições ético-políticas em nome de um porvir devem ser mantidas.

Vê-se o quão distante se está de Deleuze. Ainda que em Derrida as noções de dívida, de justiça e de Lei (para além de toda lei determinada) não se deem em função de uma presença originária justificadora, mesmo se, com elas, se destitua a expectativa metafísica de um sujeito fundamentalmente idêntico a si e autônomo, o im-possível que dá o tom da desconstrução derridiana parece por demais ligado à uma noção de transcendência do outro. Para o autor de *Diferença e Repetição*, haveria um perigo de com esta ideia, repetir-se o caráter negador da diferença no empreendimento metafísico da tradição filosófica. Ainda que de maneira cautelosa, passando por cima de uma série de imprecisões, poderíamos associar também ao pensamento de Derrida a crítica dirigida aos franceses em *Dialogues*. Segundo Deleuze e Parnet, os franceses seriam históricos demais, humanos demais, eles se preocupariam muito com o porvir e o passado. “Eles passam o seu tempo avaliando os prós e contras. Eles não sabem devir. Eles pensam em termos de passado e porvir históricos. Mesmo quanto à revolução, eles pensam em um porvir da revolução mais do que em um devir revolucionário.”(DELEUZE; PARNET, 1996, p.48. Tradução nossa). Talvez a perspectiva filosófico-política deleuziana não se preocupe fundamentalmente com uma análise incansável dos prós e contras, em pensar as insuficiências pontuais de uma circunstância conceitual ou política, detendo-se na necessidade

de continuar questionando-a indefinidamente, propondo o seu melhoramento. Diferentemente, ela estaria mais interessada na experiência que positivamente se faz, no devir revolucionário enquanto acontecimento que leva as forças a um limite diferenciador, à elevação de si a uma enésima potência. Lembremos que, para além da lei que separa as forças do que elas podem, uma força chega ao limite de sua potência, transforma-se, devém ativa, não importando a sua medida relativa, ou seja, se ela é mais forte ou mais fraca em comparação com outra. Encontramos o seguinte em *Diferença e Repetição* (DELEUZE, 2018, p.64):

Mas o limite, *péras*, já não designa aqui o que mantém a coisa sob uma lei, nem o que a termina ou a separa, mas, ao contrário, aquilo a partir do que ela se desenvolve e desenvolve toda a sua potência; a *hybris* deixa de ser simplesmente condenável e o menor torna-se igual ao maior, desde que não seja separado daquilo que pode.

Não seria insensato pensar como a diferente avaliação de cada um com relação ao que aconteceu no maio de 1968 francês está ligada ao modo como os dois filósofos leem e pensam a filosofia. Derrida “leu” 68 com mais desconfiança e menos empolgação que Deleuze, que nele vislumbrou um devir revolucionário. As maneiras como cada um desses pensadores recolhem conceitos nos textos da tradição filosófica e os utiliza em função de seus interesses indica-nos também suas diferentes posturas frente aos acontecimentos políticos. Para Derrida, frente aos textos da tradição, e para desconstruí-los, nós devemos tomar emprestado os seus recursos e léxicos. É preciso que nos sirvamos de seus conceitos para demarcá-los. Denuncia-se a violência das oposições hierárquicas da metafísica, transforma-se o valor e o uso de certos conceitos para evidenciá-la. Procura-se pensar o que não tem lugar, o que excede a forma dicotômica que estabelece os regimes conceituais. Ao recorrer aos conceitos da metafísica, busca-se levá-los ao limite de seu sentido dentro daquela estrutura, acenando já para uma nova e paradoxal possibilidade que a ela excede. Contudo, essa operação em vista de um “para além” da metafísica, não elimina a função e o sentido que os conceitos utilizados encontravam no interior do discurso tradicional. Pode-se sempre voltar ao uso antigo. Há sempre o perigo de uma reapropriação metafísica dos conceitos usados. É preciso não deixar de remarcar a insuficiência do gesto que os elege. Os conceitos utilizados para transgredir podem sempre reintroduzir aquilo que se queria criticar. Em nome da singularidade que se procura dar a pensar é preciso sempre multiplicar as cautelas, desconfiar da reapropriação dos conceitos, pontuar os usos, atentar para o fato de que a chance e o risco não se dissociam. Pensar a contaminação. Quando Derrida rasura conceitos, o seu antigo valor deve permanecer à vista, vigiado.

Considerações

No debate que se abre após a apresentação da conferência de Pierre Klossowski em Cerisy, ocorre uma discussão sobre a função da paródia em Nietzsche onde, por um breve momento Derrida e Deleuze dirigem-se um ao outro. Derrida percebe no discurso de Klossowski a necessidade de se distinguir dois tipos de paródia. Uma delas ainda faria o jogo da ordem política estabelecida, mesmo que atue sob pretexto de desconcertá-la. Já a outra efetivamente desconstruiria tal ordem. O pensador pergunta ao conferencista se pode-se considerar que exista “uma paródia que marca, de fato o corpo político, por oposição a uma paródia que seria uma paródia de paródia, que operaria na superfície da ordem política, que consistiria em tumultuá-la ao invés de destruí-la” (KLOSSOWSKI, 1985, p.24). Deleuze aprecia a questão colocada por seu colega e a exemplifica através do caso das discussões em torno da justiça popular na França. Ele refere-se então a duas correntes distintas que se bateram sobre o tema. Para alguns, a justiça popular consistiria em fazer de maneira bem aplicada o que a justiça burguesa não consegue fazer. Ela recorreria a um tribunal paralelo para julgar os casos tramitados na justiça burguesa. O filósofo afirma, então, que se trata de “um tipo de paródia que se pode definir como a cópia de uma instituição existente, com jurados, acusadores, advogados, testemunhas, mas que se pretende melhor e mais justa, mais rigorosa que o modelo.” (KLOSSOWSKI, 1985, p.25). A outra forma de justiça popular não se propunha a proceder de maneira alguma pela instauração de um tribunal. Ela não se pretenderia uma cópia melhor que o modelo. Ela faz-se “uma parodia de outro tipo, que pretenderá, num mesmo momento, derrubar a cópia e o modelo, portanto uma justiça que não passa mais pela forma do tribunal.”(KLOSSOWSKI, 1985, p.26) Esta última nos dá a ideia da paródia de tipo eficaz no discurso de Klossowski, uma paródia nietzschiana que derruba, em um mesmo movimento, modelo e cópia. Com ela, Klossowski reabilita o tema do simulacro, que, por sua vez será reapropriado pela filosofia de Deleuze.

Ao ter a sua questão comentada por Deleuze, Derrida pede que este precise se o valor do termo “justiça”, conservado nos dois exemplos utilizados, não pertenceria ele mesmo ao modelo contestado. Deleuze responde que certamente não se trata do mesmo valor. A mudança de valor é o que faria da paródia mais que uma mera cópia. Derrida insiste que mesmo com a mudança anunciada seguiu-se falando em justiça. Esta situação é ao mesmo tempo irônica e paradigmática para nosso intuito de demarcar as diferenças entre esses dois pensadores. Por um lado, ela nos apresenta uma contestação feita por Derrida do uso incauto do conceito de justiça. O problema é que nós acabamos de nos referir ao clamor da desconstrução por justiça. Pareceu-nos que o próprio Derrida fazia da justiça uma noção maior em seu trabalho. Acreditamos que

não estamos diante de uma contradição do discurso derridiano. Primeiramente, a noção de justiça passa a ter mais importância nos escritos de Derrida em um período posterior ao colóquio de Cerisy de 1972. Na interação com Deleuze, ele está chamando a atenção precisamente para a impossibilidade de nos desligarmos totalmente do valor metafísico das noções que passam ser empregadas por nós sob um interesse não metafísico. Assim, tanto no caso de “justiça”, como no de “tempo”, “liberdade” etc. não se pode perder de vista certa manutenção indesejada do sentido que se procura deslocar ou subverter. Dada essa ressalva, a nosso ver, a maneira como Derrida descreve a justiça como um desejo constante de quem pensa a desconstrução demonstra o hiperbolismo do autor com relação a tudo que pretende afirmar. O anseio por justiça faz com que dediquemos uma atenção extrema aos textos, que deve ser incansável às limitações que a cada momento nos parecem impedir a valorização de singularidades depreciadas. É em nome da justiça, portanto, que não se pode utilizar o conceito de justiça de modo pleno. Nunca.

Referências bibliográficas

- BORRADORI, Giovanna; DERRIDA, Jacques, HABERMAS, Jürgen. **Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas e Jacques Derrida**. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 2003.
- DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
- _____. **Conversações**. Tradução: Peter Pal Pébart. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____. **Diferença e Repetição**. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- _____. **Lógica do Sentido**. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.
- _____. Pensamento Nômade. In: MARTON, Scarlet (org). **Nietzsche Hoje?: Colóquio de Cerisy**. Tradução: Milton Nascimento e Sonia Salzstein Goldberg. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Dialogues**. Paris: Flammarion, 1996.
- DERRIDA, Jacques. Il me Faudra Errer Tout Seul. In: **Chaque Fois Unique La Fin du Monde**. Paris: Galilée, 2003.
- _____. Lettre à un ami Japonais. In: **Psyché: Inventions de l'Autre**. Paris: Éditions Galilée, 1987.

_____. *Limited Inc.* Tradução para o inglês: Samuel Weber. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

_____. Nietzsche e a Máquina. Tradução: Guilherme Cadaval e Rafael Haddock-Lobo. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v.9 n° 2, p. 94-134, 2016.

_____. **Posições**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. *Préjugés: Devant la Loi. In: La Faculté de Juger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

MARTON, Scarlet (org). Introdução. In: **Nietzsche Hoje?: Colóquio de Cerisy**. Tradução: Milton Nascimento e Sonia Salzstein Goldberg. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

FIGUEIREDO, Fernando Padrão de. **A Superfície e a Dobra: As Condições do Acontecimento em Gilles Deleuze**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

KLOSSOWSKI, Pierre. Circulus Vitiosus (Discussão). In: MARTON, Scarlet (org). **Nietzsche Hoje?: Colóquio de Cerisy**. Tradução: Milton Nascimento e Sonia Salzstein Goldberg. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

PEETERS, Benoît. **Derrida: a Biography**. Tradução: Andrew Brown. Cambridge; Malden: Polity Press, 2013.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze: Uma Filosofia do Acontecimento**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **O Vocabulário de Deleuze**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ediouro, 2009.

O Surrealismo como questão: diálogos imaginados entre Carlo Argan e algumas tradições do marxismo

Cairo de Souza Barbosa⁶⁷

Resumo

O presente artigo tem por objetivo discutir, desde a história intelectual, a leitura do crítico Giulio Carlo Argan sobre o que se convencionou chamar de Surrealismo, em um diálogo imaginado com algumas tradições marxistas de crítica da arte que emergiram na Europa do século XX. Em primeiro lugar, analisaremos como o italiano interpreta a arte da chamada “época do funcionalismo”, entendida não como um reflexo ideológico e infraestrutural da organização social, mas sim como articulação dialética entre realidade material e consciência do pintor. Adiante, veremos que o Sur-realismo foi analisado e discutido também por outras tradições marxistas europeias, especificamente por Walter Benjamin, Theodor Adorno e Michel Lowy. Por fim, a ideia é mostrar o *entre-lugar* ocupado por Argan nesses “combates” pelos sentidos do Surrealismo, posição adquirida através de uma interpretação *sui generis* do fenômeno artístico, na medida em que toma a arte não como mera representação do real, mas como objeto capaz de figurar a mentalidade de uma época.

Palavras-chave: Surrealismo; Carlo Argan; Marxismos.

Abstract

The aim of this article is to discuss the critic Giulio Carlo Argan's reading of what has come to be known as Surrealism from the perspective of intellectual history, in an imagined dialog with some of the Marxist traditions of art criticism that emerged in 20th century Europe. Firstly, we will analyze how the Italian interprets the art of the so-called "epoch of functionalism", understood not as an ideological and infrastructural reflection of social organization, but as a dialectical articulation between material reality and the painter's consciousness. Next, we will see that Surrealism was also analyzed and discussed by other European Marxist traditions, specifically Walter Benjamin, Theodor Adorno, and Michel Lowy. Finally, the idea is to show the in-between position occupied by Argan in these "combats" for the meanings of Surrealism, a position acquired through a *sui generis* interpretation of the artistic phenomenon, insofar as he takes art not as a mere representation of reality, but as an object capable of figuring the mentality of an era.

Keywords: Surrealism; Carlo Argan; Marxisms.

Introdução

Só o que me exalta ainda é a única palavra, liberdade. Eu a considero apropriada para manter, indefinidamente, o velho fanatismo humano. Atende, sem dúvida, à minha única aspiração legítima (Breton, 2001: 1).

⁶⁷ Professor da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Doutor e mestre pelo programa de pós-graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio. É membro da Comunidade de Estudos de Teoria da História (COMUM-UERJ), do Laboratório de Teoria, Historiografia e História Intelectual da PUC-Rio, da Sociedade Brasileira de Teoria da História e História da Historiografia (SBTHH) e da Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas (ANPHLAC). Email: cairosbarbosa@gmail.com

Com essas palavras, o escritor e poeta André Breton, uma das figuras proeminentes das artes europeias, buscou definir a finalidade do movimento surrealista: a busca pela liberdade. Os surrealistas, comumente tratados como pertencentes a uma corrente literária ou artística fruto do caldo das vanguardas modernistas européias, voltavam suas críticas, no contexto da primeira metade do século XX, tanto ao modelo de “arte burguesa desinteressada” quanto ao chamado “realismo soviético stalinista” e sua defesa de uma “arte dirigida” e comprometida utilitariamente com a emancipação do proletariado. Nesse sentido, o que se convencionou chamar de Surrealismo representa mais que uma mera acepção estética: na tentativa de afastar-se das formas operacionais de arte até então existentes situava-se, assim, como uma espécie de “rebelia” do espírito frente à modernidade capitalista (Lowy, 2002).

Podemos dizer que, em grande medida, Giulio Carlo Argan concorda com essa visão. Partindo de uma definição clássica do escritor francês Guillaume Apollinaire, Argan entende o surrealismo como uma corrente organizada dentro da longa trajetória da história da arte, mas também como uma explosão própria da época. Para ele, o surrealismo, uma transformação decorrente da expansão da arte dadaísta, pode ser entendido, inicialmente, como uma espécie de “teoria do ‘irracional’ na arte”. Graças à abertura e à ampliação possibilitadas pelos estudos de Sigmund Freud, figuras como André Breton, Philippe Soupault, Louis Aragon, Paul Éluard, organizados em torno da revista *Littérature*⁶⁸, buscaram trazer à tona os conteúdos profundos armazenados no inconsciente. Por isso, consideravam-se produtores de algo autêntico, na medida em que a arte do surrealismo deveria recusar a mediação do consciente e buscar uma relação automática com o desconhecido contido na psiquê humana.

Essa expressão artística se enquadra, de forma mais ampla, no contexto denominado por Argan de “período do funcionalismo”. “Depois do Expressionismo, a arte não é mais a representação do mundo, e sim uma ação que se realiza; possui uma função que, evidentemente, depende do funcionamento, do mecanismo interno” (Argan, 1992: 300). Essa época do funcionalismo, que teria se iniciado em 1910 e terminado próximo à Segunda Guerra Mundial, marca a emergência de um espírito artístico preocupado com a relação entre a economia interna das obras e sua função social. Em meio ao mundo da técnica, da ciência e do trabalho, passa-se a exigir da arte que ela desenvolva sua capacidade funcional, cujo objetivo final é tanto garantir a demolição das velhas hierarquias cristalizadas após a Revolução Industrial, quanto organizar e pavimentar um terreno a ser ocupado por uma sociedade subsequente, mais democrática e igualitária.

⁶⁸ Publicada em dois momentos: entre 1919 e 1921 e depois entre 1922 e 1924, ano em que foi extinta.

Segundo Argan, a necessidade de intervenção da época do funcionalismo se baseia na seguinte ideia:

Como último herdeiro do espírito criativo do trabalho artesanal, o artista tende a fornecer um modelo de trabalho criativo, que implica a experiência da realidade e a renova; passando a seguir do problema específico para o geral, tende a demonstrar qual pode ser, na unidade funcional do corpo social, o valor do indivíduo e de sua atividade. Ele se põe assim no próprio centro da problemática do mundo moderno (Argan, 1992: 300).

A obra de arte passa a não ter mais um valor em si, mas um valor de demonstração baseado em um procedimento ou performance exemplar; um procedimento que, diga-se de passagem, tende a renovar a própria experiência da realidade. Pode-se dizer que, na hipótese de Argan, o funcionalismo representa a crise daquilo que Rancière (2009) chamou de regime estético, centrado na singularidade da arte, na primazia da linguagem e na recusa à fixação em modelos e gêneros textuais *a priori*. Como consequência desse declínio, abrem-se dois caminhos: a arte passa a ser lida como modelo criativo que contribui fundamentalmente para modificar as condições objetivas colocadas pela “era da reprodutibilidade técnica” (Benjamin, 1995); ou, por outro lado, ao compensar a alienação capital-trabalho, a arte favorece a recuperação das energias criativas e amplia seu próprio aproveitamento fora da produção industrial. É nesse segundo caminho, segundo o historiador italiano, que vai enveredar o Surrealismo.

O Surrealismo na reflexão de Carlo Argan

Giulio Carlo Argan é um dos mais importantes teóricos, críticos e historiadores da arte do século XX. Nasceu em Turim, Itália, em 1909. Nos anos 1920, ainda em sua cidade de origem, aproximou-se do estudo e da prática das artes e da pintura a partir do contato com figuras como Felice Casorati, Luigi Colombo e, sobretudo, Lionello Venturi, grande historiador da arte italiano e professor nas universidades de Turim e Roma. A partir da década de 1930, Argan passa a ser conhecido no meio acadêmico internacional como autor de importantes estudos sobre as artes medieval e renascentista. Já entre os anos 1970 e 1980, ingressa na vida política, tornando-se prefeito de Roma e, depois, senador, ambos pelo Partido Comunista Italiano (PCI).

Uma de suas obras mais importantes é, sem dúvidas, *Arte Moderna: do Iluminismo aos movimentos contemporâneos*, publicado pela primeira vez em 1970, na Itália. Nesse livro, o argumento de Argan opera dentro de uma abordagem que procura entender a forma da arte não só como expressão de um gênio individual - o pintor - mas também como uma teia de significados que geram efeitos práticos na realidade. Por isso, suas análises estabelecem vínculos e relações entre as representações artísticas e a própria história da cultura, sem subsumir uma à outra. Na análise fenomenológica do historiador italiano, a arte é entendida

como um *fazer*, em oposição à acepção clássica que a definia como um mero engenho mental oriundo da intuição.

O fazer portanto é bem mais que uma consecução de uma tarefa: ele requer uma dimensão reflexiva que permita o estabelecimento de relações precisas, dignas do nome ‘estrutura’, o que equivale a dizer que as obras de arte realizam uma fenomenologia de outra ordem – correspondente, mas não idêntica, à noção de uma percepção conformadora – em que a resistência do mundo é parte integrante de seu movimento e para a qual a reflexividade precisa incorporar um momento de opacidade, quando o travo das coisas coloca limites à transparência dos atos reflexivos. Esse fazer estruturante opera como a atividade intencional que Husserl atribui aos atos de consciência, e por certo pressupõe um olhar que realize operações semelhantes. São eles que emprestarão unidade aos ‘materiais’, sem necessidade de categorias a priori que norteiem a atividade artística (Naves, 1992: XVIII).

No sexto capítulo de *Arte Moderna*, o historiador italiano analisa, dentre outras coisas, a nova perspectiva da história da arte trazida pelo Surrealismo. Com a desagregação da forma enquanto representação fidedigna da realidade existente no início do século XX, os surrealistas em geral operavam, do ponto de vista formal, com uma espécie de “desinibição” da produção de objetos artísticos que, por conseguinte, acaba afastando a pintura de seus significados mais habituais e comuns. Contudo, ressalta Argan, as técnicas tradicionais da pintura permanecem as mesmas, justamente porque é nelas que se alicerça a possibilidade de uma “escritura automática e intuitiva”. Assim, o Surrealismo comporta uma explosão da forma artística ao mesmo tempo que preserva um conjunto de procedimentos que informam a confecção e a elaboração da arte (Argan, 1992).

Outro traço interessante abordado pelo italiano é o caráter político da poética surrealista. Diz ele que, para os artistas desse movimento, era necessário opor-se ao “programa puramente racionalista” e, podemos dizer, “alienado” da arquitetura e do desenho industrial da época. Em oposição à “arte consciente”, a arte (do) inconsciente guardaria, por si só, uma espécie de ontologia revolucionária e subversiva desassociada, fundamentalmente, de uma ideologia *per si* – atrelada fundamentalmente ao *status quo* e à manutenção da ordem. Isso porque as condições e os caracteres da sociedade de mercado adentrariam profundamente em todo o consciente humano, pressionando-o para que ele seja um mero reproduzidor - na técnica, na razão e na ciência - da vontade de poder do mundo capitalista.

Para exemplificar a questão, Argan ressalta a figura de Max Ernst, criador do *frottage*, uma operação que, mesmo mecânica, atribui à ação um dinamismo capaz de ativar e ampliar a imaginação para além da simples representação de uma realidade exterior à obra.

Observou-se com razão (Gatt) que, em Ernst, não é o sonho que cria a imagem, e sim o inverso: a imagem se desenvolve no quadro por meio de um jogo

complexo de associações alógicas. O próprio artista afirma assistir ao processo como ‘espectador’; não pinta o sonhado, sonha pintando (Argan, 1992: 361).

Argan ressalta a conexão entre o surrealismo e o simbolismo. Desse último, os surrealistas recuperam a ideia de forma enquanto alusão, não explicitação. Ao mesmo tempo, transformam uma percepção clássica entre os simbolistas, segundo a qual haveria um conjunto de implicações espirituais e espiritualistas nos símbolos formais. Para ele, a

escrita automática do surrealismo é antes diagramática que descritiva; abstém-se de explicitar as imagens, seguindo, pelo contrário, o que se poderia chamar o fio do pensamento inconsciente, os percursos tortuosos, os arranques súbitos, os retornos, as acelerações, as decaídas do movimento interior” (ARGAN, 1992: 364).

Em outros termos, o que era uma espécie de representação laboriosa e consciente do real transformou-se, salvo engano, em uma explosão das sensações, imagens e sentimentos interiores armazenadas em algum espaço considerado oculto e, por isso, difícil de ser acessado. O automatismo é como um machado que procura romper as grades que aprisionam matérias poéticas no mundo do consciente.

Segundo Argan, o prestígio cultural do movimento surrealista se amplia quando há uma aproximação informal entre Pablo Picasso e Surrealismo. Contato que, a princípio, seria inconcebível, tendo em vista a aparente impossibilidade de se conciliarem um sistema “formal analítico e cognitivo” do cubismo com explosão da “escrita automática” surrealista. Porém, o que tornava possível tal proximidade era uma leitura da forma como algo que, para além do cânone, baseava-se na invenção e na inovação. Dito de outra forma, ambos partiam da ideia de que a realidade não era como uma natureza ordenada e uniforme pronta para ser apresentada; antes, que ela deveria “ser compreendida na violência de suas contradições” (Argan, 1992: 366). Ambiguidade, contradição e deformação são traços comuns da estrutura da imagem artística, não apenas uma escolha deliberada pela “forma disforme”. É no mundo, ele próprio irracional e disperso, que reside a carga dinâmica e a potência cinética capazes de romper os limites restritos da consciência, tornando a pintura surrealista um para além dos mitos reificados na razão.

Essa discussão sobre os limites da poética no mundo contemporâneo, especialmente no século XX, foi um dos times centrais da expressão surrealista. E em meio à sociedade de mercado e à reificação da era da reprodutibilidade técnica ou era do funcionalismo, a instrumentalização ideológica da pintura, da literatura e da arquitetura e os limites da representação/expressão cultural foram questões largamente debatidas nos meios intelectuais europeus e mundiais. Como vimos em Argan, o surrealismo se pretendia uma resposta ao “mito

da razão”. Essa visão, apesar de bastante arguta, não é de todo inédita. Como veremos, em outras tradições marxistas o surrealismo vai ser referido semanticamente de forma parecida, mas não menos críticas.

O Surrealismo à luz de outras tradições marxistas

Pela capacidade de crítica às múltiplas facetas do capitalismo contemporâneo, o surrealismo foi alvo de diversas discussões no meio de inúmeras tradições marxistas, especialmente na Europa. Nos estudos contemporâneos, Michel Löwy (2002), em linhas gerais, entende que o Surrealismo não era um mero fenômeno artístico, mas sim uma espécie de inconformidade diante dos limites do mundo à época, na primeira metade do século XX. Sua hipótese se desenvolve em duas direções: na primeira, busca caracterizar o surrealismo como um “machado forte” cujo objetivo é quebrar as correntes racionalizantes (reificantes) da modernidade capitalista; depois, procura mostrar os diversos cruzamentos entre marxismo, anarquismo e a crítica surrealista. Para ele, a constante sensação de inadequação e inconformidade dessa expressão artística ampliou o desejo por restabelecer o “brilho” da vida humana apagado pela civilização burguesa (Lowy, 2002: 9).

Esse argumento tem como um de seus fundamentos a obra de Walter Benjamin. Ao entender o Surrealismo como “o último instantâneo de inteligência europeia” – por sinal, o título do ensaio -, o filósofo judeu-alemão ressalta que, do ponto de vista da forma, diluiu-se a tendência arrivista da descrição pequeno-burguesa, emergindo uma representação do mundo baseada na ideia de transfiguração. Se a hostilidade burguesa contra toda a liberdade espiritual gerava um ostracismo crítico, o Surrealismo, por outro lado, teria procurado trilhar um caminho “revolucionário”, emancipador e crítico de negação às cristalizações dessa “moderna sociedade capitalista”. Como uma espécie de “iluminação profana”, ampliou também seus espaços de atuação para além das “galerias da grande arte”. Seu fito central seria, como na citação de Breton, a busca pela liberdade da espécie humana (Benjamin, 1995b).

Novamente, em Lowy essa a revolta do espírito enquanto demonstração da crise da modernidade capitalista poderia, à escolha do artista, servir como um caminho profícuo para a liberdade humana. O título de seu ensaio, “Romper a gaiola de aço”, é uma remissão justamente à ideia de que a força explosiva do surrealismo poderia servir como impulso à ruptura uma estrutura que aprisiona e reifica, no âmbito consciente, o engenho artístico. Essa percepção é retirada da leitura weberiana, para quem o mundo se fechou em uma estrutura reificada e alienada, pretensamente racional, que encerra os indivíduos nas “leis do sistema” em situação análoga à prisão. Nessa direção, o Surrealismo tinha como objetivo maior ser um “martelo

encantado” que permitisse romper as grades para se ter acesso à liberdade. Era isso que o tornava mais do que uma tradição artística no sentido usual, ou seja, uma realização (*aufhebung*) completa do espírito fora das correntes que o engendrava.

Lowy procura entender, portanto, que a chamada utopia revolucionária surrealista pretendia “interromper a rotação monótona da civilização ocidental em torno de si mesma” (Lowy, 2002: 13), visando reconectar, em um movimento de liberdade, homem e natureza. Do ponto de vista dos acontecimentos históricos, essa leitura se assenta, segundo ele, em alguns fatos: a introdução do “materialismo histórico” no 2º Manifesto do movimento⁶⁹; a entrada de alguns artistas do surrealismo no Partido Comunista Francês em 1927; a ruptura com o comunismo stalinista por ocasião do Congresso de Escritores pela Defesa da Cultura, realizado na França, em 1935; a visita de Breton a Trotski no México, em 1938, sinalizando uma recusa ao soviétismo vigente; e a fundação da FIARI (Federação Internacional da Arte Revolucionária Independente), entre outras. Por isso, o sociólogo franco-brasileiro considera-o como a mais alta expressão do romantismo revolucionário no século XX, uma vasta e dispersa forma de expressão “de protesto cultural contra a civilização capitalista moderna, que se inspirava no passado pré-capitalista, mas que aspira antes de tudo uma utopia revolucionária nova” (Lowy, 2002: 15).

A questão do “mito da razão” discutida por Argan é resgatada, nesse caso, na chave de uma abertura ao “reencantamento do mundo” através da poesia, da pintura e das artes em geral. Salvo engano, essa era também a hipótese benjaminiana: o “funcionalismo da arte” do surrealismo, mesmo sua forma estrutural, é não somente uma busca por outras maneiras de expressão artística, como também um “canal de escoamento” das sensações, experiências e sensibilidades aprisionadas pela sociedade da mercadoria, retomando à mão do pintor o ímpeto artesanal anterior ao declínio da reprodutibilidade e da maquinaria (Benjamin, 1995). Mais do que uma teleologia política, portanto, era preciso recusar-se a viver em um mundo em que a ordem estabelecida - que na aparência gerava cultura - produzia, na verdade, barbárie (Benjamin, 1995b). Esse surrealismo, portanto, seria um astrolábio pelo qual os viajantes, no mundo da modernidade capitalista, podem guiar seus caminhos olhando as estrelas (Lowy, 2002: 15).

É por isso que Benjamin e Lowy investem na ideia de que o Surrealismo nas artes propõe a ideia de “deriva”, um “alegre passeio” fora do mundo da razão instrumental. O pintor

⁶⁹ O Manifesto Surrealista foi publicado por André Breton pela primeira vez em 1924. Já em 1930 saiu a segunda edição, contendo revisões, releituras e, sobretudo, uma aproximação candente com o marxismo, o materialismo histórico-dialético e o comunismo. Cf. Lowy, 2002.

surrealista, capaz de perambular pelo mundo material, consegue se livrar da prisão do fetichismo da mercadoria e se abre à plena liberdade. Diferente da simples postura blasé presente na obra simmeliana, por exemplo, no qual o indivíduo se mostra indiferente à vida mundana, o significado profundo da ideia de deriva diz respeito à tentativa de “desracionalizar” e “desinstrumentalizar” a vida, o que leva diretamente a um estágio de embriaguez, de “graça”, antessala desse mundo da liberdade plena.

Ainda no cenário europeu, é Gyorgy Lukács quem vai estabelecer uma crítica a essa visão que aproxima surrealismo e liberdade. O argumento do crítico húngaro é que a arte, mesmo no surrealismo, só consegue “imagnetizar” a realidade, refletindo o movimento, a direção e as orientações essenciais já existentes no mundo material. A questão é que essa realidade social, por sua vez, cria uma coerção: com o modo de produção capitalista se desenvolvendo no caminho de sua “perfeição”, a ideia de liberdade passa a pairar absoluta, fazendo cessar qualquer coerção temática; por isso, a liberdade total de invenção torna-se liberdade de servidão. O que se sucede, portanto, é que este novo artista se encontra na situação de mero produtor de mercadorias em relação ao mercado abstrato, desenraizado inclusive dos caracteres que definem a própria funcionalidade da obra de arte. Radicalizando a tese, Lukács defende que mesmo a originalidade e a invenção artísticas, que podem ser entendidas na chave da autonomia do produtor, são concessões e espaços conscientemente abertos nas poucas fendas da modernidade capitalista:

a liberdade assim produzida, a ‘individualidade’ assim tornada valor, estão longe de garantir que o que foi criado desta maneira seja realmente arte. Muito pelo contrário. O que caracteriza, na literatura capitalista, o abacaxi ‘qualificado’ e superior é, precisamente, o exagero da originalidade, da invenção artística livre (Lukács, 1968: 264).

O húngaro provoca dizendo que esse desejo por liberdade artística expresso nas afirmações de diversos surrealistas pode ser definido, então, como uma busca pela “liberdade subjetivamente soberana da expressão individual imediata de experiências artísticas individuais” (Lukács, 1968: 265). A noção de “deriva” aqui é invocada para definir um ato individual de revolta frente às condições “naturalizantes” do mundo moderno, no qual os artistas surrealistas, imersos nessa forma de produção artística e voltando-se inteiramente para dentro de si, reproduzem a lógica da arte moderna de renunciar à conquista da realidade objetiva em troca da exacerbação da liberdade subjetiva interna. Em outras palavras, ele considera que o “protesto”, como expressão artística, é respeitável, mas a experiência subjetiva do simples protesto não garante a elevação à superioridade positiva, nem do ponto de vista ideológico, nem do ponto de vista artístico.

Lukács entende que ao afastar-se das formas operacionais de arte, tentando levar ao limite, através da transfiguração, a representação do mundo, enfrentando a tendência moderna e burguesa da pura descrição, o Surrealismo também se distanciou da objetividade do mundo exterior buscando salvar a soberania subjetiva. Assim, “de uma maneira paradoxal, o mais violento dos protestos contra os efeitos desumanizadores da sociedade capitalista produziu, em suas consequências, a desumanização do artista” (Lukács, 1968: 269). A crítica lukacsiana, portanto, se dirige à “ilusão da arte livre”.

O artista antigo sabia exatamente a quem se dirigia com suas obras; o artista novo encontra-se – objetivamente considerada a função social da arte – na situação do produtor de mercadorias em relação ao mercado abstrato. Sua liberdade é – na aparência – tão grande quanto a do produtor de mercadorias em geral (sem liberdade não há mercado). Na realidade, objetivamente, as leis do mercado dominam o artista pela mesma razão por que, dominam, em geral, o produtor de mercadorias (LUKÁCS, 1968: 262).

O surrealismo na era do funcionalismo

É possível dizer que a leitura de Argan se encontra em um espaço fronteiro em relação às proposições dos marxismos difusos de Lowy, Benjamin e Lukács. O historiador italiano, ao situar o surrealismo dentro da “época do funcionalismo”, entende a problemática da arte moderna no século XX em vinculação direta com as amplas e profundas transformações tecnológicas da contemporaneidade (ARGAN, 1992). A ideia de que há um “desenvolvimento da funcionalidade da arte” é uma tendência geral da própria sociedade da época, como já apontamos a partir de Walter Benjamin (1995) e de sua reflexão clássica sobre a função da arte na era da “reprodutibilidade técnica”. Imersa na lógica de produção e consumo, a potência da pintura aos poucos era tragada e diluída por um visceral processo de reificação decorrente do aprofundamento da sociedade industrial e de suas inúmeras inovações técnico-científicas. Remando a contrapelo, algumas figuras buscaram enfrentar e se opor a esse processo de cristalização da modernidade burguesa, defendendo a posição de que o artista era a figura que mais se assemelhava àquela do produtor do trabalho artesanal, expressão criativa “pré-moderna” que seria um contraponto ao trabalho repetitivo das fábricas e da vida na cidade.

A visão arganiana, nesse sentido, acaba por situar o Surrealismo, de um lado, para além da simplificação que busca associá-lo, do ponto de vista ideológico, às pautas político-ideológicas anti-capitalistas propriamente modernas, pura e simplesmente. Nesse caso, Argan o liberta da condição de mero instrumento de combate consciente à vida burguesa, como parece ser a leitura de Lowy e, grosso modo, a de Benjamin. Por outro lado, Argan se recusa também a encerrá-lo em uma mera expressão formal da pintura, apenas como uma explosão da

“subjetividade interna” de cada indivíduo egóico, conforme a leitura crítica e antiliberal de Lukács aponta. O historiador italiano, nesse sentido, não se atrela à percepção anacrônica do pintor como “gênio” capaz de rasurar a cronologia histórica e, de maneira individual e campesina, resistir à avalanche moderna.

Argan entende que o Surrealismo é a expressão máxima de uma arte que se afastou da tarefa de apenas “representar o mundo” exterior de forma mais ou menos “fiel”, para buscar tensioná-lo e, portanto, colocá-lo *sub júdice*. Significa dizer, portanto, que a leitura arganiana é capaz de entrecuzar a visão “internalista”, no sentido de pensar a forma artística, mas também “externalista”, na medida em que toma o objetivo artístico como algo que se faz e se realiza no mundo a partir de uma lógica específica de funcionamento que, naquele momento, dependia sobremaneira tanto da realidade quanto do próprio engenho artístico; das nuances da psiquê aos procedimentos estéticos ligados às tradições culturais.

O diálogo imaginado do Surrealismo de Argan com o de outras visões marxistas nos coloca, portanto, a seguinte percepção: a arte surrealista é a expressão de uma “desinibição” da produção de objetos artísticos, afastando a pintura de seus significados usuais e comuns até aquele momento, no começo do século XX. Ao fazer vir à superfície as imagens do inconsciente que estavam enclausuradas, sua proposta é, para Argan, a própria exploração de uma nova ontologia da arte, mais que simplesmente uma expressão ideológica que se coloca no mundo. Do ponto de vista sociológico, a partir da leitura arganiana é possível dizer que o Surrealismo, ao figurar como uma espécie de “mentalidade subterrânea explosiva”, encontra-se ainda hoje dissipado num conjunto de referências, influências, alegorias, imagens e inspirações ao redor do mundo, do campo da arte ao campo da política.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. “Revendo o Surrealismo”. In: **Notas de literatura**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 15-45.

ARGAN, C. “A época do funcionalismo”. In: **Arte Moderna**. Do iluminismo aos movimentos contemporâneos. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 361.

ARGAN, C. **História da arte como história da cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BENJAMIN, W. “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”. In: **Obras Escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política**. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1995, p. 165-196.

100

BENJAMIN, Walter. “O Surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia”. In: **Obras Escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política**. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1995b.

BRETON, A. **Manifestos do Surrealismo**. Tradução de Eliana Aguiar Nau, Rio de Janeiro, 2001.

BEZERRA, J. C. **O Renascimento de Giulio Carlo Argan**. 2015. Tese de Doutorado. PUC-Rio.

LOWY, M. **A estrela da manhã: surrealismo e marxismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LUKÁCS, G. “Arte Livre ou Arte Dirigida?” In: **Marxismo e Teoria da Literatura**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Civilização Brasileira, 1968.

MARTINS, L. “A arte entre o trabalho e o valor”. **Crítica Marxista**, n. 20, p. 123-138, 2005.

RANCIÈRE, J. **A Partilha do Sensível**. São Paulo: Editora 34, 2009.

As sociabilidades do Samba na construção da imagem do Rio de Janeiro

Victor Nigro Fernandes Solis⁷⁰

Resumo

Este trabalho parte da compreensão do processo de socialização que permitiu aos sambistas populares se tornarem socialmente aceitos no Rio de Janeiro do início do século XX e conquistarem espaços nas ruas, praças e na cena cultural da cidade. Nesse sentido, seria a partir desse movimento que o Samba se tornaria um agente fundamental para a construção de uma imagem da cidade e, conseqüentemente, virariam sua principal marca cultural, ainda que seus principais praticantes e produtores continuassem ocupando os espaços da marginalidade. Como conclusão, este texto destaca o protagonismo dos segmentos negros do Samba à medida em que moldavam não apenas as suas práticas, mas também se inseriam nos projetos políticos de nacionalidade dominantes em gestação.

Palavras-chave: Samba; Sociabilidades; Imagem do Rio de Janeiro.

Abstract

This paper starts from understanding the socialization process that allowed popular sambistas to become socially accepted in Rio de Janeiro at the beginning of the 20th century and conquer spaces in the streets, squares and in the city's cultural scene. In this sense, it would be from this movement that Samba would become its main cultural symbol, even though its main practitioners and producers continued to occupy spaces of marginality. In conclusion, this text highlights the protagonism of the black segments of Samba as they shaped not only their practices, but also inserted themselves into the dominant political projects of nationality in development.

Keywords: Samba; Sociabilities; Image of Rio de Janeiro.

Introdução

O presente artigo procura estudar como as redes de sociabilidade constituídas na cidade do Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XX pelos segmentos sociais praticantes do Samba foram determinantes para a construção do imaginário da cidade e a relação intrínseca entre esta elaboração e o crescimento do estilo musical. Compostos em sua maioria por uma população negra oriunda das camadas mais pobres da época, esses indivíduos historicamente teriam o acesso aos mecanismos de cidadania negados, sendo marcante a proibição e perseguição de suas práticas, inscritas em um ideário racista que se propunha civilizador e higienizador. A partir do século XX, no entanto, começa a se transformar a receptividade de algumas das práticas de tradições africanas, especialmente no que tange à sua musicalidade, e o Samba seria posteriormente alçado à símbolo nacional, havendo um esforço das frações

⁷⁰ Doutor em Sociologia pela UERJ e professor da SEEDUC_RJ. e-mail: victornigrosolis@hotmail.com

negras subalternas serem aceitas nos espaços comuns da cidade, especialmente a partir da produção de novos espaços com suas práticas e organizações musicais.

Dessa maneira, buscarei analisar como foi possível que, em uma cidade cada vez mais excludente, toda uma rede de sociabilidades e acolhimentos interna se espalhasse para outros locais, tais como as praças, botequins, avenidas e a nascente indústria cultural, sendo o Samba elemento fundamental para permitir a aceitação daqueles pertencentes a esses grupos. Seriam nesses espaços que se tornaria evidente a “porosidade” (CARVALHO, 2019) das relações sociais, em uma sociedade extremamente desigual. É nesse sentido que a cidade do Rio de Janeiro pode ser pensada como um sujeito determinante para a criação das condições que permitiram o surgimento das práticas que configurariam o Samba urbano e todo um imaginário da cidade enquanto um local onde se pratica o Samba. Para isso será importante verificar os processos de elaboração da imagem mítica de "Cidade Maravilhosa" para o Rio de Janeiro, bem como na incorporação de imagens positivas trazidas pelo Samba àquelas já sedimentadas dos morros e subúrbios enquanto locais de violência, perigos e exclusão, produzindo sua memória a partir de uma representação dialética desses espaços.

Será ainda importante verificar o processo de organização dessas frações negras para a festa, com as Escolas de Samba ganhando destaque no movimento de tomada das ruas da cidade durante o carnaval. O fortalecimento das Escolas de Samba ocorreria por meio de inúmeras mediações e permitiria, por um lado, a inserção do Samba como elemento síntese do projeto nacional em construção e, por outro, a aceitação e a incorporação silenciosa das práticas dos segmentos negros subalternos, moldando a imagem do Rio de Janeiro. Sem possibilitar a ampliação de seus direitos, a melhoria das condições de vida e a garantia de sua memória enquanto povo em um contexto social de completa negação de sua humanidade e cidadania, no entanto, foram a partir dessas movimentações que as frações negras e pobres puderam se tornar agentes ativos na elaboração da proposta de uma nação moderna, abrindo espaço para seu reconhecimento social e formas posteriores de organização.

O papel do Samba na “Cidade Maravilhosa”

A compreensão do movimento de espraiamento do Samba pelo Rio de Janeiro torna necessário entender alguns aspectos sobre a cidade e suas transformações. Primeiramente, é importante perceber que mesmo após o processo de modificações urbanas do século XX, o qual desalojou parte considerável da população do centro da cidade e desencadeou uma série de conflitos urbanos (SEVCENKO, 1993), não é possível afirmar que se constituíram guetos de completo isolamento étnico-social. Nesse sentido, embora em um processo de transição, ainda

havia uma costumeira circulação e um contato frequente entre indivíduos diversos por variados espaços em comum. No entanto, o entendimento da força que o Samba adquire enquanto um elemento síntese da cultura do país torna necessária, por conseguinte, a compreensão da imagem que dele se elabora na cidade.

Para ilustrar o processo de transformações urbanas no Brasil, podemos citar Gilberto Freyre, que afirma que “a praça venceu o engenho, mas aos poucos” (FREYRE, 2003: 135). Com isso, o autor mostrava a progressiva supremacia do ambiente urbano sobre a vida no campo no país, assim como refletia uma constatação de que as ruas lentamente se tornavam o local primordial da vida social, superpondo-se às casas dos senhores de engenho e à sua versão cidadina, os Sobrados.

O estabelecimento da ampla porosidade social (CARVALHO, 2019) marcante das relações entre membros da elite e de setores populares no Rio de Janeiro foi um processo longo. Por muito tempo as condições sanitárias e de higiene foram um grande empecilho para as classes dominantes ocuparem e circularem pelas vias públicas. Muitas das vezes os elementos desses segmentos sociais concentravam suas atividades sociais no interior de espaços fechados, sendo comum até o século XIX que mandassem seus escravos e empregados para se encarregarem dos afazeres externos, exceções feitas às atividades religiosas e festividades populares.

As alterações urbanas com viés modernizante e sanitarista de finais do século XIX e início do século XX seriam molas propulsoras para a reversão desse quadro. Muitos dos ofícios urbanos, indústrias e comércios, teriam seus locais de instalação definidos por essas preocupações, assim como o surgimento de uma básica estrutura de profilaxia e de órgãos de saúde permitiriam a expansão urbana e o aumento das circulações pelos espaços públicos. Além disso, o passeio público ao ar livre se tornaria mais atraente para as famílias mais abastadas, retirando gradativamente o estigma das ruas por serem quase exclusivamente ambientes de negros escravizados ou libertos, pessoas pobres, maltrapilhas, da “ralé” e adeptas do vício e da vadiagem. O luxo e a elegância começavam a aparecer nesses territórios e lojas com produtos mais elaborados dividiriam espaço com mercadores ambulantes. Contudo, os vendedores informais, locais e hábitos do comércio e da população seriam cada vez mais perseguidos e fiscalizados a partir do governo de Pereira Passos.

Anteriormente vistas como lugares violentos, perigosos e desordenados, tal visão sobre as ruas perderia espaço no início do século XX para se constituir uma imagem de cidade urbana inscrita na ordem capitalista. Será este o momento de constituição da imagem de “Cidade maravilhosa”. Tal epíteto apareceria em jornais desde o relato do carnaval de 1904, no qual os

foliões fazem uma crítica em versos à administração Pereira Passos (O Paiz, 16 de fevereiro de 1904), antes mesmo do que se convencionou falar sobre ter sido Coelho Netto o primeiro autor a se referir ao Rio de Janeiro com essa designação, em sua crônica “Os sertanejos” de 1908. Também autores estrangeiros passariam a se referir à cidade como maravilhosa, caso da poetisa Jane Catulle Mendès, que após uma viagem à cidade, em 1911, lançaria em Paris em 1913 um livro intitulado “La Ville Merveilleuse, Rio de Janeiro, Poèmes” (BUENO, 2015; PEREIRA, 2020). As citações elogiosas à cidade se espalhariam ao longo dos anos, inclusive na música, como por exemplo a marcha de André Filho “Cidade Maravilhosa”, sucesso do carnaval de 1935 e posteriormente transformada em hino da cidade por adotar o símbolo construído para ela em seu título, e as homônimas “Cidade mulher”, de Noel Rosa e Paulo da Portela, ambas apologias às belezas da cidade e a seus elementos míticos⁷¹.

No entanto, apesar de louvada inúmeras vezes com essa denominação, a cidade continuaria sendo foco de problemas, contradições e conflitos. As regiões mais visadas pelas autoridades e mais bem equipadas de serviços apresentariam, contudo, problemas como a criminalidade, recorrentes revoltas populares, doenças endêmicas e teriam dificuldades decorrentes, por exemplo, das enchentes típicas do verão, mas, por outro lado, a pecha de locais de precariedade ficaria com os espaços dos subúrbios e favelas, enquanto esse estigma seria afastado das zonas mais ricas.

A colonização das áreas do subúrbio, por sua vez, não remete desde seu início a interesses de classe que de antemão definiriam os territórios da cidade como destinados a uma classe social específica (FERNANDES, 2015), tendo havido alterações de significado ao longo dos anos, especialmente após as reformas urbanas do início do século XX. A representação dos subúrbios como lugares designados para as classes subalternas seria uma transformação que expressaria o progressivo desejo de controle dessa parcela da população, assim como da utopia de uma cidade segregada, com cada segmento social tendo um lugar nela definido (PEREIRA, 2010).

Os subúrbios, dotados de algum prestígio social no século XIX, no século XX ganhariam aquilo que Lefebvre (1991) chamou de “ideologia do habitat”, a qual consistiu num mecanismo de diminuição de tensões sociais a partir da ideia de necessidade da integração das classes trabalhadoras ao sistema. Se aplicada à realidade da então capital brasileira, a expulsão dos setores populares dos bairros centrais se deu conjuntamente à construção do imaginário de que era preciso, a exemplo das moradias das classes superiores, que as residências dos

⁷¹ Gravadas pelos selos Victor 34.085B, em 1936 e Copacabana CLP 11287, em 1963.

trabalhadores também se situassem em locais afastados dos perigos, doenças e agitação da região central.

Contudo, o imaginário de purificação dessas novas habitações não era suficiente por si só. Fazia-se necessária a criação das condições de incentivo ao deslocamento de novos moradores, o que não ocorreu por inação do Estado e desinteresse da iniciativa privada. Nesse sentido, no Brasil, a “ideologia do habitat” não chegou à prática. Ainda assim, os subúrbios ferroviários continuaram a apresentar crescimento populacional.

Por sua vez, parcela considerável dos indivíduos dos setores populares que não se dispuseram a transferir suas residências para os chamados subúrbios se deslocariam para o alto dos morros, indicando uma raiz comum nas parcelas responsáveis pelas ocupações dos subúrbios e morros (PEREIRA, 2010). Os morros ou favelas ganhariam uma representação ambígua de sua realidade, calcificada nos anos 1920, por conta desse deslocamento das habitações populares e de excluídos, passando a ser vistos como locais de pobreza, precariedade, ausência de serviços públicos, e sendo nesse período inicialmente tratados como espaços estigmatizados pela negação (OLIVEIRA; MARCIER, 2006). Ao contrário dos subúrbios, que de alguma forma integrados, as favelas passariam a ser interpretadas como espaços em oposição à cidade, o que em última instância serviria de justificativa por muitos anos para a ausência de investimentos públicos nos serviços mais básicos. A sempre presente ameaça de remoção contida nos discursos das autoridades, por sua vez, faria com que gradualmente muitos dos moradores dessas localidades ao longo do século abandonassem o interesse em investir na estrutura física e aparência de suas habitações, fadadas a desaparecer, saltando aos olhos exteriores a imagem dos morros como locais marcados pelas habitações precárias (GONÇALVES, 2013).

Além disso, haveria grande identificação das favelas com a violência, sendo moradia e local de circulação de “classes perigosas” em territórios assinalados pela ausência da lei oficial. Nesse contexto, nasceriam as compreensões que relacionavam essas localidades às ideias de marginalidade violenta e de malandragem. Num primeiro sentido, os morros seriam percebidos como locais do crime, com regras próprias, antro de vivência de valentões, os quais nem mesmo as autoridades se atreveriam a adentrar. Essa imagem pode ser vista atravessando a música popular, como por exemplo no samba de Herivelto Martins “Saudosa Mangueira”, de 1954 (OLIVEIRA E MARCIER, 2006: 95) no trecho “Eu sou do tempo em que malandro não descia, mas a polícia no morro também não subia”.

A ideia de malandragem, embora englobasse a visão da violência, também se associava a outras práticas, tais como o jogo, os botequins, a vida marginal, pelas frestas, mas que

envolviam uma ética interna, um modo peculiar de sobreviver diante das adversidades, também associando os morros ao Samba. Essa estética da marginalidade seria bastante atrativa aos olhares de muitos daqueles que viveram no mundo do Samba, embora não muito aceita pelos códigos morais dominantes da sociedade. Apesar de seu auge na música popular ter tido uma duração temporalmente curta, muito em virtude das negociações indiretas e diretas com o poder dirigente e suas ações de repressão a qualquer ideário que negasse o valor do trabalho, a estética da malandragem foi de suma importância para moldar a imagem que se fazia do sambista e do povo carioca. O historiador José Adriano Fenerick (2009) mostra a importância de Noel Rosa em seu convívio com sambistas populares na construção da ideia de malandro, ressaltando-o como artista, cujo “jogo de cintura” de suas composições seria uma capacidade fundamental para sua sobrevivência, a partir de sua inserção no nascente mercado cultural. Será, portanto, na porosidade das relações entre artistas populares e das classes mais elevadas e com o auxílio da identificação com o Samba que, ao longo dos anos, os morros e malandros deixariam de ter apenas seus estigmas negativos.

De todo modo, é nesse período que se produz a calcificação da imagem mítica da cidade do Rio de Janeiro enquanto uma “cidade maravilhosa”, ocorrida no mesmo processo de produção da separação simbólica entre a “cidade” e o “morro” acima mencionada, entre os espaços que se ambicionavam modernos e aqueles referentes aos sinais de atraso. A cidade, da elite, e a “não-cidade”, com visíveis problemas de acesso aos serviços públicos, em suma. Pode-se ressaltar nesse sentido que os mitos cumprem o papel de legitimação da forma de distribuição das relações e práticas sociais, especialmente de privilégio e poder, transformando aquilo que é histórico em natural (HOLSTON, 1993).

O imaginário da cidade se construiu, portanto, num processo dialético que excluiu os locais de habitações populares dessa imagem de paraíso de belezas naturais e de “Coração do Brasil”, devido ao caráter cosmopolita da então capital federal. Esse imaginário provocou também o efeito de fazer com que aqueles que vivenciavam essa exclusão cotidiana procurassem de alguma forma se inserir e serem reconhecidos na cidade. Tal busca por reconhecimento, no entanto, não se daria através de questionamentos organizados sobre as injustiças e privilégios, pois os espaços de participação política oficial lhes eram limitados e pouco atrativos (CARVALHO, 2004), mas por estratégias diversas, tais como a construção de organizações próprias, especialmente musicais, a busca por se assemelhar e até mesmo tentativas de se inserir nesses espaços restritos e usufruir das mesmas vantagens que aqueles elementos e grupos privilegiados tinham acesso no cotidiano.

No entanto, ainda pensando no imaginário da cidade e de seus habitantes, o antropólogo Ulf Hannerz (2015) nos esclarece uma ideia contida no pensamento de Robert Park (1967), precursor dos estudos dos fenômenos urbanos, quanto à preocupação com a “ordem moral” citadina, uma forma dos indivíduos serem reconhecidos e bem-vistos perante a sociedade. Em ambientes urbanos isso implicaria uma série de signos que deveriam estar de acordo com o que a sociedade possui de expectativa sobre seus modos de agir e se portar em situações específicas. Tais signos, contudo, seriam marcados pelas relações sociais impessoais no ambiente urbano e, para além do comportamento dos indivíduos, baseados também pelo dinheiro e o modo de se vestir, por exemplo. Esses códigos seriam, por outro lado, constituídos e transformados a partir dos laços sociais desenvolvidos nas relações urbanas, as quais são diversas e ocorridas entre pessoas de estratos sociais diferentes.

O desenvolvimento de uma solidariedade interna permitiu a organização e resistência entre os grupos populares e sua adequação à “ordem moral” vigente. A aproximação em relações similares àquelas dos ambientes familiares também seria visível nos locais de trabalho, à medida em que o contato profissional também permitiria a circulação e aprofundamento de laços entre as pessoas por fora desse ambiente. Assim, poderíamos compreender as ligações entre a comunidade sambista das primeiras décadas do século XX com indivíduos externos a ela. Algumas pessoas da elite e camadas médias aceitariam os convites para conhecer o Samba na residência das “tias baianas”, outras frequentariam os bailes dos clubes populares de dança dos finais do século XIX e início do XX (PEREIRA, 2020). Nesse fluxo, pessoas de “bons contatos”, ao saber da qualidade dos músicos, os indicariam para trabalhar em lojas de venda de partituras, instrumentos musicais, salas de cinema, entre outras possibilidades, algo que se deu especialmente com os músicos instrumentais e os sambistas da chamada “primeira geração”, em um momento no qual o Choro, em todas as suas vertentes, e o Samba ainda se confundiam. Não sem o estranhamento do público elitizado, muitos não acostumados com músicos em sua maioria negra nos seus espaços de lazer, apesar de ser comum sua aparição musical nos bailes caseiros, e também nas figuras de serviçais.

A ruptura ou o aparecimento de novas formas de relação vão com o tempo refletir nas transformações das práticas sociais. No ambiente do Samba, portanto, é sintomática a aproximação dos indivíduos vinculados à indústria cultural com os elementos mais pobres da sociedade urbana carioca. Atraídos pela organização festiva, mas também fascinados pelo ritmo que se desenvolvia no interior dos terreiros, os setores ligados à elite cultural seriam a porta de entrada para tais músicos na incipiente indústria cultural que viam nessa iniciativa oportunidades de ganhos econômicos e de prestígio, por sua vez. Além dos terreiros, era comum

a circulação de membros das elites às casas noturnas, bailes dançantes, cabarés e afins das regiões boêmias da cidade que tocavam preponderantemente ritmos estrangeiros, especialmente europeus e latino-americanos - majoritariamente polcas e tangos -, fazendo com que, além das pessoas, as ideias, os gostos e os sons circulassem, atraindo um número sempre maior de curiosos (VIANNA, 1995; SANDRONI, 2012).

No entanto, o Samba ainda não se encontrava nas graças do povo nos primeiros anos do século XX. Pelo contrário, permanecia restrito a um pequeno círculo e perseguido pelas autoridades, juntamente com toda uma vasta gama de práticas de origem negra. Viria a se popularizar somente com sua divulgação por meio das gravadoras, especialmente através das emissoras radiofônicas, ao vivo nos auditórios e estúdios, ou nas execuções das gravações em disco, o que somente ocorreria a partir da chamada “segunda geração” dos sambistas, com as transformações rítmicas advindas dos sambistas do Estácio e o aparecimento das Escolas de Samba.

O que se faz importante mais uma vez frisar é o papel desempenhado pela cidade, capital cosmopolita da República com grande poder de atração de pessoas de diversos cantos do Brasil e do mundo, por meio de seus espaços comuns de convivência, isto é, as ruas, as praças, os cafés, cabarés e botequins, entre outros, para o estreitamento das relações entre os mais diversos grupos sociais, movimento que tornou possível ao Samba ficar conhecido e cair no gosto de artistas e profissionais da indústria cultural.

Os sambistas aproveitariam essas pequenas oportunidades para inserir sua concepção de mundo nos espaços disponíveis, seja através de suas interpretações das músicas conhecidas pelas classes dominantes, trazendo seus ritmos então vistos como “rústicos”, seu balanço dificilmente encontrável nas danças europeias, seja por suas novas melodias. Posteriormente, também se valeriam desse contato para mostrar-lhes em suas letras suas realidades e visões do cotidiano. Diante do pensamento que se buscava hegemônico, entrariam de mansinho no linguajar, corrente, contando parte de sua história, incorporando a festa na identidade nacional que se constituía. Seu reconhecimento enquanto indivíduos aceitáveis para os olhos da sociedade, na ausência de outras possibilidades de se integrarem, encontraria brechas nas manifestações culturais, como foi o caso da música.

Nesse sentido, os pioneiros abririam a porta para as gerações seguintes de sambistas, que modificariam o estilo musical ao longo dos anos, diversificando a compreensão do Samba. Uma das razões de transformação, portanto, remete à necessidade de adequação da produção dos sambistas aos padrões dominantes para adentrar no mercado cultural e abrir a possibilidade de se ganhar algum dinheiro com seu trabalho. Constitui-se, dessa maneira, a necessidade de se

pensar os meandros dessa adequação, bem como seus esforços para a elaboração da memória desses sambistas e de sua maneira de se fazer Samba para se compreender outra faceta de sua resistência diante das relações que se constituíram em uma sociedade que negava o pertencimento às classes populares.

O Samba ocupa novos espaços sociais

A compreensão da necessidade de reforço da memória e da retomada das tradições do Samba passa pela observação do movimento histórico de seu crescimento para fora de seus grupos produtores originários. Em um contexto de baixa aceitação da presença maciça de elementos negros nos espaços da cidade, aqueles relativos às manifestações culturais apresentavam-se já nos anos 1930 como exceções de uma cidade cada vez menos “porosa” (CARVALHO, 2019). Nesse sentido, veremos como a ocupação dos espaços urbanos, em especial após o surgimento e crescimento das Escolas de Samba, teria um papel crucial para a mudança da imagem que se fazia do Samba e dos sambistas, conseqüentemente, modificando também a imagem que se construía do Rio de Janeiro.

O termo “áreas leves”, cunhado por Sansone (2004) pode ser útil para compreender essa situação, tratando-se de espaços nos quais ser negro não constitui um empecilho, podendo até ser um fator de prestígio quando afastados seus estigmas, principalmente por seu “exotismo” aos olhos exteriores. Nesse sentido, os chamados “espaços da cultura negra” fariam parte dessas “áreas leves”.

Emergindo nesse cenário do século XX, é preciso compreender as motivações e caminhos encontrados pelos sambistas para a conquista de novos espaços pelo Samba urbano. Tal movimento foi, portanto, fruto das contingências e necessidades de afirmação do povo negro e das classes subalternas diante das opressões a que estavam cotidianamente sujeitos e sua afirmação foi buscada nas frestas em que sua presença se fazia minimamente aceitável, ampliando as “áreas leves” da cidade, aliando-se à potência criativa popular. Assim sendo, o reconhecimento externo se deu como consequência das novas relações que se estabeleciam.

Dessa forma, faz-se necessário apresentar como essas frações excluídas socialmente, dotadas de vozes múltiplas, passaram a ter contato, a se integrar e a disputar hegemonia sonora no território urbano carioca e, conseqüentemente, brasileiro. A partir da noção gramsciana de hegemonia (GRAMSCI, 1982), compreendida não apenas com base nos aparelhos de coerção, que certamente se fizeram presentes sobre as práticas dos sambistas, será também preciso ressaltar o consenso estabelecido, uma vez que a resistência dos elementos subalternos da sociedade também se fez a partir de intensas negociações e mediações com setores das elites,

tendo em vista as severas mudanças nos quadros de poder especialmente a partir dos anos 1930. Convém reforçar que essas relações foram, portanto, determinantes para o crescimento do estilo musical para além das fronteiras de seus grupos e, conseqüentemente, para sua definição enquanto síntese cultural brasileira. Embora suas origens remetessem a tais transformações originadas nos séculos anteriores, o Samba urbano somente começaria a se concretizar nas primeiras décadas do século XX e prosseguiria seu curso, desdobrando-se em uma vasta gama de variações melódicas, rítmicas e harmônicas, desde o estilo amaxixado dos sambistas da Cidade Nova, ao paradigma do Estácio, passando por toda a tradição musical rural, o ritmo sincopado, harmonizações modernas do Samba-canção e a instrumentalização das Escolas de Samba, apenas para dar alguns exemplos.

As características físicas, urbanas e sociais da cidade, além de trazerem o cenário para a elaboração de uma imagem dela, possibilitaram um constante fluxo de pessoas e ideias, sendo o ambiente das ruas e praças o espaço privilegiado para a expressão da cultura popular, mesmo com as seguidas repressões que os setores subalternos sofriam e buscavam resistir. Aos poucos, em um processo recheado de idas e vindas, os sambistas oriundos dos estratos populares buscariam expandir seus locais de expressão para além dos âmbitos privados, em um movimento de certa forma inacabado, tendo em vista uma série de limitações, por exemplo, de caráter econômico, de infraestrutura urbana e de transportes, bem como de características que envolvem dimensões do racismo brasileiro que ainda hoje, especialmente os segmentos populares, enfrentam no acesso pleno ao espaço público na cidade.

A respeito da circulação pelos espaços urbanos “permitidos” da cidade, as praças merecem especial destaque. Apesar da justificada proeminência no imaginário ser geralmente dada à desaparecida Praça Onze de Junho no início do século XX, esta não se tornou uma referência imediata e exclusiva para os sambistas, que circulavam por diversas regiões. A começar pela Praça da República, a qual tornou-se um divisor de águas entre o modificado Centro e os bairros de moradias pobres, pois

Sua condição fronteiriça incentivava a mistura de grupos diferentes, em busca de seu ativo comércio no dia a dia, em ocasiões como o carnaval e outras festas generalizadas, ou em manifestações políticas (como a Revolta da Vacina no final de 1904 ou sucessivos comícios do movimento operário, habitualmente realizados ali). Por outro lado, era um palco importante da política oficial (...) Lugar de confluência da vida urbana, a Praça da República era uma espécie de portal de acesso a vários mundos que se cruzavam naquele espaço múltiplo e tenso, repleto de quiosques e agitação. (CUNHA, 2015: 67).

Além dela, outros pontos da região serviriam de habitat quase natural aos sambistas, tais como os redutos boêmios próximos, que se estendiam da zona portuária até os arredores do Sacramento - próximos à Praça Tiradentes -, passando pela zona elitizada e distinta do Centro

e chegando à Cidade Nova. Espalhadas por essas regiões, zonas de meretrício, de práticas de jogos, pontos de encontro de músicos, locais de lazer de trabalhadores comuns e de pessoas à procura de resolver suas brigas, tais regiões boêmias da cidade ficariam marcadas como o berço do Samba. Outras regiões próximas complementariam esse cenário, tais como a famosa região da Lapa, a zona do Mangue, o bairro do Estácio, alguns morros como o de São Carlos e da Mangueira, além do subúrbio nos bairros de Oswaldo Cruz e Madureira, todos identificados como locais de prática intensa do Samba.

Informalmente, o Samba também seria difundido pelas ruas nos botequins. Desde os “pés sujos”, tais como o Bar do Apolo e o Café do Compadre, no Estácio (FRANCESCHI, 2014), até os locais mais chiques, como o Café Nice, da antiga galeria Cruzeiro, na Avenida Rio Branco, todos esses espaços eram marcados pela reunião de artistas e compositores e, não raro, pela prática do Samba. Lá, apresentavam-se novas ou canções já consagradas, formavam-se ou desfaziam-se parcerias, negociavam-se compras, vendas e até surrupiavam-se outras nas desventuras da malandragem diante de ingênuos ou endividados, em “acertos de contas” por vezes marcados por relações desiguais de força entre os envolvidos. Em suma, nos botequins, a vida musical carioca era intensa.

Nas palavras de Sandroni, o botequim “é para o Rio de Janeiro (...) antes de tudo um ponto de encontro, um lugar de sociabilidade.” (SANDRONI, 2012: 145). Os botequins devem ser pensados como plurais, também podendo ser analisados enquanto espaços de poder, com as relações de gênero se apresentando de modo desigual, geralmente com uma menor frequência ou aceitação e até discriminação das mulheres, por vezes trazendo questões moralistas que implicam em não considerar tais espaços como propícios ao público feminino. Aracy de Almeida, uma das exceções a essa regra, poderia ser uma representante das mulheres do mundo do Samba frequentadoras de tais ambientes predominantemente masculinizados, mostrando que “lugar de mulher” sempre deveria ser onde ela quisesse estar – e faz-se importante não esquecer do protagonismo feminino nos espaços do Samba, que remontam às casas das “Tias Baianas” e o movimento percorrido nas décadas anteriores. Contudo, é importante salientar que o caso de Aracy, uma mulher cuja figura fugia aos padrões binários e heteronormativos era uma exceção do período, marcado pela impossibilidade prática da livre circulação por esses espaços para todas as mulheres, sujeitas a sanções morais e a todo tipo de assédios e violência à época, situação essa ainda hoje comum.

Outras questões étnicas e de classe também perpassam as relações estabelecidas nesses lugares. Nesse sentido, não é possível tratá-los enquanto espaços abertos a frequência de quaisquer pessoas, apesar de possuírem uma imagem mítica e possibilitarem a frequência e o

estabelecimento de uma rede de relações altamente informais. Seu fluxo e relações, portanto, refletem os valores culturais, a estrutura social e a vida econômica de suas comunidades (MACHADO DA SILVA, 2016 [1969]). Nas relações entre semelhantes o botequim também se tornaria um local de entretenimento que atraía seu público ao permitir redes de sociabilidade locais, especialmente nos meios marginais, com diferentes regras morais, além de ser um local de acesso regular e barato se comparado às casas de espetáculo, por exemplo. Muitas associações se constituíram entre os setores populares tendo nos botequins um elo cultural forte de reforço nos laços sociais e, até mesmo por permitir o relaxamento após momentos extenuantes de exploração no trabalho.

Em todo caso, as principais formas desses setores mais pobres se expressarem culturalmente nos espaços comuns da cidade se daria nas festividades carnavalescas. Os eventos carnavalescos populares, antes da disseminação dos sambas no século XX, não traziam todos em si a música e a dança (GONÇALVES, 2007: 63), como era o caso do entrudo. Além deste, popularizaram-se os chamados blocos de sujos, os cordões e, especialmente no início do século, os Ranchos.

Os antecedentes das formas de associação nas festas e manifestações culturais são fundamentais para se compreender o processo de afirmação dos sambistas na cidade do Rio de Janeiro. Espécie de organizações lobistas que procuravam negociar seu espaço perto das elites brancas que comandavam o carnaval oficial (FRY; CARRARA; MARTINS COSTA, 1988), as lideranças das frações negras sambistas buscariam no início do século XX trazer suas heranças culturais para os festejos, produzindo novas composições, apresentando uma instrumentalização própria, elaborando fantasias e uma organização para os desfiles, por exemplo, demonstrando com isso não serem fruto da desordem, mas reflexo moderno da grandeza da tradição africana.

Embora o racismo e preconceitos derivados de questões de classe fossem responsáveis por inúmeras barreiras à população negra e pobre ao acesso pleno aos bens econômicos e simbólicos, e fizessem parte do imaginário social dominante, dificultando o acesso pleno dessas pessoas ao mercado fonográfico e à “indústria cultural”, à medida em que o país começa a se pensar na construção de uma nação moderna, o pertencimento à raça negra deixa de ser visto por si só como um mal nacional, tal como o ideário predominante de fins do século XIX e décadas iniciais do século XX. Ângela de Castro Gomes nos traça um importante panorama para compreender a diferença entre o pensamento hegemônico do período anterior e aquele que se elaborava nas décadas seguintes, a partir do Estado Novo. Em suas palavras, “nos anos 1920, inclusive, tornara-se razoavelmente corrente a negação do fator étnico como ‘causa’ dos

problemas nacionais, mas ainda que se reconhecessem nossos males na falta de saúde e de educação do país, o horizonte do ‘branqueamento’ não fora inteiramente perdido” (GOMES, 2013 [1996]: 193).

Os anos seguintes seriam marcados pela aceleração desse processo em curso, através do refinamento dos conceitos, entremeados por uma série de disputas, desembocando num nacionalismo de Estado que visava a coesão e o consenso social. Seria central, nesse sentido, a ideia de uma “fusão racial” através da mestiçagem, promovendo-se a ideia de “democracia racial” (IDEM, 2013 [1996]: 193). Em outras palavras, a mestiçagem seria aquilo que permitiria a integração social, criando uma totalidade não conflituosa. A nacionalidade e a democracia brasileira teriam no mestiço o elemento de conteúdo políticos, morais e sociais positivos, diluidor da “diversidade” entre os povos indígenas, brancos e negros, mas também da própria desigualdade étnica. É possível depreender disso o papel que a disseminação no imaginário coletivo do mito da democracia racial contribuiria para o escamoteamento das opressões por trás das relações raciais.

Esse esforço vindo de cima de inserir o pensamento nacionalista hegemônico nas expressões do Samba poderia ser percebido também na tentativa de moldar a grande manifestação cultural negra que tomaria paulatinamente os períodos de carnaval: as Escolas de Samba. Mas não se deve observar o fenômeno das Escolas de Samba unicamente pelo interesse de criação de um símbolo nacional por parte do Estado, pois as frações negras e pobres nunca se sentiram incluídas ou reconhecidas nos projetos dominantes, trazendo séculos de história de resistência em suas costas. Por trás do mito da democracia racial continuavam sofrendo as opressões cotidianas, sendo impossível a simples aceitação de uma proposta vinda totalmente de cima. Nesse sentido, as Escolas de Samba, fenômenos inegavelmente populares em seu surgimento, tomariam as rédeas das primeiras iniciativas de competição entre elas, tendo como interesse levar o Samba para fora de seus restritos círculos e localidades, buscando aceitação, afirmação e o engrandecimento do estilo musical.

De modo semelhante às festas que nas décadas anteriores tomavam conta dos terreiros nas casas das tias baianas, as Escolas de Samba surgiriam como uma expressão da solidariedade interna entre indivíduos de um mesmo segmento social, da espontaneidade de suas manifestações e da liberdade impossibilitada de ser exercida nos demais espaços e ocasiões da sociedade. Seu nascimento marcaria também uma forma alternativa de resistência, criando um espaço próprio para o desenvolvimento da arte diante da pouca entrada que muitos sambistas populares ligados às nascentes Escolas de Samba encontravam nas rádios e gravadoras, embora alguns de seus sambas já fossem gravados desde 1928, por Francisco Alves, casos de Bide

(Alcebíades Barcelos) e Ismael Silva. (FRANCESCHI, 2014; NETO, 2017). Devido ao pouco acesso que os segmentos marginalizados possuíam aos bens econômicos e simbólicos oriundos de sua arte, a criação de novos espaços culturais a partir das Escolas de Samba foi um aspecto fundamental para o desenvolvimento da resistência negra.

Organizados pelo sambista e pai-de-santo José Gomes da Costa, o Zé Espinguela, as Escolas de Samba passariam a disputar concursos entre si, onde seriam julgados os sambas compostos pelos sambistas, geralmente dois ou três por Escola em cada edição. Muitas das Escolas pioneiras, inicialmente desfilaram como blocos ou destes se originaram, vindo a se organizarem posteriormente. A razão dessa organização pode ser buscada na crescente identificação a partir dos anos 1920 entre a festa carnavalesca e o Samba e, conjuntamente, ao crescimento da importância de ambos como fruto dessa simbiose, atraindo os olhares de outros mercados, musicais ou não.

O crescimento das Escolas de Samba consagraria a união do carnaval com o estilo musical. O interesse de segmentos exteriores aos grupos de sambistas com a festa por eles produzida ficaria evidenciado com o início de sua cobertura jornalística pelo jornal Mundo Sportivo, pertencente ao jornalista Mario Filho, e dedicado exclusivamente ao “esporte bretão” até então. Como forma de preencher as edições durante o recesso do campeonato carioca de futebol (FRANCESCHI, 2014), procurou se dedicar ao acompanhamento do carnaval desde suas movimentações iniciais - como a Festa da Penha, realizada anualmente em outubro -, até o tríduo momesco.

Além disso, em 1932 o jornal se empenharia na organização dos desfiles, promovendo o conteúdo de seu periódico com a festa, vencida naquele ano pela Estação Primeira, do morro da Mangueira (CABRAL, 2011). Tendo sido um sucesso na visão geral dos organizadores, participantes e da opinião pública, nos anos seguintes novos patrocinadores se incumbiriam da promoção dos festejos. O jornal Mundo Sportivo sucumbiria de um ano para outro, mas a cobertura seria garantida já em 1933 pelo jornal O Globo, provavelmente por influência de Mario Filho, que também trabalhava no periódico (NETO, 2017).

O Samba de carnaval seria diferente daqueles produzidos para as rádios e dos sambas dos pioneiros “baianos”, de ritmo “amaxixado”. Se diferenciavam das primeiras produções especialmente pelo ritmo, trazendo um andamento mais cadenciado, propício para acompanhar o cortejo carnavalesco, fato que Ismael Silva, um de seus criadores e dos maiores nomes do grupo de sambistas da boemia do Estácio, constantemente reforçava (CABRAL, 2011). Mas talvez a principal diferença entre esses dois “tipos de Samba” deva-se à introdução de novos instrumentos de percussão, tais como o surdo, a cuíca e o tamborim. Segundo comumente se

divulga sob certa concepção mítica do desenvolvimento do Samba, tais instrumentos, revolucionários no estilo, proporcionaram o acompanhamento do cortejo durante sua execução e teriam maior reverberação nos grandes espaços abertos do que as cordas e sopros, marcantes nos desfiles dos Ranchos carnavalescos. Seriam uma representação da modernização instrumental a partir de características marcadamente negras.

As baterias das Escolas de Samba aos poucos conquistariam admiração e não demorariam muito para chegar também às apresentações, radiofônicas e gravações. A primeira delas seria a batucada “Na Pavuna”⁷², de Almirante e Candoca da Anunciação, pseudônimos de Henrique Foréis Domingues e Homero Dornelas, respectivamente, pelo Bando de Tangarás, grupo que seria formado pelo próprio Almirante e os ainda não famosos Noel Rosa e Braguinha (sob o pseudônimo de João de Barro), além de Alvinho e Henrique Brito.

No entanto, é preciso relativizar o tamanho e a repercussão dos desfiles das Escolas em seus primeiros anos, embora crescessem a olhos vistos. Nos primeiros desfiles, por exemplo, ainda não havia a necessidade de relação entre os sambas cantados na Praça Onze com os enredos de seus cortejos. A construção das novas regras foram fruto, em parte, das pressões da intelectualidade e dos jornalistas, mas também se moldaram devido a um esforço dos próprios sambistas em mostrar a sua capacidade de organização da festa e tornarem-se socialmente aceitos pelos setores dominantes da opinião pública. Os improvisos seriam gradualmente deixados de lado, enquadrando-se nas propostas de trazer “fins pedagógicos” para os mesmos, com letras pré-definidas que buscavam “engrandecer” a história nacional e de seus heróis, num esforço conjunto e mediado entre os segmentos vindos “de baixo” e o ideário da elite dominante.

Inserida num contexto geral de desprezo pelos saberes e o linguajar dos descendentes de africanos, a apresentação de desfiles ordeiros com seu conteúdo marcado por um viés educativo poderia ser bem-vista pelos grupos dominantes. Cabe lembrar que as propostas que ainda no século XIX originaram-se visando eliminar os traços africanos das ruas e a “higienização” dos espaços, tendo como modelo as cidades supostamente mais desenvolvidas dos países europeus “civilizados”. Estas cidades, com Paris sendo o exemplo mais famoso, eram consideradas modelos a serem seguidos especialmente por terem sido bem-sucedidas no processo de expulsão dos segmentos populares e suas manifestações das regiões centrais. No Rio de Janeiro, por sua vez, realizavam-se ações que reprimiam as práticas e os modos de vida da população negra empobrecida, limitando sua cidadania plena em várias dimensões

⁷² Parlophon, 13089 A, Matriz 3179, gravado em 30/11/1929 e lançado em janeiro de 1930.

simbólicas e da práxis. Retrato disso é a proibição de práticas como o batuque e os rituais associados às suas religiões, com os terreiros de Candomblé necessitando de registro na polícia até sua revogação, em 1940 (SANSONE, 2004: 95,96).

No entanto, o surgimento desse novo estilo do Samba propício para os desfiles não deve ser confundido com imposições das regras dos concursos carnavalescos, ou mesmo considerar que somente foram produzidas a partir da mediação acima relatada. Ou seja, ritmicamente, aqueles sambas identificados com os morros já possuíam uma estrutura e formato diferentes daqueles que ficaram marcados pelos pioneiros baianos antes mesmo do surgimento das Escolas de Samba. Originado com os sambistas das proximidades do bairro do Estácio e morros da região, o estilo musical de formato urbano rapidamente se disseminaria por outras regiões da cidade, portanto, além do disco, do rádio, dos dancings, cabarés e teatros de revista, ruas e praças para serem cantados e tocados com os desfiles das Escolas no carnaval.

Os primeiros sambas se estruturavam em apenas uma primeira parte fixa da letra, sendo a segunda fruto do improviso dos versadores - cantores das Escolas que, além do refrão, versavam as outras partes da música, de modo similar à estrutura do partido alto. Começaram a ter segunda parte fixa, refrões e outras mais, à medida que isto se tornou uma necessidade comercial para serem veiculadas nas rádios e gravadas em discos. Portanto, a criação desses novos formatos musicais no Samba foi também uma estratégia dos sambistas populares para inserirem-se nesse crescente mercado. O Samba de enredo tal como o conhecemos, por sua vez, ainda não existia, não sendo também veiculado nos meios de comunicação e gravação das décadas de 1930 e 1940. Aliás, ainda hoje é difícil determinar uma data específica para seu surgimento, não sendo possível precisar um “Samba de enredo original”, visto que sua elaboração e consolidação enquanto estilo se deu num processo longo de algumas décadas (MUSSA; SIMAS, 2010).

Vale ressaltar, no entanto, esse processo de mediação e negociações encabeçado pelos sambistas não foi ausente de conflitos e contradições. Em outras palavras, diante do ideário dominante de “higienização” e do crescente autoritarismo de Estado, diversas temáticas não seriam aceitas, havendo um direcionamento para a tentativa de trazer temas edificantes ao país e de louvação a grandes personalidades. Nesse sentido, a famosa temática da malandragem, presente com algum destaque nos sambas dos compositores do Estácio, muito cantada no rádio e costumeira nos demais locais por onde o mercado musical se aquecia, como a compra e venda de sambas, ficaria de fora dos desfiles.

Contudo, a exclusão de certas temáticas não se daria diretamente por determinações governamentais, mas por decisão das próprias Escolas. Ou seja, haveria protagonismo dos

sambistas nessas mudanças antes mesmo da implantação do Estado Novo no plano federal, em 1937. Buscariam trazer em seus enredos “motivos nacionais” (CABRAL, 2011: 103), o que demonstra o jogo de negociações que envolvia o processo de aceitação das práticas populares. Em 1934, 28 Escolas de Samba se associaram e fundaram a União das Escolas de Samba (UES), se esforçando pela oficialização dos desfiles, com a finalidade de organizá-los e obter o apoio e subvenção oficial da Prefeitura do Distrito Oficial (IDEM, 2011). Nos estatutos da UES estabeleceu-se sua necessidade de organizar os festejos e exibições públicas e de entendimento com as autoridades, entre outros dispositivos, tais como a obrigatoriedade das alas das baianas, um reconhecimento da memória de uma herança histórica mítica das matriarcas dos primeiros sambistas urbanos.

O primeiro presidente da entidade, Flavio Costa, da Escola de Samba União da Floresta e posteriormente da Deixa Malhar, apressou-se em conseguir a oficialização, rapidamente concedida pelo então prefeito Pedro Ernesto, que buscava se aproximar das massas populares. Desse modo, o carnaval de 1935 seria o primeiro cujos desfiles das Escolas seriam oficializados no calendário de turismo da cidade.

Todavia, a repercussão popular das Escolas de Samba se torna crescente mesmo antes de chamar muita atenção nos meios de comunicação e nos órgãos representantes do Estado (NETO, 2017). Antes mesmo da oficialização, no segundo desfile, em 1933, contudo, já teríamos “o início do interesse dos órgãos públicos pelas Escolas de Samba” (FENERICK, 2005: 120). O Estado passaria a se interessar politicamente pela produção das Escolas de maneira hábil, portanto, a partir do contato com os líderes das Escolas de Samba, vislumbrando seu potencial cultural diante das massas e buscando utilizá-lo favoravelmente em seu projeto de poder. Seria uma via de mão dupla, portanto, visto o interesse de aproximação também presente nas lideranças sambistas

Após a oficialização, portanto, toda uma série de novas regras viria a determinar formato e composição dos desfiles: o limite de 15 minutos para cada apresentação das Escolas, a antecedência na apresentação das letras de Samba para a comissão julgadora, de modo a verificar o cumprimento dos atributos edificantes e nacionalistas nos temas cantados, a proibição dos instrumentos de sopro e, após a implantação do Estado Novo, a extinção da batucada após os desfiles, sob o argumento de ser uma prática musical e corporal fomentadora da violência, como as rodas de pernada, instaurando uma dicotomia marcante entre os elementos da “civilização”, autorizados pelas autoridades, e aqueles da “barbárie”, reprimidos e estigmatizados.

De acordo com a tradição negra, as rodas de batucada combinavam um misto de música - semelhante ao Partido alto - (LOPES, 2008) e religião - o Candomblé -, realizando-se em cima de um tablado de madeira localizado na Praça Onze que sobrevivera após a desativação na cidade de uma das dez balanças de pesagem para carroças animais, datadas dos tempos de Pereira Passos (FRANCESCHI, 2014: 96). Em tal espaço podia-se ouvir versos de improviso dos Sambas, bem como viam-se desafios de capoeira e pernada. Antipatizadas pelas autoridades, assim como a maioria das práticas identificadas com as tradições negras, as rodas de pernada e os batuques seriam violentamente reprimidos pela polícia e extintas para sempre durante o Estado Novo. A praça, por sua vez, seria destruída a partir do início da década de 1940 para dar lugar à grande avenida, hoje chamada Presidente Vargas, mas ficaria marcada pelos sambistas como um importante espaço de construção de sociabilidade.

A intervenção estatal crescia, portanto, ao mesmo tempo em que o mercado do Samba, ao longo dos anos 1930 e 1940. Com o centro da cidade paulatinamente se transformando para atender aos interesses de fixação de empresas, de circulação de mercadorias e pessoas em uma cidade cada vez mais populosa, e o direcionamento das habitações populares para os subúrbios e zonas urbanas de exclusão, satisfaziam-se, assim, os interesses da máquina pública e, especialmente, do grande capital na ocupação central. Daí pode-se compreender a grandeza dos esforços dos sambistas com suas Escolas ao atuar em uma região onde sua permanência era cada vez menos bem-vinda. Por vivenciar um conflito de classes mais estabelecido, portanto, o êxito das Escolas de Samba pode ser considerado maior do que no passado o foram os Ranchos e demais manifestações populares, mas é impossível dissociar tal movimento das lutas promovidas no passado pelos segmentos populares, de maioria negra.

Embora nesse jogo de forças que abarcava três lados - o Estado, o mercado e os sambistas -, a disparidade entre eles fosse inegável, não foi somente pela superação da repressão, pela dominação e pela sujeição que se deu esse processo para o lado mais fraco. Em outras palavras, os sambistas também procuraram - e nesse ponto foram bem-sucedidos - mudar a imagem que a sociedade fazia sobre eles, com o intuito de retirá-los das margens sociais do imaginário e integrá-los à comunidade, tomando simbolicamente as ruas para si no período do carnaval. Silenciosamente, as classes populares majoritariamente negras moldaram a cultura brasileira, no caso, a cultura urbana carioca, sem se sujeitar à proposta dominante, inserindo nesta sua tradição, memória e resistência.

Contudo, não se pode esquecer que as possibilidades práticas de ação dos grupos subalternos fossem limitadas e condicionadas por uma correlação desigual de forças. Desse modo, por um lado, a oficialização dos desfiles garantiria seu reconhecimento social e o de suas

práticas, por outro, representava em parte seu controle, uma vez que as Escolas vencedoras seriam aquelas que mais fielmente seguissem as normas do concurso, cumprindo assim com as expectativas e exigências da sociedade, sob as figuras dos jurados de carnaval, compostos por pessoas notáveis que entendiam do mundo do Samba, mas também por jornalistas, músicos e intelectuais de influência nas políticas de Estado. Ou seja, eram majoritariamente pessoas externas às práticas dos sambistas, mesmo que admiradoras daquelas apresentações. Houve, portanto, uma intensa negociação entre esses variados agentes, os quais produziam em seus discursos muitas vezes visões contraditórias da realidade social, havendo, contudo, pontos de contato sob os quais se fazia possível chegar a acordos, caso das citadas regras de organização dos desfiles.

Os sambistas também procurariam se apresentar de modo “aceitável” para a sociedade, se esforçando para ficar bem arrumados, com os “pescoços e pés ocupados” nos dizeres de Paulo da Portela (SILVA; MACIEL, 1979) e evitando rugas e confusões durante os desfiles. Com isso, buscariam a valorização social da arte produzida pelos negros e pelas classes subalternas, num jogo não apenas de sujeição, mas de dupla face. Em outras palavras, ainda que houvesse transformações estéticas e musicais em sua arte, e, por outro lado, o controle social do Estado se incrementasse, o Samba seria exitoso em se afirmar no cenário social e preservar sua memória, com a consolidação de seu espaço conquistado. Nas palavras de Cristina Tramonte, “ainda que com o limite do controle pelo Estado ditatorial, a convivência lado a lado entre os diferentes estratos da sociedade e o diálogo agora institucionalizado, forçavam a abertura de brechas” (TRAMONTE, 2001: 58), e seria por entre essas brechas da porosidade social que os sambistas conquistariam sua afirmação e moldariam a imagem do Rio de Janeiro com os desfiles carnavalescos.

O carnaval, mesmo com todas as tentativas de controle que lhe seriam colocadas, conseguiria encontrar uma série de brechas para subverter a ordem oficial e reafirmar-se como um momento musical marcante, criador e ordenador da imagem da cidade. O Samba, portanto, não foi apenas moldado, mas também o criador do Rio de Janeiro moderno do século XX. Mais do que apenas construir a imagem da cidade, o Samba torna-se também elaborador de uma ideia de nação, havendo uma relação íntima entre esse ideário, a imagem de sua então capital federal e os festejos carnavalescos.

Fenerick (2005) observa que desde esse momento é muito difícil desvincular o carnaval brasileiro do Samba e vice-versa, tamanha identidade mútua construída entre os dois, deitando raízes nas formas de resistência à sua marginalização, tendo a ironia, o riso e a galhofa como armas de questionamento da realidade social, tanto de modo comportamental, quanto nas letras

dos sambas. Sua força adquirida moldaria os afazeres cotidianos da cidade, trazendo profundas marcas na consciência do povo, bem como no imaginário cultural do brasileiro. Além disso, pode-se dizer que nesse processo de produção da nova mentalidade do povo, de alcance nacional, o Samba invade o carnaval, e o carnaval, por intermédio do Samba (principalmente das Escolas de Samba), galga seus primeiros passos rumo ao espetáculo de massas (FENERICK, 2005: 135-136), expandindo seu alcance para patamares até então inéditos.

Todavia, em linhas gerais, o elemento negro não conseguiria lugar de destaque na indústria cultural desenvolvida especialmente da década de 1930 em diante. Ao mesmo tempo em que ganhava seu caráter nacional, se afirmando frente a outros estilos do carnaval, o Samba “se integra e ganha status competitivo com qualquer outro gênero, mas o sambista negro não” (TRAMONTE, 2001: 49). A expansão da visibilidade social da cultura afro-brasileira permitiria ao Samba tornar-se símbolo nacional da cultura popular, todavia, a partir de seu aproveitamento pela elite dominante no poder em seu projeto hegemônico. Não seria apenas uma imposição dos valores vindos de cima sobre as práticas e concepções de mundo populares, contudo. Os sambistas seriam capazes de atuar por entre as brechas, buscando sua aceitação e inserindo suas visões no ideário dominante, modificando-o silenciosamente. No discurso de construção da imagem da cidade, portanto, o negro sairia vencedor.

A afirmação do Samba, no entanto, não representaria um coral uníssono de vozes, pois ao compor, cantar e tocar o estilo, embora por vezes os interesses pudessem ser convergentes e trouxessem nessas práticas um discurso que buscasse deixar a marginalidade, os sambistas se inseriram e transformaram o ideário de nacionalidade em construção. Por outro lado, ainda que modificado, o fortalecimento da ideia de nacionalidade resultaria, contudo, no silenciamento das iniciativas de afirmação das camadas subalternas, as quais, em sentido prático, seriam enquadradas em pequenos espaços livres para atuação e expressão, tendo restringidas suas formas históricas de organização por serem o elo mais fraco diante das desiguais e assimétricas relações de poder no país.

Considerações Finais

O Samba elaboraria sua memória na cidade através da busca pela afirmação positiva de seus agentes históricos em suas práticas cotidianas, e estas foram produzidas nesse movimento inconstante de utilização dos espaços e de procura de brechas nas ruas, o que viria a moldar também o imaginário sobre a própria cidade, cada vez mais associada à prática do Samba em seus variados locais. O carnaval seria, nesse sentido, o grande momento de consolidação da afirmação das manifestações populares, especialmente negras, através dos desfiles. Por sua

característica ritualística, será em seu espaço que ocorrerá a manifestação dos traços de identidade dos sambistas, dando força às suas ações e criações. O carnaval carrega em si uma potência latente capaz de exteriorizar as tensões sociais por ser marcadamente um momento de festa que promove a inversão social. Dessa forma, segundo Agier, “as criações do carnaval elaboram retóricas identitárias de um modo quase experimental, suscetíveis de se prolongar no cotidiano comum e de alterar os componentes políticos, ideológicos e identitários da cidade no seu conjunto” (AGIER, 2011: 156). Em outras palavras, é no carnaval que se torna possível a quebra, ou a exposição, de paradigmas aos limites que não são alcançáveis nas relações cotidianas senão através dos conflitos abertamente manifestos, surgindo a possibilidade de questionamento e modificação dessas relações.

Embora as parcelas excluídas da sociedade brasileira possuíssem potencialmente uma capacidade gigantesca de trazer novos paradigmas e quebrar com antigos, eram em muito limitadas na participação coletiva. Isto permite compreender a forma não linear como se deu o processo de construção de sua resistência, sendo atravessadas por negociações, mediações e até conflitos com os outros setores da sociedade, geralmente mais próximos dos poderes decisórios.

Embora já estivesse plantada a semente nas ações em busca de afirmação social positiva, ainda não estavam dadas as condições para que muitas reivindicações dos segmentos negros florescessem. Muitas das reivindicações somente viriam a se condensar na década seguinte. A posição de “se assemelhar aos brancos” e pessoas da elite trazida por Paulo da Portela, ao procurar estimular os agentes do mundo do Samba a se vestir com roupas bem alinhadas e “pés e pescoços ocupados”, embora pudesse parecer parte de um repertório ainda não tão elaborado no processo de formação de consciência dos militantes e agentes culturais das causas negras e populares em sua luta pela construção da cidadania, já trazia por princípio o ideal de igualdade social entre as “raças” e classes para os desfiles das nascentes Escolas de Samba.

Partindo do pressuposto de que as condições de luta organizada por uma cidadania plena não estavam dadas àquela altura, foi possível compreender como os processos de elaboração da memória das parcelas negras e subalternas se realizou a partir da prática, num movimento em que conjuntamente produziu a percepção e o reforço da identidade coletiva desses grupos. A resistência produzida à época não trazia diretamente, portanto, as lutas pela construção de uma cidadania por não terem ainda existido nesses termos essa pauta num horizonte a ser vislumbrado pelas mobilizações populares. Daí o direcionamento das ações pela afirmação no plano cultural e o sucesso relativo rapidamente obtido pelos desfiles das Escolas de Samba a partir do início da década de 1930. O encontro, o convívio e a troca de experiências costumeira

entre pessoas diferentes nos espaços das ruas, praças, esquinas e botequins, entre outras localidades, aquilo que Carvalho (2019) chamou de “porosidade” dos espaços da cidade permitiu a esses grupos a imaginação de um local de convivência harmônica entre todas elas, tal qual a imagem que se constituía de cidade maravilhosa e cosmopolita. Mas para que se nascesse esse horizonte dentro de seus anseios, primeiramente foi necessário seu próprio reconhecimento nesse todo social, estimulando novas necessidades de reconhecimento externo e o surgimento de “áreas leves” (SANSONE, 2004), bem como em tantas outras ações e formas de organização dos grupos negros e subalternos não tratadas nesse artigo, as quais, embora ainda não constituídas em conjunto da forma que viriam a ter, traziam no fundo aspirações que veríamos desembocar nas lutas por justiça, igualdade e consolidação de direitos.

Contudo, veríamos nas décadas subsequentes que algumas características marcadamente negras do Samba ficariam majoritariamente relegadas ao segundo plano. Tanto o Samba quanto o carnaval, expressões indissociáveis da cultura negra, seriam aos poucos transformadas num fator balizado pela ótica mercantil (SANTOS, 1999; TRAMONTE, 2001). No entanto, se tornariam, expressões máximas da cidade do Rio de Janeiro, da ideia de brasilidade e símbolo da nação não apenas por um fenômeno de espoliação e imposição de valores “pelo alto”. Como vimos, as modificações do Samba se dariam num processo que envolveu visões diversas trazidas por grupos divergentes, mas trouxe consensos, os quais permitiram que as manifestações culturais desses segmentos sociais ganhassem aceitação e visibilidade.

E não se nega que o Samba seja uma manifestação eminentemente negra por característica. Ao longo desse processo, a identidade múltipla que se constituiu não perdeu por completo seu caráter de afirmação étnica positiva. Atualmente, há fortes indícios que marcam o constante reavivamento e, também, a retomada desse caráter afirmativo, perceptível nos calendários e festejos tradicionais em que o Samba recebe algum destaque, tais como os próprios desfiles das Escolas de Samba no carnaval, o Dia da consciência negra, em vinte de novembro, ou mais especificamente, de forma marcante no calendário e na imagem da cidade, o dia dois de dezembro, o qual marca o Dia do Samba. Nesta data, salvo diante de algum governante fundamentalista religioso ou períodos de negacionismo explícito da extrema-direita marcadamente racista, o Rio de Janeiro enche-se de apresentações da Estação Central do Brasil ao bairro de Oswaldo Cruz, no famoso “Trem do Samba”, que proporciona no bairro suburbano um grande festival ao ar livre com pessoas das mais diversas localidades, contribuindo para disseminar o imaginário agregador de uma cidade repleta de contradições e tão diversa.

Tal diversidade, atravessada por um lado por uma esfera de mercantilização de sua imagem e, por outro, pelas resistências, disputas e contestações polifônicas que compõem os patrimônios memoriais e as experiências produzidas pelo Samba, no entanto, não se produziu fechada em si mesma. Pelo contrário, para além do estilo musical, amplia seus espaços agregando outras expressões culturais que, embora fundamentais, ao longo do tempo não foram objeto da mesma atenção quando da elaboração da imagem da cidade, tais como o Jongo, ou outras expressões da música, da dança e da religiosidade negra.

Da mesma forma, a tendência à valorização do passado no presente como forma de questionar as bases que historicamente produziram as opressões sobre os segmentos mais baixos, mostra que a resistência da cultura negra e popular não se pautou unicamente pela negação à mudança. O Samba em sua trajetória é um grande exemplo de como as culturas não são estáticas e, não obstante a imposição feita pelo mercado cultural, acentuada nas últimas décadas, boa parte do sucesso conquistado pelo Samba e do prestígio de alguns sambistas se daria por sua predisposição em constantemente reelaborar tais aspectos das culturas. Tendo como intenção sua valorização progressiva, acabaria por cristalizar, por sua vez, o Samba como indissociável da imagem da cidade.

Referências Bibliográficas

- AGIER, Michel. (2011). **Antropologia da Cidade: lugares, situações, movimentos**. São Paulo: Ed. Terceiro Nome.
- BUENO, Alexei. (2015) **Rio Belle Epoque: Álbum de Imagens**, Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi.
- CABRAL, Sérgio. (2011). **As escolas de samba do Rio de Janeiro**. São Paulo: Lazuli Editora: Companhia Editora Nacional.
- CARVALHO, Bruno. (2019). **Cidade porosa: dois séculos de história cultural do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Objetiva.
- CARVALHO, José Murilo de. (2004) **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras.
- FENERICK, José Adriano. (2005) **Nem do morro nem da cidade: as transformações do samba e a indústria cultural (1920-1945)**. São Paulo: Annablume; Fapesp.
- _____. (2009). Noel Rosa, o samba e a invenção da Música Popular Brasileira. **Revista Eletrônica História Em Reflexão**, 1(1). Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/486> acesso 06 julho 2023.
- FERNANDES, Nelson da Nóbrega. (2015). **O Rapto Ideológico da Categoria Subúrbio: Rio de Janeiro 1858 / 1945**. Rio de Janeiro: Apicuri, 1ª Reimpressão.

- FRANCESCHI, Humberto M. (2014). **Samba de sambar do Estácio de 1928 a 1931**. Rio de Janeiro: IMS.
- FREYRE, Gilberto. (2003). **Sobrados e Mucambos: Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento Urbano**. São Paulo: Global.
- FRY, Peter; CARRARA, Sérgio e MARTINS COSTA, Ana Luiza, (1988). "Negros e Brancos no Carnaval da Velha República", In: REIS, João José (org.), **Escravidão e Invenção da Liberdade: Estudo Sobre o Negro no Brasil**, São Paulo: Brasiliense.
- GOMES, Ângela de Castro. (2013) [1996]. **História e historiadores**. Rio de Janeiro: FGV.
- GONÇALVES, Rafael Soares. (2013) **Favelas do Rio de Janeiro: história e direito**. Rio de Janeiro: Pallas/Ed. PUC-Rio.
- GONÇALVES, Renata de Sá. (2007). **Os ranchos pedem passagem: O carnaval no Rio de Janeiro do começo do século XX**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal das Culturas, Coordenaria de Documentação e Informação Cultural, Gerência de Informação.
- GRAMSCI, A. (1982). **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 4ª Ed.
- HANNERZ, Ulf. (2015). **Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana**. Petrópolis: Vozes.
- HOLSTON, James. (1993). **A Cidade Modernista: uma Crítica de Brasília e sua Utopia**, São Paulo: Companhia das Letras.
- LEFEBVRE, Henri. (1991). **O Direito À Cidade. Tradução de Rubens Frias**. São Paulo, Editora Moraes, 1ª Ed.
- LOPES, Nei. (2008). **Partido alto: Samba de bamba**. Rio de Janeiro: Pallas.
- MUSSA, Alberto; SIMAS, Luiz Antonio. **Samba de enredo: história e arte**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira. 2010.
- NETO, Lira. (2017) **Uma História do Samba: Volume I (As Origens)**, São Paulo: Companhia das Letras.
- OLIVEIRA, J. S. de; MACIER, M. H. (2006) A palavra é: favela. In: ZALUAR, A.; ALVITO, M. **Um século de Favela**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 61-114.
- PARK, Robert Ezra. (1967). **A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano. O fenômeno humano**. Trad. De Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Zahar.
- PEREIRA, Maria Lais. (2010). "A Favela e o Subúrbio: Associações e Dissociações na Expansão Suburbana da Favela". In: OLIVEIRA, Márcio Piñon de Oliveira, FERNANDES, Nelson da Nóbrega (Coord.). **150 anos de subúrbio carioca**. 1. ed. Rio de Janeiro: Lamparina; EDUFF, v. 1.

PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. (2020). **A cidade que dança: clubes e bailes negros no Rio de Janeiro (1881-1933)**. Campinas: Ed. Unicamp / Rio de Janeiro: EDUERJ.

SANDRONI, Carlos. (2012) **Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro**. 2ªEd. Rio de Janeiro: Zahar.

SANSONE, Livio. (2003) **Negritude sem Etnicidade: o Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção Cultural Negra no Brasil**. Tradução: Vera Ribeiro. Salvador: EDUFBA; Rio de Janeiro: Pallas.

SEVCENKO, Nicolau. (1993) **A Revolta da Vacina: Mentis Insanas em Corpos Rebeldes**, São Paulo: Scipione.

SILVA, Luiz Antonio Machado da. (2016) [1969] O Significado do Botequim. In: **Fazendo a Cidade: Trabalho, Moradia e Vida Local entre as Camadas Populares Urbanas**. Rio de Janeiro: Mórula, 48-69.

SILVA, Marília Barboza da; MACIEL, Lygia dos Santos. (1979). **Paulo da Portela: traço de União entre Duas Culturas**, Rio de Janeiro: FUNARTE.

TRAMONTE, Cristina. (2001). **O samba conquista passagem: as estratégias e a ação educativa das escolas de samba**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

VIANNA, Hermano. (1995). **O mistério do samba**. Rio de Janeiro: Zahar/UFRJ.

O espectro da monstruosidade como legitimador das políticas de segurança: sobre monstros, animais e a lógica punitiva

Paula Vargens⁷³

Resumo

O presente trabalho busca refletir sobre a questão dos monstros enquanto categoria política, pensando mais diretamente nos monstros enquanto espectro e a relação com a lógica punitiva. A imagem do monstro aparece em diversos discursos relacionados com a questão das prisões, inclusive para legitimar os processos de encarceramento. A partir de um diálogo com Foucault, pensamos a figura do monstro em sua dimensão espectral e a perpetuação desta lógica punitiva. Entendendo o monstro como o misto entre o reino do humano e o reino do animal, pensamos o quanto essa construção atua como elemento legitimador das políticas de segurança. Por fim, aborda a questão do animal, buscando uma abertura para desconstrução da dicotomia entre humanos x animais, desde uma perspectiva ético-política comprometida com os povos racializados, pobres e subalternizados.

Palavras-chave: Segurança Pública; Encarceramento; Monstros; Desconstrução da colonialidade.

Abstract

The present work seeks to reflect on the issue of monsters as a political category, thinking more directly about monsters as a spectrum and the relationship with punitive logic. The image of the monster appears in several discourses related to the issue of prisons, including to legitimize the processes of incarceration. From a dialogue with Foucault, we think about the figure of the monster in its spectral dimension and the perpetuation of this punitive logic. Understanding the monster as the mix between the human kingdom and the animal kingdom, we think about how much this construction acts as a legitimizing element of security policies. Finally, it addresses the issue of the animal, seeking an opening to deconstruct the dichotomy between humans x animals, from an ethical-political perspective committed to racialized, poor and subalternized peoples.

Keywords: Public Security; Imprisonment; Monsters; Deconstruction of coloniality.

Introdução

“Nem eletricidade, nem comida, nem água, nem gás. Tudo bloqueado. Estamos lutando contra animais humanos e agindo de acordo”
(Yoav Gallant, ministro da defesa de Israel, ao anunciar cerco total a Gaza)⁷⁴

A epígrafe que abre esse texto é muito simbólica de tudo que esse texto se propõe a refletir. A fala do ministro de defesa de Israel, apesar de algumas reações contrárias e críticas, não foi motivo de surpresa para grande parte das pessoas, nem causou uma indignação maior. Parece que, de algum modo, há uma certa concordância que existem os humanos e aqueles que

⁷³ Pedagoga. Mestre em Educação (FFP-UERJ). Doutora em filosofia (UERJ). e-mail: paulavargens@gmail.com

⁷⁴ Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/10/10/putin-conflito-entre-israel-e-palestina-e-claro-exemplo-de-fracasso-da-politica-dos-eua-no-orientes-medio> Acesso 10 de outubro de 2023.

não são exatamente humanos, são animais-humanos, a quem se pode deixar sem luz, sem comida, sem água, e deliberadamente matar. A aniquilação dessas vidas seria, assim, algo visto como bom e necessário à segurança, à paz, à democracia.

A associação que é feita com o reino dos animais para subalternizar o outro não é nova, nem rara. Ao contrário, nos parece até constitutiva do que entendemos por humano dentro da modernidade ocidental, uma vez que o humano estaria localizado entre os animais e os deuses, dotado de uma série de particularidades, como a moral, a racionalidade e a técnica. Dentro dessa compreensão, ainda compondo o reino do humano, na sua fronteira com o reino animal, estariam os monstros. O monstro seria justamente este misto, este que é o encontro entre os dois reinos, que é humano e animal. Segundo Foucault:

O monstro, da Idade Média ao século XVIII (...) é essencialmente o misto. É o misto de dois reinos, o reino animal e o reino humano: o homem com cabeça de boi, o homem com pés de ave – monstros. (...) É a mistura de duas espécies (...) É o misto de dois indivíduos (...) É o misto de dois sexos (...) É um misto de vida e de morte (...) Enfim, é um misto de formas (...) Transgressão, por conseguinte, dos limites naturais, transgressão das classificações, transgressão do quadro, transgressão da lei como quadro: é disso que se trata a monstruosidade. (FOUCAULT, 2010, p. 54)

A imagem do monstro parece espectralizar essa ideia do animal-humano a que se refere o ministro de Israel. Nesta perspectiva, o espectro da monstruosidade assombra toda lógica punitiva que vê na exclusão, no controle e no extermínio as soluções principais para se garantir a ordem e a segurança prometidas.

Nesse sentido, pensamos se o monstro em uma dimensão espectral não acaba por favorecer um processo de desumanização daqueles que são privados de liberdade, seja em presídios ou em campos, e sobre os quais a prática de genocídios e das mais diversas formas de violências são naturalizadas nos dias de hoje.

A chegada dos monstros no cotidiano e a gestão do medo

Por muito tempo os monstros ocuparam um lugar distante, habitantes de terras longínquas, guardadores do paraíso e do inferno. Muitas vezes, suas histórias carregavam lições de moral e ensinamentos. Com o advento da modernidade, cada vez mais os monstros passaram a habitar o cotidiano. Começa então a se falar dos nascimentos monstruosos, responsabilizando a mulher⁷⁵ pela geração daquele que escapa à humanidade, bem como a associar a figura do

⁷⁵ Segundo Gil (2006) a mulher passa a ser identificada como a geradora de monstros, sendo este nascimento culpa de seus desejos e pecados, de caminhos que a afastavam da “pureza”: “Toda uma tradição que vai até o século XVIII associa o nascimento dos monstros à “prodridão” matricial. Existe uma relação muito directa entre os nascimentos monstruosos, a “devassidão” do desejo feminino e esse primeiro alimento visceral do embrião humano, relação que pode ser resumida da seguinte maneira: a devassidão é uma das causas da existência dos monstros, acrescentando uma carga metafórica, como “sujidade moral”, à “sujidade matricial” que alimenta o embrião. E isso provoca o nascimento do monstro” (GIL, 2006, p. 85).

monstro com as pessoas intersexo, o gêmeo siamês, a pessoas com deficiências físicas ou mentais etc. Tem um deslocamento dessa figura rara e distante, para um lugar mais próximo e ao mesmo tempo cada vez mais comum.

Foucault argumenta que a passagem para a modernidade exigiu novas tecnologias punitivas, deslocando a punição para um lugar que afirmasse a soberania do Estado. A mudança para uma organização a partir de tecnologias positivas de poder demanda toda uma construção de saberes específicos que vão forjar o “normal” (e conseqüentemente o patológico). Será então a partir da ideia do que é a normalidade do humano que se definirá o que fazer com todos aqueles que ultrapassam essa fronteira. A figura do monstro vem como esse que escapa aos discursos e normatizações prescritas nos saberes médicos ou jurídicos,

pois o que define o monstro é o fato que ele constitui, em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza. Ele é, num registro duplo, infração às leis em sua existência mesma. (...) Ele é o limite, o ponto de inflexão da lei e é, ao mesmo tempo, a exceção que só se encontra em casos extremos, precisamente. Digamos que o monstro é o que combina o impossível com o proibido (FOUCAULT, 2010, p. 47).

O monstro é assim uma ameaça, uma figura que desestabiliza a ordem, representa um risco constante. Fica em uma fronteira entre o humano e o animal, sendo justamente esse encontro, de forma que remete a essa dimensão animal, como o que foge da razão, da moral, da civilidade. Nessa transposição da figura distante e rara para uma personagem do cotidiano, a ideia mítica desse encontro que se daria no corpo (o homem com cabeça de águia, o corpo de homem com cauda de peixe etc.), passa a ter elementos menos físicos, mas seguem assombrados por essa construção que compreende o monstro nesse lugar de ameaça. Desta forma, entendemos que o monstro espectra a figura do anormal, alimentando as apostas políticas que vem no sentido de controle e punição desses que serão reduzidos à figura do monstro.

A figura do anormal será balizadora dessa chegada do monstro no cotidiano e essa banalização da monstruosidade. A primeira personagem abordada por Foucault é a do monstro humano. Ele é a infração, é o modelo de todas as pequenas irregularidades possíveis. 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” (FOUCAULT, 2010, p. 47). Ele está fora da lei. Ele é o excesso, a forma brutal, viola a lei da natureza, é a contranatureza. 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” (FOUCAULT, 2010, p. 49).

Essa primeira figura, que associa o anormal ao monstro humano, anuncia que o anormal deve ser eliminado, que a lei não é capaz de responder, sendo necessária a intervenção de outras áreas para cuidar, conter, controlar o risco iminente das pequenas irregularidades.

A segunda personagem se refere à figura do “indivíduo a ser corrigido”, que reduz ainda mais o contexto de referência do anormal. A figura do indivíduo a ser corrigido aproxima ainda mais esse anormal do cotidiano, ele tem como contexto de referência a família, não apenas da mulher que gera o ser monstruoso, como observado por Gil, mas, segundo Foucault, inclui o exercício do poder interno da família, ou a gestão de sua economia.

De um lado é uma espécie de evidência familiar, cotidiana, que faz que possamos reconhecê-lo imediatamente, mas reconhecê-lo sem que tenhamos provas a dar, a tal ponto ele é familiar. Por conseguinte, na medida em que não há provas a dar, nunca se poderá fazer efetivamente a demonstração de que o indivíduo é um incorrigível. Ele está no exato limite da indizibilidade. (FOUCAULT, 2010, p. 49)

O indivíduo a ser corrigido é, portanto, um incorrigível. Ele demanda uma atuação específica, uma gestão da família, intervenções das instituições, que, no entanto, não foram capazes de corrigi-lo. Estabelece-se um jogo entre a incorrigibilidade e a corrigibilidade, em que os processos de institucionalização passam a ser vistos como necessários para a sua corrigibilidade, ao mesmo tempo, em um jogo que remete ora para o indivíduo, ora para a instituição, ele é um incorrigível, que, nesse ciclo, deve ser cada vez mais punido, exigindo intervenções cada vez mais específicas.

O eixo da corrigibilidade incorrigível vai servir de suporte a todas as instituições específicas para anormais que vão se desenvolver no século XIX. O monstro empalidecido e banalizado, o anormal do século XIX também é um incorrigível, um incorrigível que vai ser posto no centro de uma aparelhagem de correção. Eis o ancestral do anormal do século XIX. (FOUCAULT, 2010, p. 50)

Há uma exigência crescente de controle dessas pessoas, o que acarreta em apostas políticas em processos de institucionalização em especial, nos últimos anos, de encarceramento desses corpos negros, pobres e periféricos. Dentro de uma racionalidade colonial, construção do indivíduo a ser corrigido, do anormal, e de todos os corpos que serão reduzidos à figura do monstro, será atravessada por toda hierarquização e racialização dos povos e suas culturas, corroborada, no outro lado da mesma moeda, pela ideia de uma verdade única, neutra e universal que define a cultura eurocêntrica como parâmetro de moral e civilidade.

Desta forma, o aprofundamento da classificação racial dos povos, com a sua atualização na construção desses grupos espectralizados pela figura do monstro, em um processo profundo de desumanização, vem como elemento fundamental para a consolidação desse

deslocamento que alimenta toda uma reorganização do Estado *em nome da segurança*, em nome da defesa nacional. Achille Mbembe (2022) argumenta que:

Uma das maiores contradições da ordem liberal sempre foi a tensão entre liberdade e segurança. Essa questão parece ter sido decidida. A segurança agora supera a liberdade. Uma sociedade de segurança não é necessariamente uma sociedade de liberdade. Uma sociedade de segurança é uma sociedade dominada pela necessidade irreprimível de adesão a um conjunto de certezas. Ela teme o tipo de questionamento que se abre para o desconhecido e para o risco que, em contrapartida, precisa ser contido. (MBEMBE, 2022, p. 83)

Tal construção favorece toda uma gestão do medo e da insegurança que orientam políticas públicas, em especial políticas de segurança, ou pautadas pela narrativa da segurança. Wang (2022) compreende que “A incerteza é, ao mesmo tempo, um problema de informação e um problema existencial que molda a forma como habitamos o mundo. (...) Quanto menos “no controle” nos sentimos, mais desejamos a ordem” (p. 218). A exploração da imagem do monstro que, como normalizador do humano ao ser banalizada demanda a construção de “novos monstros” que ajudem a estabilizar o humano, acaba por contribuir para essa desestabilização que legitima a prática de violências em nome da promessa de segurança. A figura do monstro moral banalizado, que é uma ameaça constante no cotidiano, que pode aparecer a qualquer momento, tem o condão de despolitizar os debates e alimentar narrativas que naturalizam o encarceramento e as violências cometidas contra as pessoas negras, pobres e periféricas.

“perigo moral”, “perigo de o ser” e a necessidade de contenção

A questão da moral assume uma importância muito grande nessa construção do indivíduo a ser corrigido que deve ser controlado pelo Estado, inclusive por operar em uma dimensão que ultrapassa o próprio indivíduo, ou que não se reduz a uma biografia específica. A ausência de moral é algo remetido a todo um grupo, a todos aqueles que fogem e se distanciam da moral eurocêntrica.

Operando dentro da mesma base epistemológica, esse entendimento de uma moral distorcida, ou mesmo ausente, remete a toda uma dimensão do reino animal e, conseqüentemente, de distanciamento do que se entende como humano, dentro de uma construção dicotômica de *humanos x animais*. O indivíduo a ser corrigido é aquele que não tem moral, que não tem ética, sujo, que não respeita as leis, a ordem, a civilidade, é o monstro moral. É, assim, remetido ao reino do animal e deslocado para esse lugar espectralizado pela figura do monstro, na fronteira entre o humano e o animal; esse lugar que impossibilita o reconhecimento desses indivíduos como igualmente humanos. Visto como uma ameaça, a resposta dada é no sentido de controle e contenção. O monstro vem como um espectro do anormal. O anormal

acaba por ser esse monstro banalizado, esse misto entre o humano e o animal, que deve ser contido, controlado, afastado.

O animal-humano é em si a ameaça à ordem, uma ameaça em potencial, que escapa às normativas e às leis do Estado. A fala do ministro de Israel é nesse sentido muito simbólica, pois assume essa associação feita com o reino animal quando se pretende diminuir o outro e justificar a imposição de toda sorte de violências.

Ainda dentro desse campo e no jogo de hierarquizações, serão eleitos alguns elementos que ao longo da tradição moderna são tidos como dentro do espectro da animalidade, alimentando esse jogo de remetimentos. Desta forma, a leitura realizada tende a desconsiderar fatores sociais, históricos, processos de dominação e toda colonialidade, e compreende questões como a ausência de trabalho, de uma residência fixa, de religiosidades não cristãs, serão remetidas a esse lugar espectralizado pela figura do monstro a ser contido.

No jogo que fica com o mundo animal diversos outros elementos vão sendo somados sempre no sentido de alimentar uma ideia de risco, de medo que promove uma narrativa da necessidade de contenção e mesmo de eliminação desses corpos. Ainda dentro de todo o debate da moral, a questão da sexualidade vem muito forte. O monstro moral é o que não é capaz de controlar seus desejos, sua sexualidade, alimentando mitos como o negro-bestial-estuprador⁷⁶.

Sendo impossível separar a questão racial da construção do anormal e dos corpos que serão politicamente monstrificados, o monstro moral a ser contido será, assim, aquele que se encontra em situação de rua, o vadio, a prostituta, o bandido..., enfim os corpos racializados, pobres e subalternizados dentro da colonialidade. De forma tal que o espectro do monstro acaba por assombrar o tempo todo a esses grupos que compõem o não-eu do homem-branco-cristão-proprietário-europeu, todos os que não se encontram abraçados pela ideia do “nós, os humanos”.

Dentro desse debate, parece ser interessante trazer aqui dois trechos de legislações brasileiras sobre o atendimento a crianças e adolescentes, então, os “menores”⁷⁷, diante da concretude que a letra da lei apresenta sobre o tema. O primeiro é o Código de Menores Mello

⁷⁶ Segundo Dorlin (2020), a construção do mito do estuprador negro foi a “principal causa da impunidade dos assassinatos e linchamentos de afro-americanos desde o fim do século XIX até a metade do século XX” (p. 190)

⁷⁷ O termo *menor* foi utilizado até a promulgação do ECA (Lei 8069/90) para se referir a crianças e adolescentes órfãs, em vulnerabilidade, autoras de ato infracional e em condição de pobreza, sempre muito associadas a questão racial, em oposição a crianças e adolescentes utilizados para pessoas brancas das classes médias e elites. A legislação voltada a cada um desses grupos era distinta (Código de Menores e Código Civil, respectivamente), com um enfoque significativo nos processos de institucionalização da infância pobre, os *menores*. Até hoje é comumente utilizado de forma pejorativa para se referir a crianças e adolescentes pobres. Sobre a construção do conceito de *menor* ver: VARGENS, Paula. *Menor*. In: ABDALA, J. VELOSO, B, e VARGENS, P. (org.) **Dicionário do Sistema Socioeducativo do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: NOVO DEGASE, 2016.

Mattos, de 1917, a primeira legislação nacional a tratar especificamente “do menor abandonado ou delinquente, que tiver menos de 18 anos”, que diz:

Art. 69. O menor indigitado autor ou cúmplice de facto qualificado crime ou Contravenção, que contar mais de 14 annos e menos de 18, será submettido a processo especial, tomando, ao mesmo tempo, a autoridade competente as precisas informações, **a respeito do estado physico, mental e moral delle, e da situação social, moral e economica dos paes, tutor ou pessoa incumbida de sua guarda.**

§ 3º Si o menor fôr abandonado, pervertido, **ou estiver em perigo de o ser**, a autoridade o internará em uma escola de reforma, por todo o tempo necessario a sua educação, que poderá ser de tres annos, no minimo e de sete annos, no máximo

A lei traz aqui o conceito do “perigo de o ser”, ou seja, na legislação de 1917 há a previsão legal de se colocar alguém em uma “escola de reforma” ou “escola de preservação” se o “estiver em **perigo de o ser**”, ou seja, tendo ele cometido ou não algum crime ou contravenção, tendo até 18 anos de idade, ele poderia ser encaminhado para uma instituição por haver o entendimento que ele poderia, ou ainda, que estaria no caminho de vir a cometer um ato, a ter um desvio moral, conforme a sua situação social, moral e econômica, além do estado físico, mental e moral. A questão moral aqui fica muito explícita e reforça essa personagem mencionada por Foucault do monstro moral.

O Código de Menores, de 1979, retira a ideia do “perigo de o ser”, mas insiste na questão moral entendendo que o “perigo moral” é uma condição para incluir o menor em situação irregular e colocá-lo sob a tutela do Estado. Diz explicitamente:

Art. 2º Para os efeitos deste Código, considera-se em situação irregular o menor:

III - **em perigo moral**, devido a:

- a) encontrar-se, de modo habitual, em ambiente **contrário aos bons costumes**;
- b) exploração em atividade **contrária aos bons costumes**;

Se o “risco de o ser” sai de cena, aparece a ideia dos “bons costumes”, que seriam o que se não essa associação de uma determinada cultura ao que é o humano, e o deslocamento de todas as outras, em suas diferentes hierarquizações, ao reino do animal, ao reino do selvagem que ameaça a família, a moça bela, recatada e do lar?

O “perigo de o ser” amplia a categoria do monstro: não é mais apenas aquele que cometeu o ato, que foi cúmplice, ou mesmo apenas indiciado, ultrapassa inclusive o “menor”, que seria punido se fosse abandonado, pervertido ou estivesse em “perigo de o ser”, e atinge a família. Todos são potencialmente violentos, bandidos, em desvio moral. Não são humanos o suficiente para formarem “bons cidadãos”. São monstros, desafiam a organização do Estado, da família, desafiam a manutenção da ordem e da boa moral.

É interessante trazer aqui, de forma complementar, o argumento apresentado por DiLulio (1995) quando constrói sua tese sobre o jovem superpredador⁷⁸, que servirá de base de uma política de segurança no contexto estadunidense que prevê a prisão perpétua de jovens acusados de cometerem homicídio qualificado. Segundo Wang:

O cerne de seu argumento baseava-se, essencialmente, num *boom* demográfico que se aproximava, especialmente entre os jovens negros do sexo masculino. Ele concluiu que, como haveria muito mais meninos em dez anos, o número de crimes violentos cometidos por jovens dispararia. (WANG, 2022, p. 186).

A formação do jovem superpredador, segundo o autor, teria como um dos condicionantes para sua inserção em uma dinâmica de ilicitude, a *pobreza moral* na qual estes jovens vivem:

A resposta centra-se em uma teoria conservadora das causas profundas do crime, que é fortemente apoiada por toda a melhor ciência, bem como pelo senso comum do assunto. Chamem-lhe teoria da pobreza moral. (...) Mas alguns americanos crescem na pobreza moral. A pobreza moral é a pobreza de estar sem adultos amorosos, capazes, responsáveis que ensinam o certo do errado. É a pobreza de estar sem pais e outras autoridades que te habitua a sentir alegria nos outros, dor nos outros, felicidade quando se faz o certo, remorso quando se faz o errado. É a pobreza de crescer na virtual ausência de pessoas que ensinam moralidade pelo seu próprio exemplo cotidiano e que insistem em seguir o exemplo. (DILULIO, 1995, não paginado. Tradução nossa.)⁷⁹

O próprio termo *superpredador* já distancia esses jovens a que ele se refere de um padrão de humanidade. A tese desenvolvida por DiLulio, que se desenvolve a partir de uma suposição e não com base em dados reais vem no mesmo sentido do “perigo de o ser” presente na legislação brasileira do começo do século XX. Ambas, inclusive, voltam-se para crianças e adolescentes, ou seja, para um grupo social ainda em formação e fora do mercado de trabalho.

⁷⁸ A construção proposta por DiLulio em “The coming of the super-predators” (disponível em: <https://www.washingtonexaminer.com/magazine/1558817/the-coming-of-the-super-predators/> acesso em 18 de janeiro de 2024) argumentava que haveria um aumento demográfico da população jovem que significaria um aumento exponencial dos assassinatos, estupros e assaltos. A construção do jovem superpredador, que se baseia no argumento da pobreza moral, se faz a partir de parâmetros absolutamente racistas e, apesar de se dar sobre um cenário hipotético, de uma crise potencial, e não real, assume grande importância da elaboração das políticas públicas de segurança voltadas para a juventude no contexto dos EUA. Uma das consequências dessa linha argumentativa foi a elaboração da JLWOP (Juvenile Life Without Parole), que é a prisão perpétua de jovens sem direito à liberdade condicional, de forma mandatória, em casos de homicídio qualificado. A constitucionalidade da obrigatoriedade da JLWOP foi questionada na Suprema Corte Norte Americana e, apesar de declarada inconstitucional, ainda não foi abolida em todos os estados estadunidenses. Ainda é presente a realidade de jovens, que na nossa realidade se aproximaria mais do que entendemos como adolescentes em termos legais, em cumprimento de penas de prisão perpétua, ou, a partir da revisão das penas determinada pela Suprema Corte, com penas de mais de 40 anos até a possibilidade de uma condicional. O próprio autor do conceito, John DiLulio, assinou o Amicus Curiae pedindo o fim da JLWOP.

⁷⁹ No original: “The answer centers on a conservative theory of the root causes of crime, one that is strongly supported by all of the best science as well as the common sense of the subject. Call it the theory of moral poverty. (...) But some Americans grow up in moral poverty. Moral poverty is the poverty of being without loving, capable, responsible adults who teach you right from wrong. It is the poverty of being without parents and other authorities who habituate you to feel joy at others joy, pain at others’ pain, happiness when you do right, remorse when you do wrong. It is the poverty of growing up in the virtual absence of people who teach morality by their own everyday example and who insist that you follow suit”.

O fato de aparecer na legislação voltada às crianças e adolescentes, essa preocupação explícita de manter sob o controle do Estado a formação em nome de uma “boa moral” se faz simbólica. Tanto a legislação nacional do início do século XX, quanto a teoria proposta no contexto estadunidense na década de 1990, que servirá como base de diversas políticas públicas voltadas à juventude, argumentam de forma explícita que a questão moral das famílias é justificativa para a retirada das crianças e adolescentes de seu convívio, inserindo-as em contextos de controle e disciplina.

A ideia do “perigo de o ser” atravessa toda a construção de DiLulio, que de fato trata de uma argumentação hipotética sobre os riscos do crescimento demográfico de jovens negros e periféricos. Também nesta construção, há a ideia de uma ausência de moral que atinge todo um grupo e o remetimento à figura do monstro moral, a quem não cabe outra solução possível que não a institucionalização, a contenção e o controle, diante da incorrigibilidade desse indivíduo a ser corrigido.

Dentro dessa linha argumentativa, há uma ideia de uma destinação destas pessoas à prática da criminalidade, remetendo novamente a essa ideia do monstro como o misto o humano e o animal. Ou, entre a racionalidade constitutiva do que seria o humano e a irracionalidade animal, que o impediria de aprender a obediência às leis e aos bons costumes, se apresentando como uma constante ameaça. Entendemos, assim, que nesse sentido o espectro da monstrosidade segue aparecendo e definindo políticas, em uma constante de perpetuação da colonialidade com sua imposição de uma verdade única, das suas leis e da sua moral, como se estas fosse neutras, únicas e universais, bem como no processo de hierarquização dos povos e seus modos de ser e estar no mundo.

A construção do *humano menos que humano* e a questão animal

As reflexões apresentadas por Judith Butler, em seu livro *Quadros de Guerra* (2017), acrescentam a esse debate uma questão que parece ser o anúncio de uma intensificação desse movimento que foi construído ao longo da modernidade. A filósofa argumenta que algumas vidas não serão sequer reconhecidas como vidas. A condição de ser reconhecido, contudo, não é individual e existe toda uma construção política para dizer quais grupos serão reconhecíveis como pessoas. Consequentemente, algumas vidas serão passíveis de serem lesadas e violentadas, serão vistas como “perdíveis”, “destrutíveis”:

A condição compartilhada de precariedade conduz não ao reconhecimento recíproco, mas sim a uma exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, que são consideradas “destrutíveis” e “não passíveis de luto”. Essas populações são “perdíveis”, ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas; são consideradas como

ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias. Consequentemente, quando essas vidas são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos “vivos” (BUTLER, 2017, p. 53).

Entendemos que o pensamento de Butler dialoga com essa perspectiva de uma compreensão que define o “humano” e aqueles que serão *menos que humanos*, serão animais-humanos, monstros humanos. Somente aqueles reconhecíveis como humanos poderão ter o direito a suas vidas, a terem as suas vidas reconhecidas como vidas. Por oposição todos os que se encontram fora desse âmbito de representabilidade, não tem suas vidas reconhecidas *como uma vida*. A depender do enquadramento, algumas vidas jamais serão reconhecidas como uma vida, como uma pessoa que tem sentimentos, desejos, afetos, sonhos, em um processo de deslocamento destas vidas do campo do humano. Segundo Butler:

Decidimos que determinada noção particular de “pessoa” determinará o escopo e o significado da condição de ser reconhecido. Por conseguinte, estabelecemos um ideal normativo como condição preexistente de nossa análise; de fato já “reconhecemos” tudo o que precisamos saber sobre o reconhecimento. (...) Trata-se (...) de saber como essas normas operam para tornar certos sujeitos pessoas “reconhecíveis” e tornar outros decididamente mais difíceis de reconhecer. (BUTLER, 2017, p. 20).

A impossibilidade de reconhecimento de determinados grupos como pessoas com vida tem uma relação direta com uma lógica de segurança que cada vez mais tem assumido uma centralidade na organização da vida social. A construção que determinadas vidas são descartáveis, destrutíveis, ao mesmo tempo que são ameaças e constituem um risco iminente à ordem social e mesmo a própria humanidade, parece favorecer a aceitação e naturalização da primazia de políticas de encarceramento, controle e vigilância, bem como das violências que marcam tais políticas. É dentro deste contexto de análise que a filósofa interpreta a divulgação das imagens de tortura ocorridas no Campo de detenção de Guantánamo e na prisão de Abu-Grahib, quando os prisioneiros foram retratados como:

indivíduos abjetos e sem rosto, comparados a animais enjaulados e contidos. De fato, a linguagem usada pelo secretário Rumsfeld em conferência de imprensa parece corroborar a visão de que os detidos não são como outros humanos que adentraram a guerra, e que, no que lhes diz respeito, não são “puníveis” pela lei, mas mercedores de encarceramento forçado e imediato. (...) Ele insinuou que a contenção é a única coisa que os impede de matar, que eles são seres cuja propensão é, de fato, matar: é o que fariam naturalmente. (...) Eles são menos do que humanos, e ainda assim – de alguma maneira – assumem uma forma humana. Eles representam, por assim dizer, um equívoco do humano, ideia que forma a base para parte do ceticismo sobre a aplicação de direitos e proteções legais. (BUTLER, 2023, p. 98 - 99)

Retomamos, assim, essa ideia do “perigo de o ser”, que é permanentemente espectralizada pela figura do monstro, por essa figura que é o misto, o que escapa, o que a lei não é capaz de responder. Além disso, temos novamente o jogo com o mundo animal, como o mundo que foge

da racionalidade, que foge ao campo do diálogo, retirando inclusive as demandas políticas de suas ações: tudo fica reduzido a esse misto entre o humano e o animal, em que impera a irracionalidade, de forma que desqualifica a luta e os movimentos contra-coloniais envolvidos.

Judith Butler pontua que:

Há uma redução desses seres humanos ao estatuto do animal, como animal sendo visto como fora de controle, necessitando de uma restrição total. É importante lembrar que a bestialização do humano tem pouco a ver com animais reais, já que o humano é definido contra a figura do animal. (BUTLER, 2023, p. 103)

A construção que se faz reforça a binariedade entre humanos e animais, colocando o humano como o detentor do *logos* e em uma condição de superioridade em relação ao animal, visto como ameaça. Neste sentido, podemos entender que a desconstrução da primazia do encarceramento e de toda essa lógica punitiva que não reconhece no outro um igual, passa por uma desconstrução da própria ideia do humano e do animal, o que nos parece contribuir para um outro olhar sobre o espectro da monstruosidade. Pensamos que essa descentralização do humano pode abrir para outras possibilidades de relações éticas, que desloquem a naturalização do extermínio de todos os “outros”. Poder trazer o rosto do outro, dar nome, de forma que seja possível se afetar, sair do campo da indiferença e deslocando os lugares que se pretendem fixos entre quem seria o humano e quem seria esse monstro que não é reconhecido como humano, que não tem rosto nem nome.

Ao descentrarmos o debate sobre o humano, deslocando a primazia do *logos*, podemos olhar o espectro da monstruosidade que nos obsidia e, apostamos, revisitamos uma política de segurança que insiste na prisão, morte e extermínio de todos os povos racializados, dos pobres e subalternizados. No deslocamento proposto do que seria esse “humano” há pistas que nos ajudam a pensar a questão da construção do que entendemos como o monstro e o quanto uma outra relação com “o animal” abre para outras relações éticas para a compreensão do humano, do monstro e as dinâmicas de encarceramento. Segundo Derrida,

A “questão-da-animalidade” não é uma questão entre outras, naturalmente. Se a considero decisiva, como dizem, já há tanto tempo, em si mesma e por seu valor estratégico, é que, difícil e enigmática em si mesma, ela representa também o limite sobre o qual se apagam e determinam todas as outras grandes questões, e todos os conceitos destinados a cingir o “próprio do homem”, a essência e o futuro da humanidade, a ética, a política, o direito, os “direitos do homem”, o “crime contra a humanidade”, o “genocídio” etc (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 81)

Desta forma, Derrida aponta para essa implicação entre o humano e o animal em uma dimensão ético-política. Seguindo o argumento do filósofo franco-argelino, a dicotomia colocada, que busca reduzir as diferenças a um outro distante e com o qual não é possível uma identificação, atravessa políticas e marca um modo de existência. Para Derrida, a questão do animal se faz estruturante dessa lógica.

Já na identificação como “o animal” há uma violência que se dá na redução de todos os não-humanos a uma identidade única, como se não houvesse diferenças. Nega-se, assim, inclusive as formas de organização simbólica que se assemelham ao que seria o “próprio do humano”. A fronteira que separaria o humano “do animal” fica mitigada. O abrandamento desta fronteira provoca uma mudança no próprio conceito do humano. Ou, resta abalado aquilo que tradicionalmente se entende como o “próprio do humano”, forjado à imagem e semelhança de Deus, e que tem no *logos* a prova de sua superioridade.

Se eu sigo esta sequência, aí então me transporto dos “fins do homem”, portanto dos confins do homem, à “passagem das fronteiras” entre o homem e o animal. Ao passar as fronteiras ou os fins do homem, chego ao animal: ao animal em si, ao animal em mim e ao animal em falta de si-mesmo, a esse homem de que Nietzsche dizia (...) ser um animal ainda indeterminado, um animal em falta de si-mesmo. (DERRIDA, 2002, p. 14)

A questão da fronteira novamente aparece *como se* fosse possível estabelecer com rigor o que seria, de um lado, o “próprio do humano” e, de outro, “o animal”. O pensamento do filósofo franco-argelino vai no sentido de mostrar o quanto esse *como se* é uma construção fantasiosa, em que não se concretiza na prática. Derrida provoca assim um movimento de “abertura para se pensar o limite e a diferença no que diz respeito à humanidade do homem” (NEGRIS, 2014, p. 168).

Desta forma, podemos entender que a filosofia tradicionalmente pensa a partir de uma base que lida com o *conceito* de humano *como se* fosse o próprio humano. Rafael Haddock-Lobo observa como a questão do *como se* é estruturante do pensamento ocidental. Trabalha com a partir de uma proposição de que há uma verdade fixa e, o que muitas vezes acontece, é uma disputa sobre essa verdade.

Assim, no “nascimento” mesmo do sujeito moral, da responsabilidade condicional e dos direitos está ficcionalidade: *no coração da racionalidade, portanto, encontra-se o “como se”*. (...) O *como se* é a base de todo discurso, de todo texto, seja ele qual for, ao se escrever, sempre se está escrevendo “como se” isso fosse a verdade... (HADDOCK-LOBO, 2011, p. 171)

Ao tratar da questão do animal, desse animal que sigo, que chega, que se é, Derrida provoca um alargamento dessa fronteira. Aponta para a fragilidade do conceito de humano construído a partir de construção que toma o *como se* como verdade. No mesmo movimento, amplia o que poderia ser o “próprio do humano” e, como argumenta Negris (2014):

Com esse movimento, o que notamos é que Derrida retira do lugar hierarquicamente superior do *logos* como único próprio do homem para, em seguida, equipará-lo a diversas outras configurações que estariam habilitadas a formar não uma propriedade, mas, sim, os “próprios” do homem. (NEGRIS, 2014, p. 169)

A construção do animal é dada como aquele que não tem *logos*, e como nos ensina Derrida, “o logocentrismo é antes de mais nada uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de *logos*, privado do *poder-ter o logos*” (DERRIDA, 2002, p. 54).

Essa construção serve muito bem a projetos de poder que a partir da gestão do medo e das inseguranças mantem uma ordem social excludente e violenta. A imagem do animal como aquele privado de *poder-ter o logos* segue espectrando as políticas de segurança e alimenta uma narrativa da necessidade de contenção indefinida, da ameaça sem fim e sem contorno, justificando ações *em nome da segurança*.

Para fechar: a desconstrução da colonialidade e a responsabilidade ético-política

A partir de tais considerações, resta a urgência de um movimento de desconstrução dessa ideia de humano forjada na moderno-colonialidade. Constituída desde uma base epistemológica que se estrutura na ideia de uma verdade única, neutra e universal, que se organiza em uma hierarquização das raças, dos povos, dos saberes e a partir da ideia de um tempo único e linear, que vai da barbárie e selvageria ao progresso e civilização. A compreensão do que é o humano tende, nessa perspectiva, a reproduzir tais padrões de dominação, estabelecendo sistematicamente os povos racializados, subalternizados, periféricos, os negros, as mulheres, os indígenas, os muçulmanos, sempre nesse lugar inferiorizado, associado ao monstro, ao não-humano, ao que está apto a sofrer as mais diversas formas de violência e de privações de liberdade.

Derrida nos convida a desconstruir essa metafísica ocidental que se estrutura a partir de pares binários opositivos, no qual sempre um exerce um lugar de domínio sobre o outro. No entanto, não se trata apenas de uma inversão das polaridades, ou aqui de inverter os lugares entre o humano e o monstro, redefinindo quem seria o humano, mas de realizar um deslocamento neste processo. Esse processo de desconstrução, contudo, não pode ser dissociado de uma responsabilidade ético-política com todos os monstrificados; de uma resposta ético-política que desconstrua essa colonialidade no caminho da construção de uma sociedade mais justa.

A construção desse humano que não é humano, desse outro que pode ser submetido a torturas, a uma lógica punitiva que o coloca em condições degradantes é constituinte da própria colonialidade. A própria lógica dicotômica entre o humano e o monstro, o humano e o inumano, coloca como ameaça todo um grupo social de forma que a lógica punitiva – e aqui a punição não apenas pela prática de um ato ilícito, mas pela sua existência em si, vista como ameaça à ordem e ao tal “humano” – resta estendida a todos.

A provocação que fica, então, é justamente nesse sentido de se repensar quem é esse monstro, deslocando o olhar do humano, do “nós, os humanos” e podendo trazer para a cena o monstro, poder deixar chegar a monstruosidade e a animalidade, poder tensionar e ampliar essas categorias, entendendo, inclusive, da inexistência desse humano, puro e bom. Resta a urgência da desconstrução dessa oposição que vem alimentando diversas políticas de segurança e a impetração das mais abjetas formas de violência com suas diversas formas de privação de liberdade, controle e vigilância das pessoas racializadas, pobres e subalternizadas.

Referências bibliográficas

BRASIL. **Decreto nº 17.943 – A de 12 de outubro de 1927**. Consolida as leis de assistência e proteção a menores. Revogado pela lei 6.697 de 1979. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D17943Aimpresao.htm Acesso 12 de maio de 2023.

BRASIL. **Lei 6.697 de 10 de outubro de 1979**. Institui o Código de Menores. Revogado pela lei 8.096 de 1990. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1970-1979/L6697impresao.htm Acesso 12 de maio de 2023.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2017.

BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DILULIO, John. **The coming of the super-predators**. Washington Examiner, 1995. Disponível em: <https://www.washingtonexaminer.com/magazine/1558817/the-coming-of-the-super-predators/>. Acesso 18 de janeiro de 2024.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GIL, José. *Monstros*. Portugal: Ed. Relógio D’água, 2006

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Nau, 2011.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. São Paulo: n-1 edições, 2022.

NEGRIS, Adriano. Pode o animal falar? **Revista de Filosofia SEAF. Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas**. Coedição UAPÊ. Ano 12, nº 12, 2014.

WANG, Jackie. **Capitalismo Carcerário**. São Paulo: Igará Kniga, 2022.

A origem do vadio ou a vadiocracia

Marcelo José Derzi Moraes⁸⁰

Resumo

Esse texto vai abordar o tema do vadio, da vadiagem e da vadiocracia. Pensando a partir da desconstrução da colonialidade, esse texto procura abrir a possibilidade de um devir-vadio do mundo e de uma vadiocracia dentro de um contexto de heranças coloniais. Assim, pensaremos a vadiagem como uma possibilidade ética.

Palavras-chave: Vadio; Ética; Desconstrução; Colonialidade.

Résumé

Ce texte abordera le thème du voyou, de la voyouterie et de la voyoucratie. Penser à partir de la déconstruction de la colonialité, ce texte cherche à ouvrir la possibilité d'un devenir-voyou du monde et d'une vadiocratie dans un contexte d'héritage colonial. Ainsi, nous penserons le voyouterie comme une possibilité éthique.

Mots clés: Voyou; Éthique; Déconstruction; Colonialité.

Vou falar do vadio, da invenção do vadio. Não vou falar da origem, porque a origem é da ordem do impossível. A origem do vadio começa na repetição. O vadio começa por se repetir. Sua invenção é uma reinvenção. Nesse sentido, toda e qualquer compreensão de uma origem do vadio é uma repetição. O vadio começa por se repetir. Podemos dizer, também, que o vadio começa por vadiar. Mas, para esse texto, para o nosso interesse, hoje, aqui, o vadio começa por uma invenção enquanto repetição do direito, uma invenção discursiva, que não apreende a dimensão do vadiar. O vadio vai vadiar, e, por esse motivo, está na mira da lei e da moral dos amigos da ordem. Assim, tal como a desconstrução, o vadio desvia os amigos da ordem, pois é um desviante. Nesse sentido, a desconstrução é vadia. E todo desvio é um perigo à norma, à reta e ao caminho estabelecido.

Vou falar do vadio. Poderíamos falar da vadia, da puta, da mulher da rua, do e da travesti que está na rua. Mas, vou falar do vadio. É importante reforçar isso, porque na lógica da vadiagem, raça, gênero e sexualidade são demarcadores muito importantes para pensar esse debate. Vou falar do vadio que transita entre os gêneros e as sexualidades. Vou falar daquele vadio que, no dia 1 de maio, é um problema tanto para uma esquerda quanto para uma direita,

⁸⁰ Professor adjunto do departamento de Educação da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ e professor permanente do Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva da UERJ - PPGBIOS. Procientista da UERJ e coordenador do Grupo de Estudos Negritudes Transgressões Epistêmicas – Gente Cnpq. e-mail: marcelojdmoraes@hotmail.com

pois o vadio é o corpo que resiste à economia dos corpos, produzida pelo capitalismo e inventa sua própria economia, uma economia vadia.

Aos olhos dos amigos da ordem e da moral, o vadio é um imoral. Porém, o vadio é uma invenção, tal como o cidadão de bem também é. Esses são invenções discursivas, uma invenção moral e uma invenção do direito, tanto o vadio quanto o cidadão. O vadio é um espectro tal como o cidadão de bem, pois, o sujeito é uma invenção do discurso, e todo o discurso é espectral. Ambos são completamente constituídos por uma moralidade que possui, em seu núcleo, uma certa concepção de natureza humana, que seria uma verdade garantida discursivamente, legitimada pelos dispositivos de poder.

A questão do vadio passa pela questão da natureza e da cultura, do humano e do animal, da razão e do mito, da razão e do desejo, do *logos* e da escritura, da *pólis* e da natureza e do normal e do anormal. Para os amigos da ordem e dos bons costumes, o vadio vive a experiência do limite do humano e do não-humano, inscreve sua aberração na transgressão das leis, da lei do direito e da lei da natureza. O vadio, então, seria uma manifestação natural de uma contra-natureza, por transgredir as leis da natureza, as leis do direito, a ordem, o acordo e o contrato social. Diante disso, o vadio é um imoral. Portanto, ao vadio vale a lei, vale a correção. É preciso colocar aquele que anda fora dos eixos na linha.

Em *Os anormais*, de Michel Foucault, podemos entender que, no contexto da monarquia europeia, todo crime é sempre um crime contra o soberano, contra sua lei. Nas sociedades democráticas de direito, no contexto da república, na sociedade burguesa, o crime é contra o Estado, contra o povo. No primeiro momento, quem se vingaria e puniria aquele que foge às leis era o soberano. Já, no segundo momento, quem se vinga é o povo, por meio dos aparelhos ou dispositivos de repressão do Estado. Então, se antes a presença espectral invocada pelo *L'État c'est moi*, na figura de Luís XIV, representava a presença do poder do monarca; no contexto da república, o Estado é nós, o povo (Nós). Mas, o que é nós? Quem é nós? Quantos é nós? Quem é o outro do nós? Quantos são? Quem pode pertencer ao nós? Veremos, então, que o vadio não faz parte desse nós da democracia.

Essa mudança de paradigma, ou de cenário, ou de *episteme*, da monarquia para a burguesia, consiste na criação de uma nova classe social, de novas tecnologias de poder e de disciplina, tais como o direito, o hospital, a escola etc. Constrói-se, então, uma nova organização de controle e de exercício de poder. Assim, cria-se um saber do crime e do criminoso, entendendo que esse crime e o criminoso possuiriam uma natureza, uma essência. Mas, esse debate, principalmente, em Foucault, está inserido no contexto europeu. Mas, como pensar esse contexto a partir da realidade da colonização? Como pensar a herança dessa mentalidade e

dessas instituições em termos de colonialidade? Já que herdamos esses dispositivos de poder, de controle numa sociedade que acabara de sair (se for possível dizer sair) de um regime escravocrata?

Podemos pensar com Gilberto Freyre dois cenários, o da casa grande e da senzala e o dos sobrados e dos mucambos. Saímos de um período de escravidão para um suposto pós-abolição; saímos de uma monarquia para uma república; saímos de uma mentalidade portuguesa para os novos ideais franceses. Como pensar a invenção do sujeito brasileiro a partir de dispositivos de poder e de controle numa sociedade que vai trazer o espectro da escravidão? Como funcionaria esses dispositivos de poder e disciplina de que Foucault fala, num país de heranças escravocratas, produtor de uma mentalidade na qual o negro era visto como inferior, como anormal? Como pensar esses dispositivos que, ao mesmo tempo, estava criando uma sociedade de classes e inventando o pobre? Pois, seja na estrutura ou não, seja a estrutura espectral ou não, um espectro vai sempre rondar a sociedade brasileira, o espectro da escravidão. É preciso, então, pensarmos e considerarmos um pós-abolição, o surgimento da república e o projeto de democracia assombrado por esse espectro.

Em *Os bestializados*, José Murilo de Carvalho lembra que a abolição da escravatura criou um enorme contingente de subempregados e desempregados, aumentando o número de pessoas nas áreas urbanas. Diante disso, o que fazer para garantir a ordem? Quando pensamos a partir do Brasil, podemos ver que o direito inventou o vadio ou um vadio. No Código penal da República dos Estados Unidos do Brasil de 11 de outubro de 1890, um decreto (847) promulga que aquele que deixar de exercitar profissão, ofício, ou qualquer meio de ganhar a vida, não possuir meios de subsistência e domicílio fixo em que viva, promover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ofensiva à moral e aos bons costumes, cumprirá pena de quinze a trinta dias. Reforçando que o infrator de vadiagem ou capoeiragem tem até quinze dias para arrumar um emprego ou uma ocupação. Além disso, fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos por capoeira, andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal, é pena de dois a seis meses. Em 1893, o decreto de número 145 autorizava a criação de uma colônia penal de correção para aqueles que, definidos como vadios, independente de sexo ou idade, por não estar sujeitos ao poder paterno ou de tutores e não possuir meios de subsistência legal e estarem vagando pela cidade na ociosidade. Em 26 julho de 1902, um Acórdão do tribunal de Justiça de São Paulo determinava que a vagabundagem é um delito especial subordinado à existência de 3 seguimentos: falta de domicílio certo; não possuir meios de subsistência; não exercer

profissão ou ofício. Um decreto de lei de número 2688, de 3 de outubro de 1941, inclui a vadiagem como **Lei das Contravenções Penais: Vadiagem, definido no Art. 59**, que é entregar-se alguém habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência, ou prover à própria subsistência mediante ocupação ilícita, cumprirá pena de prisão simples, de quinze dias a três meses.

O vadio, então, seria o monstro moral que transgride as leis, as leis da natureza, as leis do direito. O vadio é aquele que deixa se misturar dois reinos: o do animal e o do humano. O vadio, portanto, é um misto, um híbrido. Vale a pena lembrar que todo um discurso das ciências médicas, do final do século XIX e início do século XX sobre a mestiçagem, passava por essa mentalidade a respeito da mistura de dois supostos reinos em termos de raça. Diante desse cenário, a ciência sempre tentou reforçar e estabelecer os limites, mas sempre ameaçada e preocupada com o elemento interno, o *Unheimliche*, o estranho familiar, aqueles que não respeitavam os limites e que vadiavam entre um lado e o outro, aqueles que, pela lógica da mestiçagem, produziam seres impuros e mistos.

Na lógica dos limites entre o homem e o animal, o vadio é tido como um quase-animal, possuidor de uma animalidade. O espectro da animalidade se manifesta muitas vezes e sua bestialidade, que está sempre por vir, desafia, em sua existência, o Estado, a lei, a família. A bestialidade do vadio produz bestialidades e monstruosidades. Existe uma cena no filme *Madame Satã*, que depois de uma crise por parte de João Francisco, Madame Satã, a sua companheira Laurita diz: *às vezes, você parece um bicho, João*. Associar o vadio ao animal ou a uma animalidade é uma fala muito comum em nossa sociedade. É comum ouvir nas ruas e em casa, clássicos como *vai trabalhar cachorro vadio; se correr, o bicho pega; se ficar, o bicho come; de madrugada, o bicho começa a pegar; quando o bicho chega, é a hora da verdade*.

A animalização do vadio está quase sempre associada à violência. Então, o vadio é aquilo que seria meio homem, meio animal, possuidor de um devir besta, bestial, que, quando não é patologizado, é animalizado. O vadio seria um quase animal, porque não segue e não obedece às leis. Transgredindo as leis, o vadio precisaria ser controlado, adestrado, ensinado, enclausurado, domesticado. O vadio, veremos, é espectral, porque vive tal como o monstro entre o reino humano e o reino animal. Nesse sentido, a questão do vadio é a da alteridade, de uma alteridade total; pois, sendo sempre o outro, invoca, também, o monstro e o animal. A questão do vadio, então, possibilita pensar o outro, o reaparecimento do outro, daquele que é marginal e que está marginal, que vive à margem e na margem. O vadio é aquele que, ameaçando à ordem, ameaça, também, a verdade. A questão vadia nos convoca a pensar novas regras, novas leis, novas relações e novas ações. O vadiar é uma *episteme* e uma ética.

O vadio é aquele que, ao vadiar, age contra a soberania, contra o Estado. Porém, é aquele que não opera fora dos limites da *pólis*, ele traz e cria o problema no contexto interno da estrutura social. Os dispositivos de controle dos limites sempre mantiveram o humano dentro dos limites da *pólis*; porque, fora desses limites, o humano seria um deus ou um selvagem, já dizia Aristóteles.

Essa mesma lógica para pensar o animal que, dentro da *pólis*, é adestrado, enjaulado; e, fora da *pólis*, animais selvagens. Podemos pensar também na linha de uma metafísica das plantas que, dentro da *pólis* é adereço e, fora, é selvagem. Em resumo, dentro da *pólis* tudo tem que estar no controle e arrumado, inclusive o lixo. Vale a pena lembrar o texto de Mariane Biteti *Morte e vida Pombogira*, que apresenta a relação do lixo a partir de Estamira e Maria Mulambo da lixeira. Mariane lembra que, muitas vezes, o lugar define o que é ou não lixo.

O que é esse sujeito que, de dentro da *pólis*, resiste em ser controlado, resiste em ser capturado por discursos morais estabelecidos e que vive a contradição? Esse sujeito está dentro do limite da *pólis*, margeando entre o centro e a periferia. Esse sujeito vive por transgredir as leis, bagunçar a ordem estabelecida, criando novas leis, regras, éticas, estéticas, criando um constate estado de exceção. No contexto brasileiro, o vadio não é o *flâneur* do Benjamin ou do Baudrillard. O vadio de que estamos falando aqui está nas ruas, mas pode ser encontrado em alguns momentos na arte. O vadio que estamos falando pode estar mais próximo, se formos ao cinema, do *Acatone* do Passolini; da *Madame Satã* de Karim Aïnouz; do *Pixote* de Hector Babenco, pode estar na literatura, do Jean Genet em seu *Diário de um ladrão*; na música alguns traços e práticas podem ser reconhecidos no *Vai vadiar* de Monarco e Ratinho, no *Maravilhoso vagabundo* de Leci Brandão, na *Hora da verdade* do Bezerra da Silva, na *História de um valente* do Nelson do Cavaquinho ou no *Não vadeia* da Clementina. Recorremos a essas manifestações artísticas, porque elas estão inventando, também, o vadio. Portanto, como vimos, se, por um lado, o direito e a moral dominante inventam, por meio dos seus dispositivos, o vadio; por outro, é pela arte que podemos reinventar o vadio, a partir das suas potências.

O vadio não trabalha, é, por essa razão, mais um problema para o sistema econômico do que para a democracia. Assim, sobre a caracterização do vadio, é interessante pensar que, na relação com o trabalho, o vadio é alguém desempregado e que não está à procura do trabalho. Se há uma potência na vadiagem, é a de não querer trabalhar. Porque, se pensarmos em estrutura econômica, muito presente nessa época, um certo ideário de economia política, o mercado é constituído por quem está trabalhando e quem está à procura de trabalho, pois toda relação que define salário vem daí, das pessoas desempregadas que estão à procura do trabalho. Elas fazem

parte do sistema econômico, são um exército industrial de reserva. O vadio é alguém que está fora do mercado e não está procurando trabalho.

O vadio é um desviante. É no margear, no vadiar nos e pelos limites, desviando sempre, que o vadio seduz à transgressão. O vadio é aquele que seduz sempre para o limite. Seduzir, então, quer dizer desviar do caminho reto. O vadio desvia o amigo da ordem, é um desviante nato. Nesse margear nos limites, nesse vadiar nos limites, que o vadio, tal como a escritura que aparece no *Fedro* de Platão, nos conduz aos limites, às fronteiras; nos desvia, uma vez que o vadio escreve a cidade. O vadio, tal como a escritura, é um errante. O vadio é aquele que seduz sempre para o limite. O vadio, como um homem da cidade, é o outro rejeitado, o outro indesejável e malvisto. O vadio reaparece, retorna, surge como aquele que invoca a alteridade. À margem, o vadio se coloca num lugar que ameaça a ordem, sendo visto como violento, porque quer tirar as coisas dos eixos. O vadio é aquele que responde e aponta a violência da ordem, é um jogo de forças que está dado. No entanto, o vadio é um cidadão, um homem de direitos; possuidor, sobretudo, da liberdade de ir e vir. Mas, aos olhos dos amigos da ordem, o vadio abriria mão de seus direitos quando escolhe por viver um estado de exceção absoluto. O vadio transgredir todas essas categorias e os valores que as garante. Expondo a violência do *logos*, em seu lugar deslocado, no seu modo de margear e vadiar, o vadio cria uma vida desviante, uma vida que foge a uma ordem logocêntrica.

Tendo uma origem (inventada) urbana da *pólis*, o vadio é, portanto, um sujeito político de origem política. Vivendo no limite da *pólis*, colocando-a, também, em seu limite, o vadio coloca toda e qualquer soberania em xeque. O vadio desafia o Estado, é uma afronta à estrutura do Estado, do texto, da língua e da rua como texto; porque, margeando, o vadio segue escrevendo, inscrevendo, no corpo, na pele, criando uma atmosfera espectral da vadiagem.

O vadio e o vadiar convoca uma escritura-outrem, um modo de ser e de se inscrever na cidade escritural. Fora da lei, das normas estabelecidas, o vadio coloca a luz da democracia contra a parede, diante do beco, uma vez que essa luz só aparece para ofuscar o seu modo de ser. Sendo da ordem espectral, tenta-se, a todo custo, capturar o vadio pela sua presença, mas o vadio é aquele que hoje está ali, amanhã está aqui. Ele está e não está. Ele vê e não é visto, é visto quando quer, some quando tem vontade. O vadio é aquele que na esquina se vê de longe, mas que te pega de surpresa quando você chega perto e não o encontra. O vadio é aquele que faz valer a ordem do acontecimento, o seu vadiar é um acontecimento.

Na lógica das luzes, o vadio é aquele que vive desviando, margeando entre a luz e a escuridão, entre a avenida e o beco, a praça e a esquina. É aquele que faria um mau uso das ruas e do espaço público. O vadio possuiria, então, um devir-déspota, um devir-soberano na rua, na

esquina, no beco e na encruzilhada. Pois, quando não é uma ameaça ao Estado, o vadio é uma ameaça à família, à cidadania, à lei, ao burguês pensante, ao pai de família, à ordem, aos amigos da ordem, como diz Marx no 18 Brumário. O vadio, portanto, é o cidadão não-cidadão; o mau-cidadão; pois introduz a desordem, o caos, a bagunça – opera contra a lei, num contrapoder, numa contra-cidadania – ele é desocupado e não gosta de trabalhar.

Para o discurso da ordem, para os amigos da ordem, a cidade não precisa de pessoas que fiquem pelas ruas e pelas praças sem fazer nada, sem trabalho, atrapalhando, cometendo assaltos, ameaçando ou perturbando a ordem. Esses percebem o vadio como aquele que destrói os valores morais da família de bem, sendo o vadio o inimigo da ordem. Marginalizado, margeando, o vadio cria sua lógica própria, que não é compreendida pelas ditas pessoas de bem.

Escrevendo uma cidade a partir do seu não-lugar, que é um lugar, que são muitos lugares, mas, proibido de entrar ou frequentar outros tantos lugares, o vadio conduz a democracia à sua aporia. O suposto direito de ir e vir pode ser uma ameaça para aqueles que querem controlar a ida e vinda do outro, daquele outro que não é um igual. O vadio expõe a hipócrita ideia de acolhimento e hospitalidade por parte daqueles que se dizem acolhedores. O vadio inventa uma relação que, a princípio, pode ser entendida como incondicional ou de uma condicionalidade que foge aos padrões morais e burgueses, uma outra alteridade, uma relação para além do princípio de identidade e de não contradição. Na lógica, confiança e responsabilidade nos exige uma abertura para entender que a moral cristã e burguesa não faz a lei, que cumplicidade e traição – isso é bem claro em Jean Genet – são pensadas e avaliadas a partir da sobrevivência e do interesse. Então, arrependimento e ressentimento têm outra função e esquema de relação.

Construtor e inventor de outras temporalidades, o vadio, de manhã, de tarde, de noite ou de madrugada, faz seu tempo. No seu tempo e nos seus espaços, cria e escreve sua história, uma história que não vai estar nos grandes livros, uma verdadeira história marginal, possuidor de uma história sem história, de um tempo sem tempo. Sem *topos* e sem *chronos*, sem *arqué* e sem *telos*, o vadio é uma ameaça à ordem estabelecida, pautada na origem, no fim, no lugar e no tempo, todos esses regidos pelo *logos*. O vadio cria sua própria singularidade.

Conhecedor das ruas, dos becos, esquinas, avenidas e praças, o vadio é o déspota da cidade. Na rua, quem manda é ele. Ameaça e é ameaçado, temido e temeroso, o vadio sobrevive à cidade. Pelos centros e pelas margens, o vadio circula, registrando no espaço a sua corporeidade. Na lógica da luz, é na escuridão que esse déspota das ruas tem o seu reinado, é ali que ele joga, mas, também, é nesse momento que pode ser esquecido definitivamente na escuridão. O vadio encontra acolhimento nos elementos da noite, nas práticas.

Vivendo na rua, e da rua, o vadio sempre anda sozinho ou em bando, em grupo. E a rua é o caos, é anarquia. Em *A hora da verdade*, Bezerra da Silva canta, alertando que, *quando você for pra rua, para não esquecer a hora, porque a vez pode ser a sua. Para andar na madrugada, tem que ter disposição. Na madrugada, não é qualquer um que pode andar.* O vadio está na rua, mas ele não tem lugar, não tem endereço fixo, e todo lugar ele transforma no lugar dele, vive e constitui um estado de exceção. Ele é um inventor de mundos e de submundos. Criando e decidindo leis, sendo soberano das próprias decisões, o vadio é intempestivo, possuidor de uma temporalidade própria, e seu caminhar é um espaçamento que não se apreende pelas ruas retas. O vadio, a vadia, a puta, a travesti, o mendigo, o morador de rua, o ladrão, o povo de rua, são ameaças à estrutura falologocêntrica, garantida pelos amigos da ordem, amigos da luz.

Por mais que possam nos acusar de estar fazendo uma apologia ao vadio ou promovendo uma estética do vadio, nossa questão aqui é pensar como o vadio pode ser um operador de uma desconstrução da colonialidade. Sabemos que esse vadio não está na universidade, não está no *Instagram*. Esse vadio é outra coisa. O vadio, que não é exatamente o malandro, muito menos essa representação de malandro atual produzida por uma certa classe média intelectual. O malandro é diferente do vadio de que queremos tratar aqui, estão próximos. Nem todo malandro é vadio, até pode ser um vadio, mas um vadio pode não ser um malandro, no sentido representativo do que é um malandro, um boêmio, um esperto, etc. O vadio de que queremos falar aqui é o horror, tal como fala a Julia Kristeva sobre os seres abjetos.

Nessa lógica de amigos da ordem e da luz, esse cidadão de bem, que é uma invenção, e que luta cotidianamente para fortalecer as fronteiras e os limites que garantem a sua identidade, a sua centralidade e a sua iluminação, sempre se sente ameaçado pela escuridão e pela vadiagem, teme seguir o caminho errado. O homem de bem é aquele que segue a ordem dominante, segue o caminho da verdade estabelecida, segue as normas, segue obediente, segue em linha reta, segue sem se desviar, segue a palavra de ordem, segue o poder, segue o comando, segue em direção ao fim. Nessa lógica do seguir, de seguir atrás, de seguir seguindo, quase sempre sem questionar ou duvidar, pois questionar não é bem visto, o homem de bem se diferencia do vadio. Mas, o que o homem de bem não conta é que a vida é acontecimento, que seguir nem sempre tem a garantia que chegará aonde se quer ou aonde se manda ir. Nesse sentido, o seguidor das leis vive o risco, sobretudo, o risco do por vir, o risco de ser atraído ou seduzido pelos vadios e desviantes. O maior medo desse homem de bem é se desviar. Mas, vendo o vadio como o irmão rejeitado, como aquele estranho familiar *Unheimliche*, é na madrugada que o cidadão de bem, no quarto fechado, no beco, na escuridão, que ele deixa vir

seu devir-vadio, se deixa vadiar na escuridão, onde ele é mais vadio, onde ele é um estranho no ninho. Mas é no nascer do sol que ele aponta o seu outro, o vadio, seu irmão de escuridão. E é na dialética da escuridão que o caminho da verdade, do simulacro, o retorno à caverna, o retorno ao beco, que a vontade de ordem se fortalece, a vontade colonial, a vontade de luz, a vontade de limpeza, a vontade de matar, de executar, de excluir, de mandar pra longe, para as margens. É nessa hora que a máxima do fascismo urbano brasileiro se manifesta no bandido bom é bandido morto.

Referências

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados**. O Rio de Janeiro e a república que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Vadios**. Tradução: Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Fantasma da colônia**. Rio de Janeiro: Editora Ape'Ku, 2020.

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

_____. Becos, ruas, marquises e esquinas. In. BORGES-ROSARIO; MORAES, M. J. D. HADDOCK-LOBO, R. (org.). **Encruzilhadas filosóficas**. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

MORAES, Marcelo J. D.; NEGRIS, Adriano. Escrituras da cidade: ordem e desordem a partir de Derrida. In. SOLIS, Dirce E. N.; MORAES, Marcelo J. D. **Políticas do lugar**. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

O Reinado Catiço e suas coreografias ontológicas desde os Brasis

Raphael Ribeiro da Silva⁸¹

Reinado Catiço and its ontological choreographies from Brazilians

Resumo

O artigo propõe um Reinado Catiço, enxergando o país a partir de suas bordas, mais especificamente a partir de coreografias ontológicas de Exus e Pombagiras das Umbandas. Nesse sentido, o esforço é promover fissuras e uma desconstrução da colonialidade nas dimensões do ser e da realidade do vivível do país. Atravessando pensamentos e vivências de algumas entidades arquetípicas e personagens populares, promove-se fissuras nas metafísicas, a partir das filosofias populares e do âmbito das macumbárias brasileiras.

Palavras-chave: Umbandas; Exus e pombagiras; Desconstrução; Coreografias ontológicas.

Abstract

The article proposes a Catiço Reign, seeing the country from its borders, more specifically from the ontological choreographies of Exus and Pombagiras das Umbandas. In this sense, the effort is to promote fissures and a deconstruction in the dimensions of being and the reality of what is livable in the country. Crossing thoughts and experiences of some archetypal entities and popular characters, fissures in metaphysics are promoted, from popular philosophies and the scope of Brazilian macumbárias.

Keywords: Umbanda; Exus and pombagiras; Deconstruction; Ontological choreographies.

*“Meu galo preto do pé amarelo, Olha que canta meu galo, e só faz o que eu quero,
Galinha preta não se deve depenar, Joga azeite de dendê, e põe exú pra trabalhar
Meu galo preto do bico de ouro, canta canta meu galo, e traz meu tesouro”
(Cantiga para Exu na Umbanda)*

Introdução

Este artigo propõe discorrer, ao seu modo e ciente das possíveis limitações, sobre a questão do ser, tendo como disparador a proposta do historiador e professor de literatura, Frederico Coelho (2019, 2021) onde propõe enxergar o Brasil, primeiramente enquanto uma frustração e depois parte da noção de delírio para pensar as múltiplas possibilidades de compreensão sobre o país. Nesse sentido, propomos uma análise que enxerga o país a partir de suas bordas, e portanto, só consegue enxergá-lo no plural. Nas muitas camadas, fronteiras e

⁸¹ Ela/Elu. Pesquisadora multiarteira maricón latina, doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pela UERJ. Integrante do Grupo de Estudos Negritudes e Transgressões Epistêmicas (GENTE) e do Laboratório de Pesquisa e Estudos em Cultura e Religiosidades (LECRE). e-mail: ph.ribeirodi@gmail.com

margens que fazem desse lugar, que se vislumbra enquanto nação e lugar de vida em comum, o que aqui se compreende com a noção de ilhas habitáveis de múltiplas existências.

Sendo assim, em consonância com as pesquisas e outras investigações que temos traçado nos campos da Filosofia e da Ética Aplicada, propomos uma discussão a partir da dobra: Umbandas e as filosofias populares brasileiras proposta pelo filósofo brasileiro Rafael Haddock-Lobo (2020). O aparato teórico no qual nos apoiamos, muito embora pareça diversificado, está (des)centrado, deslocado numa espécie de “encruzilhada epistemológica”, onde letras de músicas, reportagens de jornais, textos literários e frames imagéticos, além da experiência corporal dissonante das/nas favela, compõem um conjunto de organizadores do pensamento. Partindo de um gesto onde o cruzo é fundante da escrita, esse conjunto diverso de referências, está inscrito principalmente em dois lugares disciplinares: na filosofia popular brasileira, principalmente a que se debruça sobre o Rio de Janeiro, às macumbas e/ou Umbandas e as práticas culturais das favelas e subúrbios.

A filosofia popular brasileira, enquanto proposta filosófica disruptiva e que se configura em um pensamento ancorado nos que estão nas ruas, nas experiências cotidianas e ancestrais, nos conhecimentos herdados e aprendidos nas encruzilhadas, nos terreiros e nos feitiços, na ginga dos malandros, nas veredas dos vaqueiros, nas saias das pombagiras. Saberes que vão tomando o seu espaço, desafiando os conceitos de uma história única e linear e se impondo frente a um conhecimento hegemônico e limitador, como uma sabença que se dá na pele e nas encruzadas noturnas de um país que nem todo mundo consegue ver.

Trata-se, portanto, de uma ativa proposta contra a colonização dos pensamentos e das ideias, e que pode ser encontrado nas propostas de alguns pesquisadores brasileiros, sobretudo atravessados pelos saberes das macumbas, terreiros, sambas e das ruas, como Mariane de Oliveira Biteti (2020) e nos trabalhos reflexivos e no esforço intelectual de Rafael Haddock-Lobo (2020), ao produzir fissuras e desconstrução, a partir das filosofias e questões populares e do âmbito das macumbarias brasileiras.

Neste trabalho, é uma entidade das ruas quem vai nos conduzir, ironicamente, numa proposição a partir da falange de entidades espirituais esquecidas e apagadas na história hegemônica da Umbanda, que teve o pai de santo Zélio Fernandino de Moraes, como a figura de fundador e propagador. Na elaboração doutrinária do religioso, acreditava-se que as entidades das ruas, eram menos evoluídas e, portanto, não deveriam ser cultuadas enquanto guias espirituais para o trabalho mediúnico, tendo em vista o atraso *kármico* e *áurico*, conforme podemos ver na transcrição de parte da entrevista gravada do dia 22 de outubro de 1970, que faz algumas referências aos Exus e servindo hoje de modelo doutrinário para as casas religiosas

que descendem de seu pensamento em *Umbanda – A Manifestação do Espírito para a Caridade – Módulos I, II, III e IV* (Juruá, 2013):

Pergunta: Sr. Zélio, é sobre o trabalho dos Exús. Existem tendas que dão consultas com Exús em dias especiais além das consultas normais de Pretos Velhos e Caboclos. Como o Sr. vê isso?

Eu sei disto, que há muitas tendas que trabalham com Exús, eu não gosto porque é muito fácil se manifestar com Exú, qualquer pessoa médium, um mal médium se manifesta com Exú, basta ter um espírito atrasado; ou também fingindo um espírito, por isso não gosto e fujo disto, na minha tenda não se trabalha com Exú por qualquer motivo.

Pergunta: Mas o Sr. não considera o Exú um espírito trabalhador como todos os outros Orixás?

Zélio: Depois de despertado, porque o Exú é um espírito admitido nas trevas, depois de despertado, que ele dá um passo no caminho da regeneração é fácil ele trabalhar em benefício dos outros. Assim eu acredito no trabalho do Exú. (pág. 70-72).

Hoje conhecidas como Exus e pombagiras, ainda tidos como “catiços”, justamente por ainda carregarem uma certa acepção, no senso comum e na filosofia doutrinária clássica, de atraso evolutivo e dependentes de ajuda mediúnica para tal missão evolutiva, estão presentes como guardiões das tronqueiras e portas principais das casas religiosas. Os Exus catiços aqui são quem tomam o comando. Apesar de rejeitados, esquecidos, silenciados e subalternizados, aqui são o caminho pelo qual deliramos o Brasil. Mas é aquilo, né?... sem Exu não se faz nada!

1. **Brasil como frustração, ficção, delírio e gira**

O historiador e professor de literatura Frederico Coelho em seu texto *O Brasil como frustração* (2020), onde ele propõe enxergar o Brasil, primeiramente enquanto uma frustração e depois parte da noção de delírio para pensar as múltiplas possibilidades de compreensão sobre o país. A evocação da ideia de Delírio como conceito central decorre da provocação do cientista político Renato Lessa, quando reivindica com propriedade a relação completa entre política e imaginação. Lessa (2001) argumenta que o fundamento democrático da representação pode e deve ser pensado como uma alucinação, um delírio de igualdade impossível que movimenta horizontes de expectativas.

Projetando movimentos especulativos que resultam em transformações práticas, invenções de outros mundos, intervenções que precisam do delírio enquanto “mania”, isto é, de uma alucinação que transforma o sagrado em profano, o caos em cosmos, permite imaginarmos uma comunidade em uma situação colonial lida por séculos como inviável para a construção de uma nação. Nesse sentido, seguimos na direção dessas argumentações e pensamos sobre os modos de encontrar (e quando não encontrar, propor) significados e existências para o Brasil.

Mas por aqui, propõe-se coreografias que enxergam o país a partir de suas bordas, margens e dobras, e portanto, só consegue enxergá-lo no plural.

Aqui a argumentação central passa, necessariamente, pelos Exus Catiços e Pombagira, em uma direção que visa uma ética atravessada por becos, vielas, esquinas, marquises, e se consolida em uma política/poética dos corpos. No sentido de uma desconstrução de saberes, normas e instituições hegemônicas sobre os corpos e seus movimentos por entre lugares/lugares de saber, estabelecemos atravessamentos, transas e transes. Aqui somos obsediados sem nenhum purismo, estamos em um Reinado onde espectros, fantasmas são da ordem de uma soberania, mas é claro, se é que é possível, uma soberania ao revés. Uma contra soberania, uma soberania deformada, sem rosto, sem poder, mas com uma força desconstrutora, e com capacidade transformadora de produzir uma revolução pelo assombro.

O assombro, portanto, funciona aqui como um capital de poder, como uma força propulsora que possibilita a governabilidade desses seres, é a política do assombro. Do deixar-se assombrar, e do assombrar para viver. Está aí a lógica que muita gente ainda não se deu conta, daquilo que muitos ainda insistem em operar apenas e tão somente pela lógica do “encantamento pelo escoamento” ou do “encantamento nas/das ruas”, das coisas das ruas, dos corpos das ruas, das ruas vazias em si. Mas o encantamento como algo que não é alienável e estetizado, daquilo que não segue as cartilhas platônicas das luzes e sombras, das estetizações do que não é belo. Nem tudo é belo, nem tudo se quer belo, nem tudo tem que ser belo. Vocês estão vendo beleza demais e quando não tem, vocês insistem em enxergar a beleza, vocês a conclamam, imploram. É o tempo de expurgar a beleza enquanto fetiche decolonial, da Pombagira e do exu amigo-guardião, objeto de desejo, imagem de gesso e ferro assentado gerido como um objeto de fetiche.

Proclama-se aqui uma soberania nua e de quatro, onde a *Vadiocracia*, proposta por Jacques Derrida (2009), é uma das formas de organização política e que subverte muitos padrões de comportamento, moral e ético, tendo na figura de Zé Pelintra, o seu grande representante. A intenção aqui é bagunçar e propor um confronto dos pensamentos confortáveis, onde não adianta firmar a cabeça, se concentrar porque aqui não vai *refletir a luz divina com todo esplendor*. Aqui a poética do vivível acaba sendo proporcionada pelo convívio com os *eguns*, seres primordiais e fundamentais para que possamos aprender, mas também a repensar e rasurar uma ontologia, que ainda insiste em se forjar nas posições binárias e dicotômicas, tais como o real e da verdade, a da presença e da ausência, bem como entender que “espectros” ou fantasmas são aqui senhores e senhoras da razão eles existem e são importantes para vidas que se deixam ser atravessado por um encantamento outro.

Acredita-se que esse outro encantamento em que insistimos em proclamar, e nem mesmo conseguimos dar conta dele, pois ele escapa, ele vaza e transborda por todos os cantos. Afinal, já dizia Pombagira que não se pode pegar e dominar o vento. Esse encantamento é atravessado por uma opacidade, nos termos de Édouard Glissant (2021), não é límpido e da ordem, do verdadeiro, do compreensível e nem passível de doutrinação. Opacidade é sua força propulsora, é o seu gatilho e sua forma de nos atravessar e de ser atravessado pelas sombras que o constitui. Se não entendeu, vou falar melhor, vou rasgar o verbo: esse encantamento que é proclamado aqui, nesse *Reinado Catiço*, é um encantamento que escapa do lugar do límpido, poético, do belo e encantatório. É portador da *caticidade*, que escapa e não é da mesma ordem da orixalidade (DA SILVA, 2022), e nem se quer igual, é sujo, borrado, transgressor, opaco, sem brilho.

E quando dizemos opaco, diz-se que não é atravessado e constituído pela ideia de brilho e muito brilho, que passa pela lógica do tão iluminado que chega a ser encantador. E quando eu digo sujo, eu reitero esse lugar de não-límpido e iluminado, até porque perdeu a aura, se é que um dia teve. Tombou do céu, *decaído*. Mas não por isso menor, pois essa lógica hierarquizante não estrutura nossas geopolíticas macumbeiras. Uso a metáfora do decaído, apesar de saber que essa cosmogonia não compreende nossa constituição, não passamos pelos lugares inventados por vocês que enxergam tudo em linhas horizontais e verticais e retas. Mas se é assim que você enxerga, é a partir daí que a coisa vai se dar, mas depois que a fumaça e o marafo se misturarem, nada mais será como antes. Não seremos horizontalizados e nem seguiremos por linhas retas. Nas giras deste reino e desse reinado, a lógica rodeia, como e com Santo Antônio, “*amanssador de burro brabo*”, tudo aqui rodeia, se bagunça, se rela e se atravessa. É farrapo só.

As Pombagiras são aqui “imagens espectrais” que vão conduzir a reunião de saberes juntamente com alguns senhores, os Exus. Nesse caso, serão tidas como paradigmas de análise, nesse “Olimpo às avessas”, num fundo de casebre/castelo na Lapa. Maria Padilha vai contestar o motivo de todas as moças e “cavalos” desejarem ser rainha. A Pombagira Menina vai percorrer as ruas para nos trazer os muitos motivos das sexualidades residirem às noites e madrugada, sobretudo no ponto da esquina, mas também por entre becos e vielas, nos bailes de favela. Mulambo vai buscar encantamento junto com Tata Mulambo e Farrapo, por entre guimbas, mendicâncias, mamadas noturnas em troca de pó, mas também por entre a não subserviência do corpo gordo e a luta de classes. Dona Cigana mostra que enquanto vai caminhando a pé, o trânsito é a grande epistemologia e que o encantamento das ruas tem sido construído errado, e que todo bom andarilho que mete o sete é na verdade um grande senhor e senhora de si.

“Aciganar-se” é fazer das caminhadas da vida, uma sabedoria e um dispositivo de sobrevivência. Maria Navalha “mulher-homem” rasura as instâncias do feminismo e da lógica da burguesia na construção do ser feminino com suas navalhas pelas ruas, e prova de que o bicho que der nas ruas, ela come. A questão do dribble, da ginga, da sabedoria das ruas, o encantamento enquanto política de Catiço, passa também por Tranca Ruas, senhor dono da rua, que vai dá uma volta lá fora e só põe pra dentro quem é bom, mas não na lógica da transparência. Até porque nas encruzilhadas de ontem e de hoje (se é que é possível fazer essa cisão quando o tempo é espiralar) ele é um alguém que não amava ninguém. Zé Pelintra, que ginga e samba como poética/política da malandragem, que ensina verdadeiramente o que saber dar o pinote. O cara dixava na alta burguesia, onde só tem otário com terno alinhado, mas que entrega o “pino de galo” cheirado no espelho da gafeira. Quando os cana passa, o Zé de hoje, nem sempre roda, até porque meu caro, caiu no papinho, já era...

Mas não se pode esquecer que a opacidade é ainda mais opaca no encantamento do horror, no obscuro, no sombrio, nas sombras e nas “margens das margens das margens”: na luta contra e com a morte e com o Coveiro-Mor, Exu Caveira. Afinal, se convive com ela, se esquiva dela, se entrelaça por ela, e quem perde vai às sombras de si mesmo, dos sistemas, acessa o vazio do sem-fim do mundo e só lá compreende as curvas desse mundo. No ponto afirmado na folha de bananeira, vamos conhecer as múltiplas possibilidades de vitalidade nos escombros das mortes, dos ossos empilhados por entres covas 66 e corredores 40, onde da morte existe a existência, e portanto viver não é existir e existir não é viver. A rasura desses espaços, desses lugares de existência, abre o nosso entendimento para a compreensão dos muitos modos de existência e as muitas modalidades do não-existir. E por entre essas modalidades, habitar, povoar os espaços. Portanto, povoar e viver também entram em conflito. Com Caveira aprenderemos, a paciência do tempo, da espera pela morte, apesar de não a almejar, mas a certeza de que essa não-existência, nos funda e constitui, e é incontornável.

Exu do Lodo é aquele que nos aponta para outra dimensão do encantamento, mas nem tanto na opacidade, mas no brilho do musgo que desliza, no catar e no viver por entre restos e nos escombros dos “castelos urbanos”. No resíduo, no acúmulo de substâncias que nos constitui, na matéria orgânica decomposta, nos faz seguir escorrendo por entre os restos de nós mesmos, pelo que escapa de nós, mas que de algum modo, retorna. Da lameira que nos atola aqui e acolá, e que por mais que tentamos, não conseguimos, afinal, essa lama é nosso lugar primeiro cedido pela Senhora Mãe- mais velha dos pântanos. É desse amálgama nas encruzilhadas, e nos canteiros de fossa, somos todos como lameiros.

Chegou a hora de falar de coisas que não são tão belas. Tem um grupo vasto de intelectuais, devotos e fãs que insistem em enxergar beleza nessa gente, mas se quiser, vai nessa, não tem problema, mas aqui não propomos uma definição de estetização encantatória monolítica, fechada em si e com padrões e parâmetros de definição e análise. Nos interessa mais pensar nesses corpos atravessando o fogo e chegando em chamas até aqui. Corpos em chamas, deformados, espectrando espaços, tempos, nuances das sujeiras deixadas debaixo dos tapetes dos salões das colônias.

2. Pedacinhos de Estamira

Exu é o caos que traz a ordem. Estamira é a peça fundamental dessa nova ordem a ser instaurada (HADDOCK-LOBO, 2020). Esses dois grandes agentes, envolvidos numa cabaça-carnavalesca não poderiam dar outro tom para a nossa suspensão da normalidade. O Rio de Janeiro e o Brasil todo, como público participante do maior espetáculo da nossa cultura, ganhou uma injeção de ânimo e coragem para seguir. Dois anos sem Carnaval. Dois anos pedindo a ancestralidade para que pudéssemos, ao fim e ao cabo, sobreviver a todas as mazelas visíveis e invisíveis. Visíveis, sentidas na pele, nas perdas e nas tristezas de uma doença que descortinou o horror de um país desgovernado, mas com um coração alegre e sempre crente que a vida vai melhorar, um dia, quem sabe. E esse dia chegou! 2022 nos trouxe a possibilidade de gritar o grito engasgado: Vai ter Carnaval!

Embalado sob uma folia carnavalesca de outono, tivemos desfiles belíssimos e com um canto que esquentou o solo, pelo qual percorreram cariocas, brasileiros e toda sorte de pessoas, que lavaram as vossas almas encantadas e encarnadas pelos encantos das ruas, pela Avenida Marquês de Sapucaí, que de saudade não morreu, bem como nosso instinto festeiro. Dentre as muitas possibilidades, a Acadêmicos do Grande Rio, “escola-quilombo” de Duque de Caxias, nos trouxe um grande padê pedindo renovação para esse período pós- pandemia, com o enredo “*Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu*”, assinado pelos carnavalescos Gabriel Haddad e Leonardo Bora. E não poderia ser diferente do que foi. Senhor dos caminhos, das possibilidades, dono dos corpos. Encarnou na Avenida toda a alegria, a fome e o desejo de gritar para espantar todo o mal que nos assolou nos últimos muitos meses.

Entre gargalhadas, padês, muito vermelho e samba no pé, a plástica da Grande Rio impactou pela irreverência, elegância e pela potência político-epistêmica, elaborada pela dupla Leonardo e Gabriel, que queima, bem como no fogo dos caldeirões de Quimbanda, todo e qualquer racismo religioso. Esse intento que, de certa forma vem como um continuum do carnaval de 2020, quando a Grande Rio trouxe para Sapucaí o pedido de “Respeite meu Axé!”

no enredo “*Tata Londir — O Canto do Caboclo no Quilombo de Caxias*”, que louvava a trajetória do babalorixá Joãozinho da Gomia. Mas dessa vez, Joãozinho virou Catio, e o recado foi dado por completo, com direito a pads e uma gira embalada por samba e coro de “ Campeã!”. A macumba venceu!

Todo macumbeiro que pão o p no chão no terreiro, que encarna ou participa de uma boa gira de Exu na Umbanda ou Quimbanda, vai se impactar com o carro Abre-alas da Grande Rio, aliás,  impossível não lembrar do ponto “Mar de Fogo” de Pombagira e Exu. O mar de dendê que pintou a Sapucaí de vermelho e amarelo alaranjado, foi a base pela qual percorreu um imenso barco-assentamento de Exu. Esse barco que atravessa a encruzilhada-mar, certamente vem trazendo para nosso porto carioca, a ginga e a fé do povo da rua. Povo esse, que desencarnado, faz mandinga com saia rodada, capa e cartola, panams, marafo e fumaça. A cada baforada enfumaada desenha nos astros toda sorte de macumbas. Desencarnado, traz samba no p e grito na garganta que como um bom passe des-horripilante, espanta o tédio.

A Estamira da Grande Rio, *empombagirou-se*. Tornou-se então, a linguagem/código ancestral que desenha pelo mundo visível da plástica rstica do resto e do chão sujo, das poeiras ditas sujas, mas que são nada mais que as paisagens de dentro do corpo da gente. Todo mundo, em certa medida,  Exu e Pombagira,  catio e  Bar. Do dentro mais dentro e profundo, que de tão profundo, ancestral . O Reinado Catio apresentado  material transparente que espelha a alma ancestral.  o desejo pulsante mais intenso, transpirao corporal latente que caminha a p pelas encruzas, becos e vielas.

Sabemos que, embora dito no samba e no chão da escola, bem como no conjunto plástico-artístico do desfile apresentado,  bom firmar mais uma vez esse ponto: sem Exu não se faz nada. Uma escola de samba, portanto  um grande assentamento de Exu. Que lembremos desse fundamento para todos sempre: Uma escola de samba  um corpo em movimento, portanto,  um Bar, uma Elegbar. Sem o corpo em movimento, sem o corpo não há movimento. Sem corpo e movimento, não há Carnaval, sem Carnaval não há vida nesta cidade de tantas Estamiras. Nessa cidade todo mundo  de Estamira.

Estamira Gomes de Sousa, conhecida por protagonizar documentário homônimo, foi uma senhora que apresentava distúrbios mentais, vivia e trabalhava ( época da produo do famoso filme-documentário homônimo dirigido por Marcos Prado, que lhe concedeu conhecimento midiático de grandes proporoes) no aterro sanitário de Jardim Gramacho, local que recebe os resíduos produzidos na cidade do Rio de Janeiro. Tornou-se famosa pelo seu discurso filosófico, uma mistura de extrema lucidez e que outrora tratado por “loucura” — precisamos observar atentamente isso, por isso aplico, ao meu modo, essa categorizao dentro

de um conjunto diverso de epistemologias, que em distintas proporções, por escaparem de uma lógica estruturante discernível e valorizada historicamente, é vitimada por uma colonialidade — que abrangia temas como: a vida, Deus, o trabalho e reflexões existenciais acerca de si mesma e da sociedade.

E já que falamos de um espectro da colonialidade (MORAES, 2020), que fique dito aqui que todo o pensamento estruturado por entre o chão do terreiro, das quadras de escolas de samba, pelo chão-grito das comunidades, pela plástica artística de cada agremiação, pela cadência das baterias (que são, de certa forma, continuidades dos batuques dos terreiros), pelo canto dos sambas, são saberes fundamentais e fundantes da nossa brasilidade. Portanto, não há Brasil sem a festa das ruas. Nossa filosofia e pensamento lógico-estruturado passam por todos esses espaços, gingam, driblam, suam e incorporam! São dotados da mais alta “caticidade”.

Aproveitando o espaço aberto aqui, digo com afeto e propriedade: o desfile da Grande Rio, sustentado pelo padê ofertado à Exu nas porteiras vivas das nossas casas e pelo “chão de Estamira” (que vire conceito!) é uma reflexão de altíssimo nível sobre nossa brasilidade, é uma produção epistemológica sobre e a partir de nossos muitos Brasis, mas do ponto de vista daqueles que dentre esses muitos, foram enfeitados pelos pensamentos-macumbas. As categorias filosóficas partem das encruzas, dos bares, becos e vielas, lixões, da viadagem, da vadiagem, das giras e dos corpos e almas encantadas das ruas. Outra referência ao chão de Estamira estão as alegorias e fantasias de aspectos residuais, que para além do fato de reverenciarem os restos, matéria-prima e solo estruturante da catadora de lixo de Gramacho, também se fizeram presente no tripé vazado de luz, no qual a cantora Rita Benedito, coroou os resíduos com o vermelho de Exu, apontando para o fato de que Exu é a boca que tudo come, e que não há resto quando o senhor dono do corpo e da encruza está alimentado.

3. Reinado Catiço e os modos de ser nos Brasis

“Boa noite, moço. Boa noite, moça.” A filosofia pombogírica e exusíaca é aquela filosofia que atravessa o corpo. E como já no alertou Luiz Antônio Simas na canção *O corpo encantado das Marias* “vive morto o corpo que não Mulambeia”, em clara alusão à figura de Maria Mulambo, Pombagira tão conhecida dentro de nosso “Panteão Pombogírico” panteão esse, que teve espaço em todo o desfile da Grande Rio⁸². Nesse sentido, seguimos por uma proposição ético-filosófico que se dá a partir de um deslocamento imaginativo, do ponto de

⁸² Essa temática foi contemplada no projeto “Contos Encantados das Marias”, com duas edições no perfil do Instagram Orixalidade, que faz parte estruturante dessa pesquisa. <https://www.instagram.com/orixalidade/>

vista cosmogônico das giras de umbandas de Exu e Pombagira, e de modo geral, das macumbas, sobretudo as cariocas.

Estamira chamou pela força desencarnada dos amigos guardiões, que vieram de todos os buracos e campos de forças espirituais, para assentar durante o período de festejo, uma força exusíaca que escorraçou a morte de nosso coreto, que como resposta nos diz que a sorte foi lançada e que driblamos, mais uma vez e sempre, por intermédio dos "Kumbas" (poetas encantadores das palavras), mas também os "Kiumbas" (espíritos tidos como sem evolução espiritual, zombeteiros, perturbadores, obsessores, que assombram) a morte e as mazelas. Exu, como mensageiro e brincalhão que é, faz esse trabalho (entendido como) sério, sorrindo.

O Reinado Catiço nos traz uma sabedoria que vem das ruas, que vem do que é tido como menor, pelo fato de sua configuração ser de algazarra, de bebedeira, de *swing*, de rebolado, em forma de festa. A “epistemologia dos catiços” advém do vento, da força intempestiva daqueles que são ventania que descem a serra, para incorporar “sabença”. Lá vão algumas historinhas miudinhas, feito pedrinhas, que nos fazem tombar, deslocar, rodear pelas margens....

A história mítica tradicional e fundadora das origens históricas da Pombagira Maria Padilha nos leva para a Espanha, sendo associada a história da famosa Maria de Padilla, amante de Pedro I da Castela, que posteriormente tornou-se a amada legítima do rei, tendo vivido entre os anos de 1334 a 1361. Mas é preciso retirar nossos saberes do espaço colonial, é preciso construir cotidianamente nossa afro-brasilidade e por isso temos de encontrar a força de Marias Padilha pelos becos e vielas do Brasil. Existe uma problemática muito grande quando a gente pensa na questão das Pombagira que, de um tempo para cá tornaram-se, quase todas, sem exceção, Rainhas. - E trazemos essa discussão sem pretensão de acionar sem saudosismo, nem com os juízos de valor que ele nos espectra.

Mas é que essa onda de estetizar as Pombagira, de coroá-las enquanto rainhas, aos moldes *hollywoodianos*, à lá *Barbie*, traz consigo o seu espectro mitológico e sua jornada heroica que apaga sua vivência e constituição estamírica, seu espectro que se vendem nas esquinas e nos pontos sob a escuridão da madrugada, que sangram e que retalham. Que bambeiam. Escolhi trazer para a minha evocação de Maria Padilha, a ginga do samba que dribla, até onde consegue, a morte. Pois o samba e a ginga, nesse espaço, é o *phármakon* diante de tudo que venha tombar os corpos.

Deslocar Maria Padilha do lugar altamente estetizante do “ser rainha”, de ser aquela que governa, que tem súditos e que exerce todo poder que a nobreza propicia, se deu para que pudéssemos juntos entender que trono é esse que muitos querem, a todo tempo e a qualquer custo, sentar para governar. O deslocamento fundamental que enxergo nessa questão está nos

dois lugares que o conto nos leva: os quartinhos dos fundos nas casas dos “brancos donos de tudo” e entre os bambas nas quadras das escolas de samba, nessa dobra que compõem o reinado das muitas Padilhas, Brasis adentro.

Para essas mulheres empadilhadas que aqui se espectram, o modo de governança de seus corpos escapa, muita das vezes, de suas próprias gerências, que dirá dos que aos seus redores estão. A democracia sob a qual vivem, o dito regime que embala seus modos de ser e seus corpos, é um projeto político de cisão, onde não é possível desenrolo, não tem drible e nem ginga. É um projeto político que tomba os corpos de seus filhos, que enquadram os moleques com ou sem a cara de bandido: a marginalidade os alcança, enquanto elas lustram móveis, enxaguam louças, ariam panelas e limpam privadas. É nesse fio da meada que ato o nó, a partir da epistemologia trazida por Maria Padilha: “pra ser rainha não é só sentar no trono, pra ser rainha tem que saber governar”. Que tipo de governança é possível para quem tem de rodear as hospitalidades e desconstruir governanças, para garantir sua existência e a governabilidade de seus corpos e modos de existência.

Não há espaço para súditos, não há espaço para gerenciar o outro, pois não existe espaço para a construção de outridade, não se pode pensar em verticalidade, quando os horizontes são de coletividade e hospitalidade. Maria Padilha spectra aquelas muitas outras que cresceram aprendendo a mulheridade, com sua velha, que a criou, criou sua mãe, e ainda ajuda na maternagem dos netos e bisnetos. Spectra também essas mulheridades coletivas onde uma olha o filho da outra, enquanto vão trabalhar, distribuir currículos ou farrear, arrumar dinheiro na rua ou vão se espalhar (ainda mais) pelas quadras de escola de samba, pagodes cidade a fora e bailes de comunidades.

As origens históricas da Pombagira Cigana nos remetem aos povos ciganos, populações nômades que constituem minorias étnicas em numerosos países. Nesse sentido, busquei associar o nomadismo cigano aos povos tradicionais ribeirinhos, por motivos óbvios. Falar hoje do povo Cigano é falar, ainda, apesar de tanto e tudo que temos feito e falado, de povos que não desistiram de ser quem são. De origens étnicas diversas, conhecidos por migrarem voluntariamente, esses grupos também foram historicamente submetidos a processos de deportação, subdividindo-se em vários clãs, denominados segundo as suas antigas múltiplas profissões e suas procedências geográficas, e pelas línguas ou dialetos diferentes que falam. Mais uma história de dor no mundo que vivemos. Um povo que se constitui por modos coletivos de trabalho e de aprendizado. Um povo que dança. A premissa de que os deuses dançam, seguem construindo saberes e vivências.

Em 2007, os povos tradicionais, entre eles os ciganos, foram reconhecidas pelo Governo do Brasil, que através da política de desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais (PNPCT), ampliou o reconhecimento feito parcialmente na Constituição de 1988, agregando aos indígenas e aos quilombolas outros povos tradicionais, a saber: ribeirinhos, caiçaras, castanheira, catador de mangaba, retireiro, cipozeiro, extrativista, faxinalense, fecho de pasto, geraizeiro, ilhéu, isqueiro, morroquiano, pantaneiro, pescador artesanal, piaçaveiro, pomerano, terreiro, quebradeira de coco-babaçu, seringueiro, vazanteiro e, veredeiro.

Será que, ainda hoje, devemos louvar apenas os povos tradicionais indo-europeus e árabes, em sua maioria, que devido a perseguição étnica, baixam em nossos corpos para perpetuar seus saberes milenares de magia e encantamento? E essa gente toda aí que constitui os “povos tradicionais” amparados pelo Governo, quando baixarão em nossos corpos para dançarem e perpetuar seus saberes? Nesse caso, se faz urgente, rasurar as Umbandas com macumbas das mais diversas, mas que valorizem saberes de quem vem caminhando a pé, dançando e reinventando nossos Brasis, todos os dias, em suas muitas e diversas barracas velhas.

Exu Caveira traz da Calunga Pequena (os Cemitérios) o saber de que nem mesmo a morte é o fim da vida. Ele reina com Dona Rosa Caveira no Cemitério, e nos diz: *“Cemitério é praça linda/Mas ninguém quer passear/ Debaixo daquela cova/ A família dos Caveiras moram lá...”* Portanto, preciso saber que da morte vem potência, na escuridão existe clareza de ideias. O oposto disso é racismo epistêmico.

Pombagira Sete Saias trabalha pro amor e dança livremente com suas muitas saias rodadas, e não há nada que a impeça de perfumada ser que ela desejar ser. Nos ensina que de saias coloridas podemos desbravar nossos amores livremente, sem essa de meninos de azul e meninas com o rosa. As cores são múltiplas e atravessam realidades diversas, pra todes. Dona Catacumba, morta por homens que dela queriam apenas a objetificação, e depois do estupro, ousaram o esquartejamento. Hoje, uma das rainhas da Calunga, mora por entre as covas do Cemitério e sua Catacumba é a mais bela, seu colchão é de muitos ossos e seu castelo é feito de homens mortos, por ousarem ser feminicidas.

Seu Zé, malandro da encruzilhada, que veio do Catimbó do Alagoas, é boto-cor-de-rosa no interior do Amazonas, pai de uma infinidade de filhos e filósofo sambista, nos ensina que não trabalhou, mas morreu, e seu maior trabalho foi desencarnar, e se espalhar como vento, para boemicamente, nos ensinar a ser todo tipo de gente. Salve seu Zé! Maria Padilha, senhora conhecidíssima, como toda boa Maria que é, vem marcando muitas gerações de macumbeiros e é tida como a “Nossa Senhora” das casas de Umbanda, Quimbanda e Catimbós nos Brasis a

fora. Veio caminhando pelo mar de fogo, desde a Espanha onde fora amante tão amada, parou em Pernambuco, onde se juremou e vestiu saia rodada aqui no Rio de Janeiro, como boa Rainha das Encruzas. Padilha, é Mojubá!

Capa Preta é aquele guardião da noite, é mais um daqueles que mostra que da escuridão se acende sabinça, que não é preciso sair das sombras para conhecer o mistério das coisas. Isso é coisa de Platão. Das cavernas de onde vem os Capas Petas das macumbas, é nas sombras que moram todo e qualquer segredo pra seguir o caminho de vitórias. Outro senhor da capa e da cartola, esse patrono de muitas casas e senhor de muitas portas, é o Nosso senhor, mestre de muitos fiéis, Tranca Ruas é aquele senhor que, dentro da nossa “epistemologia macumbística” nos ensina o verdadeiro caminho, a verdade e a vida, pois é ele é dono da rua e quem cometer falhas, a ele peça perdão. E siga, Laroyê, seu Tranca!

“*Seu Tiriri é rei já e ganhou coroa, a sua risada não é à toa*” ... Mestre de muitos discípulos, que outrora fora um simples camponês que de amor sofre, que de amor se embriagou, mas que de bons caminhos é conhecedor. Não brinca em serviço e com os Seu Sete e legiões ele vem, sempre sério e focado nos trabalhos, mesmo que embriagado, pra provar de uma vez por todas que analfabeto, camponês e cachaceiros podem mudar a vida de muita gente, seja encarnado ou como Exu catiço. Eu boto fé nos cachaceiros!

“*Marabô iê, Marabô iá, cadê Marabô, cadê Marabô? cadê Marabô? Marabô iá!*” ... Para alafiar, vamos trazer pra essa roda de pedrinhas miudinhas, mais um bom senhor das ruas, dos terreiros e dono dos corações, aliás reza a lenda que ele pula de cova em cova atrás de um coração...há quem diga também que ele tem como função a desobsessão, e tenho certeza que na Sapucaí ele baixou, marcou presença e nos promete que vai levar daqui tudo que nos oprime, sejam eles os racistas, homofóbicos, machistas e até mesmo figuras políticas.... Afinal, “*ele é pequenininho, mas pra mim ele é grande demais, tudo que eu peço a ele, ele me faz!*” ... Sendo assim, encerramos a gira de catiços, cientes de que nada foi esgotado, é impossível desobsediar aquilo que em sua constituição, é um devir, é um desvio, é da ordem do castidade.

Referências

Borges-Rosario, Fábio.; Moraes, Moraes, Marcelo José Derzi de.; Haddock-Lobo, Rafael. (Org.). Toco, farofa e marafo. In.: Borges-Rosario, Fábio.; Moraes, Moraes, Marcelo José Derzi de.; Haddock-Lobo, Rafael. **Encruzilhadas Filosóficas**. Rio de Janeiro: Editora Ape’Ku, 2020. Derrida, Jacques. **Vadios: dois ensaios sobre a razão**. Tradução: Fernanda Bernardo. Palimage Editores, 2009.

- _____. **A farmácia de Platão**. Editora Iluminuras, 2019.
- De Oliveira Biteti, Mariane. Morte e Vida Pombogira. **Abatirá-Revista de Ciências Humanas e Linguagens**, 2(4), 101-114, 2021.
- Coelho, Frederico. O Brasil como frustração. In: **Revista Serrote**, n.31, 2019. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2019/03/o-brasil-como-frustracao-por-fred-coelho/> Acesso em: 12 jul. 2024.
- Glissant, Édouard. **Poética da Relação**. Tradução: Marcela Vieira; Eduardo Jorge de Oliveira. Editora Bazar do Tempo, 2021.
- Haddock-Lobo, Rafael. **Fantasmas da Colônia**. Editora Apeku, 2020.
- _____. Filosofia popular brasileira. **HH Magazine**, 2020. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/category/colunas/filosofia-popular-brasileira>. Acesso em: 23 abr. 2023.
- Juruá, Padrinho. “**Umbanda – A Manifestação do Espírito para a Caridade – Módulos I, II, III e IV**” / Padrinho Juruá: São Caetano do Sul, 2013. Disponível em: [Origem Umbanda \(1library.org\)](http://1library.org). Acesso em: 05 jun. 2023.
- Lessa, Renato. “Como se pensa”. In: **Lua Nova**. (54): 43-86, 2001. URL: <https://www.scielo.br/j/ln/a/7ttzQgV5SgQgTpH4LCNxStL/?format=pdf&lang=pt>
- Moraes, Marcelo José Derzi de. **Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade**. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2020.
- Sodré, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, Vozes: 2017.
- Silva, Raphael Ribeiro da. Por uma ética da Orixalidade nos Brasis contemporâneos. **Ensaio Filosóficos**, (26), 34-44, 2022.
- Simas, Luiz Antonio. **Umbandas: uma história do Brasil**. Civilização Brasileira, 2021.
- _____. **O corpo encantado das ruas**. Editora José Olympio, 2019.
- _____. Rufino, L., & Haddock-Lobo, R. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Editora Bazar do Tempo, 2020.

As flores, As flores do mal. Obras musicais e suas relações com Jean Genet, Charles Baudelaire sob a desconstrução de Jacques Derrida

*Silvio Luiz Matias da Silva*⁸³
*Dirce Eleonora Nigro Solis*⁸⁴

Resumo

Neste presente artigo, é feita uma análise das metáforas, representações e a construção de significado nas técnicas de contar histórias de Jean Genet, destacando a importância das flores, na obra *Glas*, de Derrida e, também, as flores e suas sutilezas, em Charles Baudelaire. Tendo em vista a maneira como é utilizada a representação de flores em suas obras, o estudo investiga como esses escritores usam a imagem das flores para transmitir suas visões estéticas e filosóficas. Usando uma abordagem conceitual e comparativa, o artigo realça trechos que mostram a utilização das flores como metáfora em composições nacionais. A interpretação desconstrutivista de Derrida, é utilizada para aprimorar a compreensão dessas metáforas. O objetivo do artigo, portanto, é elucidar as inter-relações complexas entre linguagem, significado e experiência estética ao analisar as representações das flores presentes nos textos.

Palavras-chave: Jean Genet; Derrida; Desconstrução.

Abstract

This article analyzes the metaphors, representations, and construction of meaning in the storytelling techniques of Jean Genet, highlighting the importance of flowers in Derrida's work "Glas" and the subtleties of flowers in Charles Baudelaire. Considering how flower representation is utilized in their works, the study investigates how these writers use the image of flowers to convey their aesthetic and philosophical visions. Using a conceptual and comparative approach, the article highlights excerpts that show the use of flowers as a metaphor in national compositions. Derrida's deconstructivist interpretation is used to enhance the understanding of these metaphors. The objective of the article, therefore, is to elucidate the complex interrelationships between language, meaning, and aesthetic experience by analyzing the representations of flowers present in the texts.

Keywords: Jean Genet; Derrida; Deconstruction.

Introdução

Com o objetivo de analisarmos as alegorias, os símbolos e a produção de sentido que decorre dos mecanismos narrativos na obra de Derrida - um filósofo franco-argelino (1930 - 2004), este trabalho recorre, a partir desse entendimento, a uma compreensão e um modo de leitura sobre algumas passagens e determinadas imagens na narrativa de Jean Genet à constante figura das flores vista na obra "Glas", de Derrida e de "As flores do mal", de Charles Baudelaire.

⁸³ Estudante da graduação em filosofia da UERJ. Bolsista de Monitoria de Antropologia Filosófica e de Iniciação à Docência. e-mail: sillumats@gmail.com

⁸⁴ Professora Titular do Departamento de filosofia e do PPGFIL/UERJ; coordenadora do LLPEFIL; coordenadora do GT da ANPOF Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa; Líder de Pesquisa juntamente com Fernando Fuão do projeto do CNPQ: Arquitetura, Derrida e aproximações; orientadora do estudante Silvio Luiz Matias. e-mail: dssolis@gmail.com

A princípio, este é o emblema mais recorrente, a alegoria mais sutil e ao mesmo tempo mais poderosa, pois transpõe para o texto o modo como os autores percebem o mundo e revelam a peculiaridade de suas estéticas, construindo metáforas e alegorias. Além disso, pode-se notar as comparações de elementos opostos, mas que se unem e criam um novo significado dentro de suas narrativas.

A notável obra de Derrida é, literalmente, dividida em duas: de um lado tem-se Hegel, de outro, Jean Genet. A escrita é feita de forma como se houvesse um espelho entre a simetria, beleza e elegância de Hegel (que não será tema deste texto); de outro, Genet com sua escrita, embora elegante, afrontosa e marginal.

“O mundo hegeliano é dialético, concilia antíteses numa qualidade superior, é mais afeito à binariedade logocêntrica; o mundo de Genet é marcado pelo irreconciliável e pela marca temática da traição, do roubo e da denúncia” (2020, p. 229)

Ainda em Glas, suas colunas diferentes são impressas em cada página, e os formatos expõem a ideia de textos distintos. As anotações marginais incluem entradas adicionais, comentários, definições e citações de obras originais, criando um trabalho em tanto desconexo, mas, ainda assim, com certa forma de relação às avessas. Colunas desiguais em Glas evocam uma abordagem de desconstrução - estilo Derrida -, onde uma coluna interage simbioticamente com a outra; ambas emergem ao leitor, mas também trocam de lugar ou compartilham uma folha comum ao se sobreporem. Finalmente, elas representam enxertos que formam ligações duplas entre partes diferentes, mantendo suas próprias identidades separadas - como rupturas fixas em movimento.

“Em Glas, não raro, as palavras ou as frases são interrompidas por notações ou observações de Derrida que perfazem um desvio desconstrutor muitas vezes tomando algumas páginas. Glas se assemelha a uma colagem ao mesmo tempo filosófica e literária e as fontes utilizadas de distintos tamanhos, a formatação, tudo enfim, imprime um caráter de desconstrução ao texto”. (2020, p. 230).

Tendo em vista estas questões primárias, as flores - tanto em Genet quanto em Baudelaire - se tornam uma figura que indica uma delicada passagem entre pontos extremos como o florescer da vida e o fenecer da morte, a fragilidade e a força, o belo e o bizarro. Já sob o olhar de Derrida, conseguimos perceber, sob o tema das flores, um pouco de seus quase-conceitos que diz sobre a Desconstrução e a Dobra. Pode-se dizer que esta é uma abordagem complexa e cheia de nuances sobre o modo como se lê e se entende os diversos tipos de textos de todas as espécies, inclusive obras de artes em geral.

“Desconstruir”, grosso modo, possui a finalidade de apontar oposições binárias - como vida, morte; belo, feio; sutileza, dureza - delimitando-as e expondo seus paradoxos. A Desconstrução, por um lado, pode ser uma sugestão à gramática, à linguística ou à retórica.

Além do mais, a palavra “desconstruir” não se remete à derrubar, nem destruir: ela quer dizer uma inversão de pares binários e de conceitos tradicionais, onde que depois de detectar isto na obra, faz-se um deslocamento, que segue outro viés. Portanto,

“A desconstrução é uma releitura do mundo, enquanto realidade. Implica uma transformação do conceito de realidade, ocupando-se de uma realidade, mais real do que a própria realidade, sendo um movimento em hiper (para cima de...)” (Universitas Philosophica, 2013, p. 182)

Isto posto, veremos adiante o que acontece com a noção das flores em Genet e Baudelaire.

Em Genet, suas questões relativas às flores, são como atores alegóricos que constroem uma peça de teatro e expõe o que há entre o âmbito do sagrado e do profano - ou o quê em distinção a uma tragédia e uma ventura, ou comédia. Partindo deste ponto, a vida humana e as flores podem ser muito bem representadas, pois ambas possuem beleza, estágios evolutivos e reveses: o nascimento, maturidade, “despetalamento”, até a sua morte. Vir da terra e para ela volver; flores e vidas, ambas são delicadas: uma força externa mais bruta que sobre elas se exerça, pode ser seu fim. Há também a peculiar questão em relacionar criminosos com as flores, como o ato de deixar flores no local do crime - como uma forma de provocação, de ironizar toda uma tradição lírica -, até a de profanar a imagem do que é compreendido como belo, usada por vários poetas e escritores ao longo da história da literatura.

“Na aparência, cedendo à Paixão da Escritura, Genet tornou-se uma flor. E ele plantou, em grande pompa, mas também como uma flor, soando o dobre de finados, seu nome próprio, os nomes de direito comum, a linguagem, a verdade, o sentido, a literatura, a retórica, e, se possível, o resto. Isso é pelo menos a aparência. E isso teria começado por envenenar as flores da retórica ou da poética. Estas, parodiadas, alteradas, transplantadas, começam muito rapidamente a apodrecer, a parecer essas coroas mortuárias que se lança por sobre os muros do cemitério. As flores não são nem artificiais nem totalmente naturais. Porque se diz as ‘flores da retórica?’ E o que seria a flor quando ela se torna somente uma das ‘flores da retórica?’” (Derrida, 1974, p. 19).

Este quase-conceito, agora sob o prisma derridiano, mais uma vez, assinala o processo pelo qual o indivíduo e a sociedade a qual ele compõe são subjetivados, um influenciando o outro em uma relação. Portanto, a figura da flor sempre funcionou em geral, subjetivamente, como uma sensibilidade, beleza, fragilidade, pureza e, às vezes, também se referindo à efemeridade da vida, da juventude; do contrário, subvertê-la, foi uma ação subjetiva bastante perspicaz e sutil.

“No entanto, Derrida pergunta: “Mas o que é a poesia, desde que a flor é ‘o objeto poético por excelência?’ O que é a retórica, se a flor (da retórica), é a figura das figuras e o lugar dos lugares?” (2020, p. 234).

Vidas e Flores, pois, são assim também em Baudelaire: logo que surgem, tornam-se eretas, altivas; no entanto, quando no ápice das suas existências, já começam a perecer e a se

curvar, inevitavelmente, voltadas para o chão - ou a tombarem nele definitivamente. É belo, porém triste - ou não necessariamente. Seu perecimento pode ser tão belo quanto o seu desabrochar - dependendo da Desconstrução e Dobra a serem feitas com esta imagem em meio à retóricas, figuras de linguagem e ilustrações. Isto é, a figura da flor - bem como a vida humana - remete-se, de fato, à imagem de sutileza, de beleza, de fragilidade e de pureza material-biológica. O seu fim é sempre violento, porque, pelo fato de serem tão tênues, tão tenras, qualquer contato desmedido - seja com alguma flor, seja com o corpo humano -, é devastador; ou, através do próprio agir da natureza, em se tratando das flores (e também do nosso corpo), seu fim despetalado, fétido, pálido, murcho, também assusta - contrastando com sua pregressa e vivaz beleza. Nota-se também a brevidade de uma vida: o quão rápido se é ante ao que é transitório. Logo, eis um belo devir em ambas: nascer, desabrochar, amadurecer e por fim morrer.

As flores

Com base nestas questões podemos analisar a música “Flores”, da banda brasileira Titãs. Há, nesta letra, uma espécie de Desconstrução sobre questões de saúde e doença - aqui pode envolver também a ingestão de drogas, seja no combate à doença ou consumo de alucinógenos; o amor e o ódio; e a vida e a morte - não necessariamente nesta ordem. Tudo isso tendo as flores como pano de fundo, ou melhor, como a atriz principal desta peça teatral - que não julgarei ser tragédia ou ventura.

Flores

“Olhei até ficar cansado
 De ver os meus olhos no espelho
 Chorei por ter despedaçado
 As flores que estão no canteiro
 Os punhos e os pulsos cortados
 E o resto do meu corpo inteiro
 Há flores cobrindo o telhado
 E embaixo do meu travesseiro
 Há flores por todos os lados
 Há flores em tudo que eu vejo
 A dor vai curar essas lástimas
 O soro tem gosto de lágrimas
 As flores têm cheiro de morte
 A dor vai fechar esses cortes
 Flores, Flores
 As flores de plástico não morrem”

Primeiro lugar, é notório que a música utiliza as flores como figuras de linguagem, como pano de fundo para alguns atos e comparações em outros; além de falar tanto das flores, seu título é “Flores”. Entretanto, no trecho “Há flores por todos os lados/ Há flores em tudo que eu vejo”, há uma evidência em respeito à vida. A vida da personagem ou de alguém próximo a ela: o porquê destas flores que estão “por todos os lados”, como algo que lhe persegue, uma imagem que a pessoa possui, quiçá, até mesmo cerrando seus olhos, vê-se flores. Tão belas flores, imagem tão serena. Porém, pode se tratar de uma obsessão por algo, por alguém; um funeral; pode se estar em um belo campo coberto por flores, lendo autores dos áureos tempos do arcadismo; ou se está obcecado por algum tipo de flor que lhe alimenta, alimenta seu vício - drogas alucinógenas.

Segundo, a música tem como seu primeiro verso “Olhei até ficar cansado/ De ver os meus olhos no espelho”. O que estaria tramando, a protagonista, que tanto se olhava pelo espelho? Sabe-se que o espelho reflete àquele que com ele se depara, sem filtros, sem distorções. Então, olhar a si mesmo levou-a ao cansaço. Alguém cansado de si mesmo. O espelho reflete a fragilidade da vida - bem como o vidro que separa sua imagem refletida de sua realidade -, sua sutileza ante a duros momentos. A vida é uma futilidade - segundo o eu lírico na música -, é algo tão fútil que merece perecer de súbito antes de todo o doloroso processo de murchar-se, de perder sua cor, despetalar-se e por fim cair seca no chão. Como quem dissesse a si mesmo: não suporto mais viver esta mesmice.

Ademais, quão frágil é a vida humana? E o que dizer das flores?; delicada e perecível; sustentada, ou melhor, alimentada, vez ou outra apenas pela luz do Sol e mergulhada num já usado copo d'água. Tanto a vida quanto a flor, não passam por estas condições? Como alguém que está preso a uma rotina de “pão e água”, vivendo “naquele canto da casa”, esquecido, por vezes ignorado, “transparente” à sociedade, embora seja a flor mais bela de todas as flores; uma rosa no seu mais profundo movimento de desabrochar e o seu inesquecível aroma. Eis um conflito interno e um choque entre sua realidade e a realidade que o mundo lhe impinge: a plenitude da vida e inevitabilidade da morte; a doce lembrança enquanto em vida e o bruto esquecimento de sua beleza após seu desaparecimento.

Outro trecho surge - e a partir daí a coisa vai ficando mais tensa: “Chorei por ter despedaçado/ As flores que estão no canteiro”. Eis aqui, talvez, uma clara referência ao “bem-me-quer, mal-me-quer” - quem nunca fez essa brincadeira quando na infância, de arrancar as folhas de uma linda e delicada margarida - desejando que a última fosse a referência ao “bem-me-quer”? Porém, nesta obra, não se trata de uma brincadeira infanto-juvenil e sim um desespero de um amor não correspondido, de um “bem-querer” que não existe de fato. Por

consequente, a música traz uma imagem de que “as flores que estão no canteiro”, foram despedaçadas. Uma atitude mais violenta seguida de um profundo remorso ou arrependimento, indicado pelo ato de chorar.

Agora, a questão é saber se, duas coisas: a flor simboliza alguma pessoa amada ou a si mesmo? Não que se trate de violência física contra o próximo, mas um simbolismo, ou uma dilaceração, um despedaçar, um rasgar, um arrancar, ou afastar-se de alguém ou uma auto-violência metafórica consigo mesmo. Talvez, também possa se tratar de uma flor presenteada por algum amado(a) de outrora, que o faz lembrar a todo instante de alguma forma de traição; poderia ter, a protagonista, jogado as flores com tudo no chão, devido a alguma frustração, um amor não correspondido; uma separação indesejada, uma traição... Estas questões se ligam aos versos a seguir:

“Os punhos e os pulsos cortados/ E o resto do meu corpo inteiro”. Primeiro, a partir daqui, surge outra interpretação muito mais forte. Vê-se claramente o notório o *modus operandi* de um suicida, de alguém com impulsos auto-destrutivos. Segundo, não só os pulsos, mas o corpo inteiro do indivíduo está dilacerado, um “vaso quebrado com flores despedaçadas”, em referência ao trecho “... despedaçado as flores que estão no canteiro”. Provavelmente, neste caso, um relacionamento não correspondido ou um estado de depressão profunda e/ou o envolvimento com drogas. Este ato, muito duro de se relatar, é muito delicado para se discutir, mas como a música deixa à interpretação, então não se pode deixar de notar. Afinal, isto se dá por vários motivos - além de situações passionais - desde, internamente, psicofísicos até, externamente, a questões socioeconômicas: pessoas desistem da vida. Encaram-se no espelho até ficarem cansadas, chorando e questionando-se: “será que suporte esta dor?”

Temos mais uma imagem muito simbólica que é a de um triste e lamentável fim: “Há flores cobrindo o telhado/ E embaixo do meu travesseiro”. Pode-se notar aqui um velório, um funeral. Um falecido já no caixão: flores por cima dele, “cobrindo o telhado” - ou seja, flores sobre a tampa do caixão - e “embaixo do travesseiro”, onde jaz ali dentro o corpo; as flores - flores ornando o corpo -, coroa de flores, flores por todos os lados para aliviar, consolar, aromatizar e embelezar aquele momento fúnebre.

Entretanto, tem uma outra versão, para tratarmos desta canção, algo um pouco menos trágica. A protagonista por alguma causa tentou suicídio, não obteve sucesso, foi socorrida e, enfim, encontra-se resgatada e seguida no hospital. Em meio a uma espécie de coma, viu seu próprio velório. Isto fica bem explícito nesse trecho em seguida: “A dor vai curar essas lóstimas/ O soro tem gosto de lágrimas/ As flores têm cheiro de morte/ A dor vai fechar esses cortes”. É um pouco sombrio, algo bem trágico. No entanto, há brechas interpretativas sobre uma possível

morte física, de fato. Há também o que pode ter morrido, rompido, findado, como algum relacionamento; a raiva de si mesmo; além de uma pulsão de morte, que foi vencida, isto é, pelo menos naquele momento não se consumou. O que se entende é que somente a vida irá curar as feridas, o dia a dia irá fechar os cortes seja no corpo, seja na “alma” da protagonista.

Além disso, ainda em respeito ao socorro a esta pessoa, à medicação, o soro - que tem gosto de lágrimas - e estar sob os cuidados médicos, pode nos remeter também às drogas. Não que os medicamentos de algum pronto socorro estivessem causando alucinações no paciente, ou algum mal maior, mas o próprio abuso no consumo das drogas ilícitas: tantas belas flores, porém, sua ingestão pode ser fatal. Temos exemplos não só de plantas que causam alucinações, mas que são venenosas. Os mais clássicos exemplos de que as flores curam, mas também matam.

Eis, portanto, a visão de flores em todos os lugares, uma possível desintoxicação no hospital - em referência ao soro, que simbolicamente significa remédio, cura -, por conta das drogas ou das dores, das angústias que levaram, por fim, a uma tentativa de suicídio: vejam, o corpo dilacerado, alucinado, no chão de um possível banheiro; o corpo despedaçado, junto a um vaso de lindas flores que enfeitam o local; sobre a pia, após ter encarado-se diante de um belo e límpido espelho; do vidro desse espelho e o pulso cortado... Tudo se encaixa.

Por fim desta parte, quando a música diz que “As flores de plástico não morrem”, o pensamento não morre, o desejo, a paixão - apesar de não correspondida - e o desejo do adicto em se alimentar ilicitamente ou, quiçá, uma dor “da alma” - depressão. Porque a dor de uma pessoa pode ir embora quando ela vier a falecer, mas a dor no mundo continua; as angústias, os medos, os desejos ilícitos, os pavores desta vida fútil, banal, atroz... Isso não morre - como flores de plástico. Pode perecer o seu hospedeiro, mas a causa? Jamais! E, por acaso, superando a isso tudo, como recomeçar? O que fazer para a vida não ser tão falsa, como são as flores de plástico? Como torná-la viva como um lindo ramo de flores coloridas, que saltam aos olhos e, perfumadas, alteram para melhor todos os sentidos do corpo? Há o novo despertar de uma “vida” que permanece. Não fisicamente, mas o que machucava. As próprias flores são a cura - além do significado funesto em Genet -, há vida nas flores. Ademais, um indivíduo com desejo de morte, sua intenção e tentativa e, depois disso, um novo desabrochar, ou um novo despertar, é florescer, é devir. Não houve o findar de uma vida em um momento que uma pessoa passou por tantas intempéries, mas sua mudança radical: da morte para a vida.

As flores do mal

Agora outra obra musical brasileira - que será tratada adiante - que também diz respeito às flores, se alia agora ao poeta francês Charles Baudelaire, este que possui em sua literatura uma obra interessante: "As flores do mal" (1857) é de extrema beleza, embora seja uma leitura "pesada". Para se ter uma ideia, ela foi censurada por imoralidade e Baudelaire foi processado na época.

De modo geral, este termo "As flores do mal", de Baudelaire, se dirige a uma beleza na expressão do mal e, além disso, de ter uma intimidade com a maldade, porque só se expressa belamente desta forma aquele que o conhece. O mal, enfim, pode remeter-se a uma sociedade mercadológica, violenta, banal e degenerada; a situações amorosas não correspondidas e demais ilusões em relação ao mundo.

Além disso, curiosamente, Baudelaire grafa sempre com letra maiúscula a palavra "Mal" e minúscula as "flores", significado uma tendência ao "Mal", um conceito subjacente ao que diz da tradição estética do belo, doce e sutil que seria a flor. Com isso, portanto, ele tende falsear a associação da beleza e do bem em geral aos conflitos, drogas, prostituição, miséria, doenças e demais casos.

Eis alguns versos e estrofes muito sufocantes e desconfortáveis, do seu livro *As flores do mal*:

Ao leitor

"O disparate, o erro, o pecado, a cobiça
Desgastam nosso corpo e ocupam nossa mente,
E alimentamos nosso remorso indulgente,
Como o mendigo à vérmina que nele viça.

[...]

Se o estupro e o veneno, se o incêndio e o punhal
Não bordaram ainda com traços ferinos
O esboço chão de nossos indignos destinos,
É que a audácia de nossa alma não é total.

[...]

Fumando o narguilé, sonha um enforcamento.
Tu conheces, leitor, esse monstro incruento,
- Leitor irmão - hipócrita - meu semelhante!"

(BAUDELAIRE; 2019. p. 19)

Aqui temos o pessimismo em respeito às atitudes humanas, com traços ferinos, "verminante", diz Baudelaire, que, ainda, a nossa audácia não alcançou a plenitude. Da mesma forma que ele foi tido como pervertido, pobre, drogado, doente e toda sorte de linchamento, ele deixa o recado final aos seus prováveis detratores, nos versos finais, "Tu conheces, leitor, esse

monstro incruento/ - Leitor irmão - hipócrita - meu semelhante!” - ou seja: tu és, a mim, igual. Não somos as flores, somos o mal.

Partindo deste tema, e viajando agora para a composição escrita e musical da banda Legião Urbana, temos um trabalho que narra uma desilusão amorosa e afetiva e coloca o amor na esfera da revolta e da contradição sentimental. O Título da música alude, realmente, à obra de Baudelaire de forma a constituir o universo semântico nos seus versos. "As Flores do Mal" - em Legião Urbana e em resumo, Baudelaire, é mais que um desabafo sentimental em que o sujeito encontra-se iludido com seu objeto amoroso e se vinga dele verbalmente desqualificando-o de formas baixas quanto ao seu caráter duvidoso. A questão aqui vai além da revolta. Nem quiçá seria vingança, mas perversão. Pelo menos nos trechos de Baudelaire há o prazer em ser "mais ruim" que o próximo, em ser um monstro maior, em tentar superar o mal que outrora lhe fora atirado. Por fim, na música, enquanto o autor se revolta, ele mesmo se contradiz ao expressar sua vingança por mostrar que ele também possui sentimentos tão vis quanto aquele a quem dirige as acusações que segundo ele, lhe fizera sofrer.

As Flores do Mal

“Eu quis você
E me perdi
Você não viu
E eu não senti
Não acredito nem vou julgar
Você sorriu, ficou e quis me provocar
Quis dar uma volta em todo mundo
Mas não é bem assim que as coisas são
Seu interesse é só traição
E mentir é fácil demais
Mentir é fácil demais
Tua indecência não serve mais
Tão decadente e tanto faz
Quais são as regras? O que ficou?
O seu cinismo, essa sedução
Volta pro esgoto, baby
E vê se alguém lhe quer
O que ficou é esse modelito da estação passada
Extorsão e drogas demais
Todos já sabem o que você faz
Teu perfume barato, teus truques banais
Você acabou ficando pra trás
Porque mentir é fácil demais
Mentir é fácil demais
Volta pro esgoto baby
E vê se alguém te quer”.

Por fim, os sentidos tanto em Genet, quanto em Baudelaire sobem no mesmo palco de atuação no teatro trágico - ou para alguns, da ventura. Sob a direção de Derrida, as flores e a vida ganham seus desdobramentos e desconstruções, mudando a ideia que se tem da arte em geral, do que está em condições de esperar dela, fazendo com que seu espectador aproveite muito mais das obras desdobrando-a e desconstruindo-a também para um novo visar de mundo e de um auto apreciar-se.

Referências Bibliográficas

BAUDELAIRE, C. **As flores do mal**. Companhia das Letras. 2019;

DERRIDA, J. **Glas**. Éditions Galilée, Paris, 1974;

LEGIÃO URBANA. Álbum "**Em outra estação**". Música: "As flores do mal. Autores: Dado Villa-Lobos, Renato Russo. Corações Perfeitos Edicoes Musicais Limitada. 1997;

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES. **Universitas Philosophica** 60, Año 30, enero-junio 2013: 177-204 – ISSN 0120-5323.

<http://www.scielo.org.co/pdf/unph/v30n60/v30n60a09.pdf>

SOLIS, D. E. N. E. **Ideias que marcaram o século XX - Uma chave para a leitura dos filósofos**;

_____. Espectros e monstros inumanos: Jean Genet em Glas de Derrida. **Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía**. 2020.

<https://www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2020/01/16-Dirce-Solis.pdf>

TITÃS. Álbum: "**Ô Blésq Blom**". Música: "Flores". Autores: Charles Gavin, Paulo Miklos, Sérgio Britto, Tony Bellotto. 1989 Warner Music Brasil Ltda.

Uma Carta para Angela ou prolegômenos para uma ontologia bêbada⁸⁵

Rafael Haddock-Lobo⁸⁶

Resumo

O texto aqui apresentado originou-se de uma palestra no “II Seminário Internacional Poéticas e Políticas da Pesquisa em Educação”, organizado pelo LEQUE - Laboratório de Estudos Queer em Educação, sob a coordenação do Professor Thiago Ranniery. A mesa para a qual fui convidado era direcionada pelo verbo EMBRIAGAR e, de imediato ao convite, decidi refletir sobre minha relação ao longo da juventude com a música de Angela Ro Ro, buscando me emaranhar nessas profundas ontologias sentimentais e complexas que se apresentam em suas letras, especificamente em seu disco de estréia de 1979⁸⁷, homônimo da cantora.

Palavras-chave: Angela Ro Ro; Ontologia; Amor.

Abstract

This text comes from a lecture at the “II Seminar on Poetics and Politics of Research in Education”, organized by LEQUE - Laboratory of Queer Studies in Education, under the coordination of Professor Thigo Ranniery. The Roundtable to which I was invited was directed by the verb TO GET DRUNK and immediately after the invitation I decided to reflect on my relationship throughout my youth with Angela Ro Ro’s music. In this article, I look forward to get involved in these deep sentimental and complex ontologies that appears in her lyrics, specifically in her 1979’s debut album, the singer’s namesake.

Keywords: Angela Ro Ro; Ontology, Love.

Introdução

“era meia noite quando o malvado chegou, era meia noite quando o malvado chegou. corre gira, corre gira, vai chegar a madrugada. salve exu, salve exu, das sete encruzilhadas”⁸⁸. o ponto não saia da minha cabeça, enquanto ainda estava no bar das putas, quer dizer, bar da praça, com minha amiga carla rocha. ríamos e cantávamos ro ro. “te sinto no ar, na brisa do mar, eu quero te ver. pois ontem a noite, sonhando acordada, dormi com você”⁸⁹ ... ríamos mais, mas já era hora da bicha velha aqui voltar pra casa antes de virar abóbora. enquanto

⁸⁵ Este texto foi escrito para ser lido em voz alta. Ele não pretende seguir as regras ortográficas da escrita, mas sim da sonoridade oral. Também foi escrito sem letras maiúsculas, seguindo a lógica da emaiusculação proposta por Derrida. Agradeço aos editores por me permitirem alguns caprichos como autor, na tentativa de manter a musicalidade da qual o texto se alimenta: assim mesmo, como colagem de músicas, sem maiúsculas másculas, numa espécie de delírio, de texto embriagado escrito noite adentro com o copo de uísque ao lado

⁸⁶ Professor do Departamento de Filosofia da UFRJ e dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da UERJ e da UFRJ e do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (FIOCRUZ, UERJ, UFF, UFRJ). Atualmente desenvolvo Pesquisa de Pós-Doutorado no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), sob a supervisão do Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel, a quem agradeço imensamente a interlocução. E-mail: rafael@ifcs.ufrj.br

⁸⁷ Angela Ro Ro, 1979. Sugiro que o leitor leia o texto ouvindo o disco, como bem aprendi com a epistemologia de Morangos mofados, de Caio Fernando Abreu.

<https://open.spotify.com/intl-pt/album/5b9KqfZmD65KQNs6vD4VBd?si=ErJyiusyRvuJZUH19m82aQ>

⁸⁸ Ponto de Exu Sete Encruzilhadas.

⁸⁹ “Simples Carinho”, de Abel Silva e João Donato, 1982.

atravessávamos a praça tiradentes, uma moça bonita, pele bem preta, envolta em um plástico também preto, com apenas seu rosto aparecendo, e com um sorriso branco de tão negro daqueles que traz felicidade, cantou pra gente: “beba, beba, beba, beba, beba, beba, beba, beba, na porta do botequim. ela bebe sim, ninguém tem nada com isso, ela bebe o seu marafo e ainda faz o seu feitiço”⁹⁰. gargalhou, nos abençoou com sua altivez e mandou a gente *ir oló*.⁹¹

cheguei em casa, depois de o carro ter deixado a falsa tijuca no rio comprido, e vejo a mensagem de thiago ranniery me convidando para falar em um evento sobre: *embriagar*. não o conhecia pessoalmente, mas adoro a *bee*, então disse sim. no impulso, como quando faço as coisas de que gosto. mas, depois, pensei: como? não tô há alguns anos defendendo que só escrevo a partir daquilo que me toca, que aciona e convida meu corpo para escrever?, que essa honestidade é a única coisa com a qual me comprometo? como então aceito eu, essa bicha que não bebe, que diz não beber pelo fato de não gostar do gosto, mas que deve, com isso, mascarar o fato de não admitir perder o controle, como que essa bixa irresponsável de tão careta aceita falar sobre embriaguez e experiência de escrita? só exu na causa.

*

pois bem, durante o banho, um belo dia, na verdade não foi um dia qualquer, foi no dia dois de novembro, dia de finados, com uma chuvinha gostosa e com um friozinho dadivoso em novembro, pensei: eu não bebo, mas meu corpo bebe.

eu não bebo, pelo gosto ou pela desculpa, pois de alguma maneira minha cabeça não gosta de beber, mas quando cedo meu corpo para que os outros me cavalguem, eles bebem o quê e como querem. não é à toa que, quando sinto a necessidade de, estando acordado, beber - quando estou à mesa com muitos amigos ou quando sinto que meu corpo precisa de proteção - eu bebo aquilo que meu exu mais gosta de beber: uísque.

por isso, não poderia estar aqui hoje se não fosse pelo fato de exu fazer o álcool circular por meu corpo a ponto de alguém que, em mente, não bebe, poder beber. mas será que isso é beber sem se embriagar? então, pego uma garrafa de jameson e o copo de estranho de seu sete encruzilhadas, coloco ao lado do computador e, com pequenos goles, vou tentando escrever essas frases, como que na concentração para o transe de um corpo que precisa ser possuído para beber e, na embriaguez do transe, permitir-se embriagar.

⁹⁰ Ponto de Pombagira.

⁹¹ Mesmo que “cantar pra subir”.

nessas linhas que pareço ver ao longe, uma lembrança me chega: eu, adolescente, tentando me embriagar, enquanto que me fingindo mais do que estando, lendo “os sobreviventes”, de caio fernando abreu. era isso, eu me embebedava de morangos mofados, águas vivas e terceiras margens⁹²: e a lembrança me fez rememorar a rubrica de caio fernando abreu, que mandava que seu conto fosse lido ao som de angela roro:

dormindo no escuro sobre este sofá amarelo, ao lado das papoulas quase murchas, embalada pelo piano remoto como uma canção de ninar, e ela se contrai violenta e pede que eu ponha angela outra vez, e eu viro o disco, amor meu grande amor, caminhamos tontos até o banheiro onde sustento sua cabeça para que vomite, e sem querer vomito junto, ao mesmo tempo, os dois abraçados, fragmentos azedos sobre línguas misturadas.⁹³

era isso. caio me mandava, *a mim e a mais ninguém*⁹⁴, eu deixar angela me possuir. abro o spotify e boto no meu album, aquele que todo mundo acha que é só seu e composto só pra si: o primeiro.

*

o cheiro de amor⁹⁵ de angela, que exala suor, manda que ponha de lado o tormento, nesse mundo atento a não perdoar, para que o amor se torne delírio, já que é de embriaguez do amor, do sexo, do ciúme, do ódio, que o disco trata, o tempo todo. “amo apertado sou tua, trancada com medo da rua. se isso é pecado, me puna, a culpa de amar livre e nua”. e o olhar que arrepiava que a voz rouca nos conta, me morde e me desafia para o dia em que eu fique com meu melhor. ah, angela, que convite, que entrada em cena, e eu com o copo de uísque ao meu lado, que nem você, nos velhos tempos, em seu piano, cantando no ball room, no arpoador ou no rival.

angela me formou como sujeito amante. como madonna me formou como sujeito sexual e como filósofo que gosta de enfrentar a caretice, angela me forma na dor, no sofrimento e me ajudou sempre, desde minha adolescência, com minha impossibilidade de chorar.

quando estava triste e não conseguia chorar - pois é, eu não choro. normalmente não choro e nem quero, mas às vezes quero e não choro. às vezes, mais ainda, sinto que preciso e não consigo: aí angela me ajudava. não chorava ainda, mas, ouvindo angela, era como se as lágrimas caíssem e eu me purificasse, como se ela, com a voz rouca como o trovão de xangô trouxesse a chuva dos olhos de oraiêê.

⁹² Minha paixão adolescente, que ainda permanece, por Clarice Lispector, Guimarães Rosa e Caio Fernando Abreu.

⁹³ ABREU, C.F. “Os sobreviventes (*Para ler ao som de Angela Ro Ro*)”, in: *Morangos Mofados*, p. 29.

⁹⁴ “A mim e a mais ninguém”, de Angela Ro Ro e Sergio Bandeyra, 1979.

⁹⁵ Contém inúmeras referências parafraseadas de “Cheirando de amor”, de ANgela Ro Ro, que abre o disco de 1979.

“não tire da minha mãe esse copo”⁹⁶, canta. olha o aforismo: “não pense em mim quando eu calo de dor. olha meus olhos repletos, de ânsia e de amor”. angela segura o copo com suas gotas de sangue que eu não chorava, gotas em forma verbal, com a súplica para beber seu perfume. embriagar. e que não tire de minha boca esse beijo, pois nunca se pode confundir carinho e desejo. mas beba comigo, angela, a gota de sangue final.

gotas d’água, de sangue e de sêmen marcaram meus momentos solitários no quarto escuro, e lá ficava eu: “agradeço tanto, agradeço por você não ser do jeito que eu sou, agradeço tanto, agradeço por você, não ter me dado o seu amor”⁹⁷, amaldiçoando tantas tolas e tolos que foram eles que não compartilharam do mundo escuro e solitário do meu quarto trancado. como a taça que quer transbordar, ro ro era meu zaratustra sapatão, com tanto amor pra dar desprezado, mudando a cada ausência de choro, mas aprendendo com angela a viver no desamor, agradecendo, de coração aberto e com a felicidade perto.

como poderia eu me tornar um filósofo racionalista se, muito antes de qualquer filósofo, angela me ensinava que não há cabeça⁹⁸ que o coração não mande e nem bebida que beba a saudade? angela me ensinava que viemos do desamor morrendo, mas que essa tristeza que o amor me deu, é a coisa mais bonita dentro do meu eu... como angela, tentei sempre na vida sentir, dizer e fazer, preferindo ficar só na ilusão que matar a esperança de amar no meu coração. o amor na solidão, o amor e a solidão, o amor entre solitários, tudo isso devo a ela, com sua ética apaixonada, desesperada e escandalosa (afinal, mudando de disco, também sempre me senti a irmã-luz, trazendo o escândalo, de machado e sândalo, dando gargalhada e dando dentada na maçã da luxúria, pra quê? se, no final, com tanto frio, o escândalo sempre fui eu, ali – no meu quarto – só⁹⁹).

*

um dia eu via televisão. angela estava no jô. ainda morava na tijuca, então certamente era antes de 1995. ela, sem o menor problema, disse que estava precisando fazer show e que não tinha produtora. quem quisesse a contratar ligasse para 235-7164 (sim, aos mais novos: os números de telefone já tiveram 7 dígitos). anotei em um papel: um dia teria a coragem de ligar.

⁹⁶ Trecho dedicado a “Gota de sangue”, uma das minhas músicas favoritas de Angela, talvez a favorita se eu fosse obrigado a escolher apenas uma, o que, felizmente, não sou.

⁹⁷ “Tola foi você”, de Angela Ro Ro, a terceira música do álbum de 79.

⁹⁸ “Não há cabeça”, de Angela Ro Ro, 1979.

⁹⁹ “Escândalo”, escrito por Caetano Veloso para Angela, e gravado por ela em 1981.

*

entre amores e grandes amores¹⁰⁰, que não chegam nunca na hora marcada, aprendendo que todo amor que a gente ama, no fundo a gente dedica à gente e a mais ninguém¹⁰¹, angela estava lá, sendo sempre a última e a primeira. ouvindo, escrevendo, chegando bem de repente, angela sempre me ajudando a viver sem sentir o que não sinto, assim como as canções, como as paixões e as palavras. bebendo angela, se aprende que as coisas vão ficar com o passar do tempo, mesmo que este flutue, porque não se pode gostar de quem gosta do medo. correndo perigo, vingando o canto e o pranto, oferecendo o calor e o endereço, quero apenas que seja - de qualquer maneira.

angela me ofereceu sua máscara de tagarela, que sorri e faz palhaçada, mesmo quando beijo sem ser beijado, quando o mar me traga, e o meu barco afundando, bem como a chegada na ilha deserta em que atraco, na ilusão e quimera que cala a ilusão e o afogamento. a tentativa de querer se fazer a qualquer custo entender e que nos faz adormecer errando, só se aprende quando aceitamos que há aquele tipo de gente, como nós, angela, que se acalma danando¹⁰².

angela é de um ceticismo do caralho. cética da porra, cética embucetada, diria minha mãe. mas de um ceticismo sem ataraxia, que nunca se tranquiliza, desse puta ceticismo que adormece errando e acalma danando. mas como isso melhora uma vida!, como é bom ter uma mestra dessas quando estamos em um momento da vida em que cada dor parece que suspende nossa vida e corta nossa carne até não suportarmos. como é bom errar e danar com essa moça de tranca-ruas.

*

um certo dia, anos depois, pois morava eu já em copacabana - provavelmente entre 2003 e 2004 - em um momento triste, pego minha agenda e disco para o número que anotei anos antes, botando agora o 2 na frente e ligando pra minha vizinha de bairro. atende sua secretária eletrônica, eu escuto sua voz rouca dizendo que não podia atender e que eu deixasse o recado. minha vontade era contar minha dor e o quanto ela tornava suportável o viver. mas fui daqueles que ela odeia, pois não quis correr perigo, me apeguei ao medo e desliguei o telefone.

talvez, estivesse eu em um momento da vida em que a moça sem recato, que desacata a autoridade e se dá mal¹⁰³ já me amedrontava. será que eu, jovem professor, conseguiria, naquele

¹⁰⁰ "Amor meu grande amor", de Ana Terra e Angela Ro Ro, de 1979.

¹⁰¹ "A mim e a mais ninguém", já citada.

¹⁰² "Me acalmo danando", de Angela Ro Ro, 1979.

¹⁰³ "Agito e uso", de Angela Ro Ro, 1979.

momento da vida, da busca de estabilidade, lidar com o que resta da cidade, respirando liberdade por igual? talvez não estivesse mais à altura de virar, revirar, quebrar e tossir. se seu medo sempre foi sua coragem de viver além da margem e não parar de dar bandeira a vida inteira segurando seu cabresto sem frear, eu sou aquele que por dentro sempre pensa em quase tudo. e ainda que o jeito que, eu e ela, conduzimos nossas vidas não ser tido como forma popular, já tinha eu, naquele momento, um certo pudor com relação àquilo que é tido como abuso, sem o ímpeto de, antes de ir, agitar e usar.

ah, mas a essa vida é mesmo assim¹⁰⁴, um belo dia, um ou dois depois da minha cagada de medo, angela devia estar navegando os mares da espanha¹⁰⁵, pois quando eu chego em casa e ouço minha secretária, lá estava o seguinte recado com aquela voz rouca que tanto amei e temi: “rafael [meu nome estava em minha gravação], onde está *fulana* [prefiro não comentar]?”. angela tinha bina e eu não imaginara. angela tinha agora meu telefone. angela me confundira com algum outro rafael, que merda. quem será esse rafael, que deve saber onde está *fulana*? como vou responder a isso? e a voz continuava: “rafael, peça pra *fulana* voltar diga que ela é minha *joie de viver*”. ah, angela, me deixa ir com você procurar *fulana*, quem sou eu para retirar sua alegria de viver? loucura é loucura e eu te compreendo, nunca te repreenderia, nem que você caminhasse às três da manhã, nem que você se enganasse pra ver o que é bom, nem que você rastejasse até o leblon. se *fulana* estiver navegando o vazio da espanha, me espera no leblon, que caminho a teu lado de volta pra casa, deixando as mentiras e os sonhos para trás. caminhamos os dois às seis da manhã, não precisa rastejar pois estarei com você, deito a seu lado pra desabafar seu sono de uísque e vergonha e prometo, que você terá alguém do seu lado quando acordar. você amou demais.

*

te deixo, minha amiga, na casa de sua mãezinha¹⁰⁶, não peça mais pra ela não te mimar, pois é desse doce mel que você precisa, já que não te respondi nem sei quem é *fulana*, muito menos onde ela está. deixei minha diva sem resposta: ensaiei trezentas mil, nenhuma era merecedora de angela. porque não respondi apenas que eu não era ele, mas que estava ali para ela! Eu também tive minhas mãos cerradas e lacradas como um cofre de um banco qualquer.

¹⁰⁴ “A vida é mesmo assim”, de Angela Ro Ro, 1984.

¹⁰⁵ “Mares da Espanha”, de Angela Ro Ro, 1979.

¹⁰⁶ “Minha mãezinha”, de Angela Ro Ro, 1979.

*

e meu medo de angela se entregar sem um zelo¹⁰⁷ ao apelo de sorrir? e se ela se ofertasse inteira e dócil a um fácil seduzir, sem saber que o destino diz verdades ao mentir? e se ela, arrasada, acabada, maltratada, torturada, desprezada, liquidada, sem estrada pra fugir, fosse, embora não mais pequena, uma vez mais no amor se iludir? tadinha dela. não quero mais te ver biritada sem ter nem onde cair, buscando toda noite algo pra se divertir. você não encontra, você sabe disso. lembra dela, daquela outra que desesperava da espera por alguém pra lhe ouvir e sentia o frio na costela e uma ânsia de sumir, e transava modelito forte e comprimido pra dormir. ela não acordou mais. então, angela, sai dessa balada e abre o coração¹⁰⁸.

minha anja da guarda de asas quebradas, só posso te lembrar que você sabe que *fulana* sumiu e que várias *fulanas* sumirão, e você nunca precisou saber onde elas esconderam sua imensa dor. você sempre soube que, cá pra nós, já era hora de elas terem ido embora e acabar de vez com todo esse sofrer. todos sabemos. aliás, sempre soubemos. mas sempre queremos mais¹⁰⁹, uma fatalidade, um jazz, nessa vida que olha o que a gente fez¹¹⁰.

e é por isso que a gente bebe demais, fala demais, ri demais e ama demais¹¹¹.

*

o que aprendi durante esses mais de trinta anos ouvindo angela, foi que “todo prejuízo feito é um espelho de efeito e você tem que mirar pra poder se ver. se o espelho está quebrado, quase tudo deu errado. pelo menos vai tentar olhar você”. obrigado por abrir meu coração e fazer o sol nascer¹¹².

e, caio, ah, minha bixa de devoção, te agradeço, uma vez mais, por me ajudar a encontrar esse “verde doentio, guardado no fundo escuro de alguma gaveta”, regurgitando na minha boca, outra vez, aquele gosto de morangos mofando e me trazendo essa anja rouca:

a chave gira na porta. preciso me apoiar contra a parede para não cair. por trás da madeira, misturada ao piano e à voz rouca de angela, nem que eu rastejasse até o leblon, consigo ouvi-la repetindo e repetindo que tudo vai bem, tudo

¹⁰⁷ “Balada da arrasada”, de Angela Ro Ro, 1979.

¹⁰⁸ “Abre o coração”, de Angela Ro Ro, 1979.

¹⁰⁹ “Quero mais”, de Angela Ro Ro, 1993.

¹¹⁰ “Vida”, de Chico Buarque, de 1993.

¹¹¹ “Demais”, de Tom Jobim e Aloísio de Oliveira, 1982.

¹¹² “Abre o coração”, já citada.

continua bem, tudo muito bem, muito bem. axé, axé, axé! eu digo e insisto até que o elevador chegue axé, axé, axé, odara!¹¹³

Referências

Abreu, Caio Fernando. “Os sobreviventes (*Para ler ao som de Angela Ro Ro*)”, in: **Morangos mofados**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

Ro Ro, Angela. **Angela RoRo**. Polygram, 1979.

Ro Ro, Angela. **Só nos resta viver**. Polygram, 1980.

Ro Ro, Angela. **Escândalo**. Polygram, 1981.

Ro Ro, Angela. **Simple carinho**. Polygram, 1982.

Ro Ro, Angela. **Angela Ro Ro ao vivo**. Som Livre, 1993.

¹¹³ ABREU, C.F. “Os sobreviventes (*Para ler ao som de Angela Ro Ro*)”, in: *Morangos Mofados*, p. 29.

A desconstrução da Filosofia no pensamento de Frantz Fanon

Fábio Borges-Rosario¹¹⁴

Resumo

Apresento neste artigo os passos assentados rumo a descolonização e desconstrução do ensino de Filosofia. A leitura de Frantz Fanon chega na pesquisa como abalo ao prescrito na legislação antirracista quando compromete as pessoas na condição de regentes de turmas tanto na educação básica quanto no ensino superior a ensinar com filósofos africanos e da diáspora. Fanon reúne em seu pensamento tanto as questões das pessoas da África quanto da América, num diálogo que também convida para a gira as pessoas da Ásia, da Oceania e da Europa.

Palavras-chave: Colonização; Neocolonização e Descolonização.

Résumé

Dans cet article, je présente les démarches entreprises vers la décolonisation et la déconstruction de l'enseignement de la philosophie. La lecture de Frantz Fanon arrive dans la recherche comme un choc par rapport à ce qui est prescrit dans la législation antiraciste lorsqu'elle engage les gens, en tant que leaders de classe, tant dans l'éducation de base que dans l'enseignement supérieur, à enseigner avec des philosophes africains et de la diaspora. Fanon rassemble dans sa pensée les problématiques des peuples d'Afrique et d'Amérique, dans un dialogue qui invite également à participer les peuples d'Asie, d'Océanie et d'Europe.

Mots-clés: Colonisation; Néocolonisation et Décolonisation.

Abrindo a gira

Programa, estratégia e táticas. Nosso mundo está com extrema necessidade de uma nova universalidade insurgente. Somos capazes de produzi-la; todos somos, por definição. O que nos falta é um programa, estratégia e táticas. Se deixarmos de lado o refúgio da identidade, essa discussão poderá começar.

Asad Haider, *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje.*

Neste artigo, delimito a investigação aos filósofos modernos que nasceram no continente americano. Tateio a obra de Frantz Fanon; filósofo nascido na Martinica, então colônia ultramarina francesa. Ao privilegiar nesta leitura as obras de Fanon não intenciono silenciar as importantes obras de Aimé Césaire, bell hooks, Edwidge Danticat, Martin Luther King Jr. Angela Davis, Frederick Douglass, Carter G. Woodson etc. Reconheço que somos herdeiras de todas as pessoas que lutaram pela libertação das etnias que foram colonizadas.

¹¹⁴ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor na Seeduc-RJ (Colégio Estadual Conselheiro Macedo Soares e CEJA - Itaboraí). E-mail: professorborgesrosario@gmail.com

Ressalto que a brevidade deste texto impõe a leitura atenta daquele autor e declaro que a leitura é positivamente assombrada pelas leituras dos demais.

Destino a escrita a todas as pessoas amigas do saber. Apelo à reconciliação com aquelas que nos consideram inimigas e querem nos segregar ou exterminar. Convido a reconsideração daquelas que nos consideram aliadas, mas desejam segregar ou exterminar aquelas que não concordam com suas prescrições. E deuto o comprometimento e fortalecimento da solidariedade com as que deputam à hospitalidade in-condicional.

Anoto que inúmeras amigas (algumas que nos consideram inimigas, outras que nos consideram aliadas e as que nos contam entre as amigas) estarão presentes nas linhas de nosso diálogo, mesmo as que estarão formalmente ausentes devido a economia textual. Falo da presença espectral, da ausência como um gesto de reconhecimento que cada obra que conhecemos espectraliza nossa reflexão. Mortas ou vivas – convivemos com todas as autoras que lemos em nossa trajetória intelectual.

Vejo a realidade como o desenvolvimento de experiências. Sei que as pessoas neocolonialistas e supremacistas querem nos entuchar, isto é, querem que suportemos calados os descatos sem reagirmos ou sem nos manifestarmos; mas, prefiro arrostar, isto é, enfrentar destemidamente as ameaças neocolonialistas e supremacistas. Opto pela resistência, pela re-existência e pela luta até que chegue à América por-vir.

Compreendo a escola, a universidade, as aldeias, os quilombos, as favelas, etc. como espaços de enunciação da América por-vir. Locais onde acontecem experiências potencializadoras da luta contra a colonização e a neocolonização, assim como, de onde saem as pessoas que apelam à solidariedade entre as combatentes da desumanização produzida pela empresa colonialista e neocolonialista em escala global. Agentes que recusam a aristocracia, plutocracia, a oligarquia ou qualquer forma de governo que segrege pessoas ou coletividades humanas, isto é, comprometem-se com a democracia como rota para a chegada global do autogoverno e da autonomia de cada pessoa humana.

Percebo que as pessoas que comprometem-se com a democratização, isto é, engajam-se com a educação dos pobres, dos oprimidos, dos excluídos do projeto da Euroamérica ou Ameuropa, buscam a resistência aos epistemicídios praticados pelos ameuropeus. As excluídas daquele projeto desvelam as heranças ameríndias, africanas, asiáticas e oceânicas que contribuíram e contribuem para a formação da América por-vir. E se afirmam como herdeiras da produção teórica e da prática transformadora legada em arquivos orais e escritos, seculares e míticos, científicos e religiosos, poéticos e filosóficos das anticolonialistas.

As ancestralidades apontam o caminho

Proponho que descolonizar é acertar um homem ontem um com a flecha que foi atirada hoje; acolher a ancestralidade e ouvir suas histórias, identificar que a descolonização é anunciada desde que ecoaram as vozes ancestrais de Sojourner Truth e Olympe de Gouges, pilares na defesa da extensão incondicional dos “direitos humanos” a todas as pessoas. E seguir os passos, trilhando os caminhos da solidariedade e cooperação na construção do conhecimento individual e coletivo.

Aponto que as pesquisadoras que reconhecem que método é caminho e que metodologia é o estudo dos caminhos lembram que todo caminho leva a encruzilhada. Encruzilhadas forçam as decisões, escolhas são feitas assombradas pelo passado e futuro inseparáveis pela instantaneidade do presente. Presente que escapa a presentificação, mas cuja instantaneidade é incomensuravelmente percebida pelo assombro das heranças que a pessoa no momento da decisão escolherá legar ao futuro.

Segundo Muniz Sodré em “Conhecimento e metodologia”:

O que significa isto? Para os autores, que determinados fenômenos de algum modo “escolhem” os horizontes dentro dos quais aparecem. “As propriedades de um observador precisam ser consistentes com as propriedades dos objetos observados. Nesse sentido, o universo traz impressa em si a imagem de um observador. Assim que uma observação é realizada, portanto, o observador pode reconstituir uma história consistente do objeto em questão, como se tivesse uma existência própria anterior à observação”¹¹⁵, diz o manifesto (SODRÉ, 2003, p. 29).

Assevero que respeitar quem nos possibilitou chegar aonde chegamos como imperativo categórico solicita a Ética e Política eurorreferenciada. Escolher a herança assentada nos territórios de resistência à ocupação e a colonização como estratégia descolonizadora. Enxergar nas dobras e cinzas da colonização e da neocolonização a encruzilhada que possibilita a chegada da democracia por-vir.

Reverenciar a obra de Beatriz Nascimento¹¹⁶ e Lélia Gonzalez¹¹⁷ como assentamentos na porta das Faculdades de Filosofia remete para as corporeidades consideradas estrangeiras pelas neocolonialistas. As duas, pilares da intelectualidade amefricana em terras brasileiras lançaram suas reflexões e questionamentos como aporias para uma comunidade filosófica formada pela cegueira eurocêntrica. A cegueira formativa dos bancos europeus importados e reproduzidos nas salas brasileiras segrega a alteridade, recusa a proximidade e resiste à reconciliação com a humanidade.

¹¹⁵ O autor faz referência ao manifesto resultante de um congresso realizado na Universidade de Stanford e publicado pelo “Caderno Mais”, da *Folha de São Paulo*, de 24 de novembro de 2002.

¹¹⁶ 2021.

¹¹⁷ 2020.

Guilles Deleuze¹¹⁸, numa entrevista em 1988, anunciou a invenção ou criação de conceitos como a tarefa da filosofia. Anteriormente, Beatriz Nascimento em “Negro e racismo”¹¹⁹, publicado na *Revista de Cultura Vozes*, enuncia a criação e invenção de conceitos como tarefa da intelectualidade negra. A intelectual percebeu os limites dos conceitos produzidos pelas europeias quando se pretende observar, analisar, descrever, participar e compartilhar as experiências amefricanas.

De acordo com Beatriz Nascimento:

Tomando como exemplo esses três conceitos poderemos demonstrar como se torna difícil para o negro que se propõe a estudar a discriminação racial (e não só ela em si, mas toda a história do negro brasileiro) conceituar do seu ponto de vista sua situação e suas aspirações dentro da sociedade dominante. Torna-se ainda mais difícil construir sua metodologia desse estudo, pois, impregnado de uma cultura em todos os sentidos branca e europeizada, se faz necessário perguntar a si próprio se determinados termos correspondem à sua perspectiva, se não são somente reflexos do preconceito, repetidos automaticamente sem nenhuma preocupação crítica. Ou seja, se não estamos somente repetindo os conceitos do dominador sem nos perguntarmos se isso corresponde ou não à nossa visão das coisas, se esses conceitos são uma prática, e, caso sejam uma prática, se isso é satisfatório para o negro. Somos aceitos por quem? Para quê? O que muda ser aceito? O que é ser igual? A quem ser igual? É possível ser igual? Para quê ser igual? (NASCIMENTO, 2021, p. 53-54).

Lélia Gonzalez em “A categoria político-cultural da amefricanidade” ensina que a amefricanidade é a cultura constituída pela confluência das etnias africanas traficadas para a América. Aportadas tanto no sul quanto no norte e nas ilhas do continente ou migradas de uma região para outra, identificam-se os traços e rastros de sua presença nos idiomas, nas culinárias, nas danças, nas religiosidades, etc. nos países do continente. Empregadas como mão de obra escravizada, consideradas como perigosas para a estabilidade da empresa colonial quando formavam os quilombos, *cimarrones*, etc.; lutaram pela independência dos países ao lado das pessoas brancas e foram traídas quanto a extensão da cidadania quando as constituições nacionais foram escritas e aprovadas. Nas palavras de autora:

Essas e muitas outras marcas que evidenciam a presença negra na construção cultural do continente americano me levaram a pensar a necessidade de elaboração de uma categoria que não se restringisse apenas ao caso brasileiro e que, efetuando uma abordagem mais ampla, levasse em consideração as exigências da interdisciplinaridade. Desse modo, comecei a refletir sobre a categoria de amefricanidade (GONZALES, 2020, 129).

A recepção brasileira da obra de Frantz Fanon

Relembro as palavras de Lewis R. Gordon no prefácio de *Pele negra, máscaras brancas* ao falar sobre a recepção do pensamento fanoniano na América [do Sul e do Norte]. Segundo o autor:

¹¹⁸ Sobre a Filosofia. In: DELEUZE, 173-198, 1992.

¹¹⁹ In: Nascimento, p. 47-54, 2021.

Houve uma época em que um professor universitário norte-americano que tentasse abordar a obra de Frantz Fanon em um ambiente acadêmico estaria sujeito a perder o emprego. Naqueles anos turbulentos das décadas de 1960 e 1970, a situação era diferente na América do Sul. No Chile por exemplo, as ideias de Fanon estavam sendo ensinadas nas salas de aula, e uma leitura cuidadosa da *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire revela o quanto essa obra sofreu a influência de Fanon. Nos anos de 1990 era possível estudar Fanon e Freire em cursos como Teologia Política, Filosofia da Libertação e Pensamento Social e Político, e os estudiosos em todo o mundo estão agora compreendendo a relação entre Fanon e outros intelectuais brasileiros como Alberto Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento. Esta tradução de *Peau noire, masques blancs* não é, portanto, a primeira vez que Fanon será ouvido no mundo lusófono (In: FANON, 2008, p. 11).

Anoto que acolher Frantz Fanon como filósofo abala o legado das primeiras leituras brasileiras impulsionadas pelo prefácio de Sartre a obra *Os Condenados da Terra*¹²⁰. A cegueira neocolonial reduziu a análise da obra a clausura do conflito ideológico e militar entre o ocidente e o leste europeu. Reduzido a militante do outro cabo, Fanon chega ao Brasil como a voz subalterna que denuncia as atrocidades da colonização e apela à solidariedade europeia na luta pela descolonização política da África e Ásia.

Leio o prefácio “A linguagem da revolução: Ler Frantz Fanon desde o Brasil” de Thula Rafaela de Oliveira Pires, Marcos Queiroz e Wanderson flor do nascimento:

FRANTZ FANON INSISTIU na ideia de que cada geração deveria descobrir sua missão. Cumpri-la ou traí-la. Na sua intensa, breve e extraordinária vida, fez da destruição do colonialismo tarefa primordial, juntando-se ao destino da maioria do mundo que buscava romper com os sustentáculos da dominação. Dedicou textos, lágrimas, suor, discursos, tratamentos clínicos, armas, livros e a própria saúde a esse fim. *Os condenados da terra*, publicado poucos dias antes da sua morte, em 1961, é a síntese do conhecimento acumulado de alguém que viveu pela e para a revolução. Tornou-se, assim, leitura fundamental dos movimentos anti-imperialistas ao redor do globo e um dos escritos mais influentes do século XX. Fanon pôs em palavras aquilo que acreditava ser a tarefa da sua geração (In: FANON, 2022, p. 7).

E, assino o prefácio de Deivison Mendes Faustino em *Escritos políticos*. Segundo o autor:

A pergunta que se pode fazer, quando se considera o contexto brasileiro contemporâneo, é: “Qual a relevância de se retomar o pensamento de Frantz Fanon, um revolucionário, em um período tão crítico como o nosso, e em que a revolução não se encontra mais na ordem do dia?”. É possível que a leitura destes *Escritos políticos* ofereça várias pistas interessantíssimas para respondê-la; porém, se seguirmos as trilhas – bastante alteradas pelo tempo, é bom que re reconheça –, a tarefa da resposta ficará a cargo de cada geração. A busca por respostas, no entanto, não logrará êxito se não acertamos as contas com uma série de equívocos que foram cometidos no passado e se repetem em um *loop* infinito nos novos contextos históricos (In: FANON, 2021b, p. 20-21).

Proponho a rasura da leitura reducionista do pensamento fanoniano como um gesto de desvio do legado que coloniza a Filosofia e lembro que a legislação antirracista compromete as pesquisadoras e docentes da educação básica, do ensino superior e da pós-graduação com o

¹²⁰ FANON, 1979; 2022.

ensino de filósofos africanos e da diáspora. Legislação que exige uma performance que evita as querelas que dividem as leitoras de Frantz Fanon e produzem o engeçecimento das dobras de seu texto. A rasura das leituras reducionistas aparece quando se entende as proximidades e distanciamentos entre as leitoras da obra fanoniana como apelo a disseminação de seu pensamento e aprofundamento das questões e reflexões que apresentou.

Arregimento a apresentação “Fanon: uma filosofia para reexistir” de Renato Nogueira em *Alienação e liberdade*. Conforme o autor:

A práxis revolucionária pela descolonização da periferia do capitalismo é um aspecto da filosofia de Fanon que ganhou muito destaque. No entanto, sem se esquivar da centralidade do tema na obra do autor, há outros aspectos marcadamente relevantes em seu pensamento. A resistência não se dá somente pela luta armada, pois a colonização não é apenas política e social: tem uma natureza profunda e silenciosa, apresenta raízes psicológicas que não se deixam enxergar a olho nu (In: FANON, 2020, p. 11).

Impactou a recepção da obra de Frantz Fanon a tradução para o português das obras escritas na língua inglesa, francesa e espanhola que descrevem a recepção do autor na Palestina, Irã, Inglaterra, França, etc. Jean-Paul Sartre, Achille Mbembe, Edward Said et al. ousaram ler, prefaciá-lo, analisar e disseminar o pensamento de Fanon como tática descolonial e compromisso com a pluriversalidade. Os prefácios, cuja inseparabilidade acolhe e assombra a leitura, aproxima e afasta a leitora das dobras e rasuras que aparecem na obra de Fanon.

Jean-Paul Sartre ao escrever o prefácio de *Os condenados da Terra* aponta a urgência da descolonização do europeu, o abandono da suposta condição de colonizador que inspira o empreendimento colonial. O abandono do papel de colonizador como condição de possibilidade para a leitura da obra fanoniana, como abertura à reflexão sobre a descrição feita sobre os horrores da colonização e da apatia europeia diante da tragédia colonial. O prefácio sartriano provincializa a Europa e apaga a hierarquia entre a colonizadora e a colonizada; promete e compromete cada pessoa com a emancipação de todas as pessoas como condição para a libertação de cada uma.

Nas palavras de Jean-Paul Sartre:

AQUI FANON SE DETÉM. Ele mostrou o caminho: porta-voz dos combatentes, clamou pela união, pela unidade do continente africano, contra todas as discórdias e todos os particularismos. Seu objetivo foi atingido. Se ele quisesse descrever integralmente o fato histórico da descolonização, precisaria falar de nós, o que sem dúvida, não é seu propósito. Mas, quando fechamos o livro, ele continua dentro de nós, apesar do autor, pois experimentamos a força dos povos em revolução e respondemos com a força. Existe, portanto, um novo momento da violência, e, desta vez, temos de nos voltar para nós mesmos, pois ela está transformando, na medida em que o falso nativo se transforma através dela. Cada um conduza as suas reflexões como bem entender, contanto que reflita: na Europa de hoje, completamente aturdida pelos golpes que lhe são desferidos na França, na Bélgica, na Inglaterra, a menor distração do pensamento é uma cumplicidade criminoso com o colonialismo. Este livro não precisava absolutamente de um prefácio, menos ainda porque ele não se

dirige a nós. No entanto, eu o escrevi para levar até o fim a dialética: a nós europeus, também estão descolonizando. Isso significa que estão extirpando, por meio de uma operação sangrenta, o colono que habita dentro de cada um de nós. Examinemo-nos interiormente, se tivermos coragem, e vejamos o que nos acontece (SARTRE, 2022, p. 349).

Edward Said em *Cultura e imperialismo*¹²¹ descreveu como aprendeu com Fanon a pensar a descolonização, a revisão e a desconstrução da representação ocidental do mundo não ocidental; a compreender a cidade colonial e a recusar a vida colonizada que as metrópoles impunham; a não confiar nos interesses das burguesias nacionalistas, já que tais interesses são escusos; a descobrir como ir além do imperialismo clássico e enxergar as afirmações nacionalistas; a perceber as aporias do eurocentrismo geográfico que confina e desumaniza o não-europeu; a escrever e denunciar na língua do colonizador a exploração colonial que financia o bem-estar e o progresso da Europa; a afirmar que a Europa é uma criação terceiro-mundista; a entender que a colonização e o imperialismo são uma desgraça cultural tanto para o colonizador quanto para o colonizado; a conscientizar as colonizadas que a descolonização não é concedida pelo colonizador; a proclamar e declarar que a luta política, cultural ou militar obriga o colonizador a entregar a administração aos combatentes anticoloniais; a desconfiar e denunciar os funcionários nacionalistas que foram treinados e autorizados pelas metrópoles a gerenciar a colônia; a não esquecer que a manutenção da estrutura e dos privilégios coloniais pode seduzir os funcionários nacionalistas que ocupam a burocracia colonial; a desconfiar que o nacionalismo e o nativismo podem frear a solidariedade e a cooperação entre as ex-colônias; e, a entender que a libertação não se limita a uma reação nativista gerada pela oposição entre o europeu e não-europeu.

Conforme Edward Said:

Se venho citando Fanon com tanta frequência, é porque, a meu ver, é ele quem expressa da forma mais intensa e decisiva a imensa guinada cultural do terreno da independência nacionalista para o domínio cultural do terreno da independência nacionalista para o domínio teórico da libertação. Essa guinada ocorre sobretudo nos países onde o imperialismo subsiste, depois que a maioria dos outros Estados coloniais já conquistou a independência: por exemplo, Argélia e Guiné-Bissau. Em todo caso, só é possível entender Fanon se compreendermos que sua obra é uma resposta a elaborações teóricas produzidas pela cultura do capitalismo ocidental tardio, recebida pelo intelectual nativo do Terceiro Mundo como uma cultura de opressão e escravização colonial. Toda a *œuvre* de Fanon consiste na tentativa de vencer a rigidez dessas mesmas elaborações teóricas com um ato de vontade política, de volta-las contra seus próprios autores de modo a conseguirem, nos termos que ele toma de empréstimo a Cesaire, inventar novas almas (SAID, 2011, 412).

¹²¹ 2011.

Anoto que o abalo das primeiras leituras do pensamento fanoniano aparece com a tradução e publicação em língua portuguesa das obras *Peles negras, máscaras brancas*¹²², *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*¹²³, *Por uma revolução africana: textos políticos*¹²⁴, *Escritos políticos*¹²⁵. A leitura de tais obras amplia o conhecimento sobre as reflexões e questões do pensador, possibilitando que a pessoa leitora identifique a vastidão de temas tratados e a disseminação de suas provocações.

Retomo a introdução “Fanon, psiquiatra revolucionário” de Jean Khalfa em *Alienação e liberdade*. Conforme o autor:

Os trabalhos psiquiátricos de Frantz Fanon costumam ser mencionados quando se comentam as passagens de seus livros sobre os efeitos psicológicos da colonização, mas esses textos, escritos entre 1951 e 1960, paralelamente à sua obra política e ao longo de sua carreira profissional de neuropsiquiatra, são pouco estudados em si ou pelo que dizem a respeito da evolução de seu pensamento. Há muitas razões para isso: sua natureza técnica, o interesse nunca desmentido de Fanon por terapias hoje frequentemente desacreditadas, como eletrochoques ou comas insulínicos (métodos que ele praticava e sobre os quais escreveu artigos científicos) ou, ainda, seus experimentos com os neurolépticos de primeira geração. Alguns também se incomodam com o fato de ele subordinar a psicanálise a uma abordagem neuropsiquiátrica mais geral, ao menos quando a considera de um ponto de vista clínico. Além disso, a riqueza e o impacto da obra política são tais, para uma vida curta, que é difícil acreditar que ele tenha tido tempo para produzir também uma obra científica de alguma importância. No entanto, ao lê-los em paralelo logo fica claro que a obra política encontra sua forma e seus fundamentos teóricos na obra científica (In: FANON, 2020, p. 21).

Lembro da introdução de Jean Khalfa em *Escritos políticos*. Conforme o autor:

Ora, nenhuma dessas listas corresponde exatamente à dos textos publicados em *Pour la Revolution africaine*. Publicamos neste livro, então, todos os artigos mencionados nessas diversas listas e não constantes da edição de 1964, assim como alguns outros que pelo menos nos parecem nutridos em boa parte pelo pensamento de Fanon, Será fácil encontrar aqui, em muitos momentos, seu estilo, sua insistência nos processos vitais atuantes em toda desalienação, seu interesse por uma consciência que só se forja libertando-se das identidades do passado, mas também revisitando-as, sua preocupação em prevenir a ossificação das estruturas revolucionárias e o neocolonialismo, e sua crença numa dimensão propriamente revolucionária do movimento nacional argelino. Nem por isso deixa de ser verdade que *El Moudjahid* era de fato um trabalho coletivo, o que sem dúvida foi também um atrativo para Fanon, e seu pensamento também se nutriu dele. De todo modo, a leitura desses textos permitirá ao leitor reviver a atmosfera que presidiu à escrita de *Os condenados da terra* (FANON, 2021b, p. 27).

A leitura das obras supracitadas de Frantz Fanon compromete as leitoras com a acolhida de seu pensamento como um gesto de reconhecimento da morada do autor na

¹²² FANON, 2008.

¹²³ FANON, 2020.

¹²⁴ FANON, 2021a.

¹²⁵ FANON, 2021b.

comunidade ancestral brasileira¹²⁶. Moradia proclamada por Lélia Gonzalez em “A categoria político-cultural da amefricanidade”. Segundo a autora:

As implicações políticas e culturais da categoria da amefricanidade (*Amefricanity*) são, de fato, democráticas, exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria da amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e o ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de *pan-africanismo*, *négritude*, *afrocentricity* etc. (GONZALEZ, 2020, p, 134-135).

Assino a “Introdução à edição norte-americana de 2021” de Cornel West em *Os condenados da terra* como um convite a leitura da obra de Frantz Fanon. Nos termos do autor:

Nos tempos que vivemos, de decadência imperial e decrepitude capitalista (seja nos Estados Unidos, na China ou na Rússia) – incluindo a crise ecológica, a escalada do neofascismo e a xenofobia difusa (contra muçulmanos, árabes, judeus, gays, lésbicas e trans), além de uma profunda supremacia branca –, o espírito de Fanon está extremamente presente no meu contexto imperialista norte-americano, nas alas internacionalistas dos movimentos *Black Lives Matter* e *Palestinian Lives Matter*, alinhadas com as iniciativas do Movimento *BDS* (*Boucott, Divestment and Sanctions Movement*). Todavia, a tarefa de uma plena descolonização e total democratização, com genuínas opções socialistas, permanece inacabada. Não traímos a nossa missão – assim como Frantz Fanon nunca vendeu a alma nem traiu sua vocação profética! (In: FANON, 2022, p, 362-363).

A leitura de Frantz Fanon em *Os condenados da Terra* a descolonização é apresentada como a construção de uma nova humanidade, sem opressores e sem oprimidos. A reconciliação entre colonizadores e colonizados forjada pelo reconhecimento dos crimes contra a humanidade cometido pelos primeiros é anunciada como uma promessa e compromisso de ambos com a solidariedade e cooperação. Sendo a reconciliação uma invenção, a descoberta de novas formas de ser humano serão encontradas noutras paragens. Cientes que na Europa não serão descobertas as pistas para se pensar a nova humanidade, cabe conhecer as experiências da América, África, Ásia e Oceania. Segundo o autor:

Vamos, irmãos, temos trabalho demais para nos distrairmos com jogos ultrapassados. A Europa fez o que tinha de fazer e afinal o fez bem; deixemos de acusá-la, mas digamos-lhe firmemente que ela não deve mais continuar a fazer tanto barulho. Não temos mais que temê-la, deixemos, portanto, de invejá-la.

¹²⁶ Aconselho a leitura da resenha de Flavia Rocha de Deus. Sim, Fanon, novamente, no Brasil, principalmente: *Pele negra, máscaras brancas* (2020): In: *Anãnsi: Revista de Filosofia*, Salvador, v. 1, n. 2, p. 242-247, 2020. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/10482/7410> acesso em 21/08/2021.

O Terceiro Mundo hoje põe-se diante da Europa como uma massa colossal cujo projeto deve ser tentar resolver os problemas para os quais essa Europa não soube trazer soluções (FANON, 2022, p. 326).

Em *Peles negras, máscaras brancas*¹²⁷ trata do reconhecimento da humanidade das pessoas pretas como um desvio da outridade imposta pelas eurocentristas. As supremacistas eurocentradas imaginam uma teoria que lhes coloca como senhoras do mundo e as demais como inferiores, mas para efetivar suas práticas de inferiorização lançam mão de táticas diversas de convencimento intelectual e de práticas desumanizantes que incute nas pessoas dos outros cabos a vivenciarem a outridade. Segundo Frantz Fanon a libertação da desumanização, o caminho para o reconhecimento da própria humanidade inicia com a rejeição da interiorização da noção de alteridade como não pertença à humanidade, pelo reconhecimento do pertencimento à espécie humana. Nos termos do autor:

O negro, mesmo sendo sincero, é escravo do passado. Entretanto sou um homem, e neste sentido, a Guerra do Peloponeso é tão minha quanto a descoberta da bússola. Diante do branco, o negro tem um passado a valorizar e uma revanche a encaminhar. Diante do negro, o branco contemporâneo sente a necessidade de recordar o período antropofágico. Há alguns anos, a Associação Lyonesa de Estudantes Ultramarinos da França me pediu para responder a um artigo que literalmente considerava o jazz uma irrupção do canibalismo no mundo moderno. Sabendo aonde ir, recusei as premissas do interlocutor e pedi ao defensor da pureza europeia para se desfazer de um espasmo que nada tinha de cultural. Certos homens querem inflar o mundo com o próprio ser. Um filósofo alemão descreveu este processo sob o nome de patologia da liberdade. No caso presente, eu não tinha de tomar posição a favor da música negra contra a música branca, devia ajudar meu irmão a abandonar uma atitude que nada tem de benéfica (FANON, 2008, p. 186-187).

Em “Traço de união”¹²⁸ admoesta quanto a relação entre memória e tradição na constituição da pessoa humana. Rompe tanto com a essencialização do lugar da memória na constituição da tradição quanto da temporalização da tradição na preservação da memória. Afirma que memória e tradição devem ser pensadas articuladas ao passado, presente e futuro das individualidades e das coletividades humanas como mobilizadoras do cotidiano. Conforme o autor:

Uma das coisas mais difíceis, tanto para uma pessoa como para um país, é manter sempre presentes diante dos olhos os três elementos do tempo: passado, presente e futuro. Ter em mente esses três elementos é atribuir uma grande importância à espera, à esperança, ao futuro; é saber que nossos atos de ontem podem ter consequências em dez anos e que, por isso, pode ser necessário justificá-los; daí a necessidade da memória, a fim de realizar essa união de passado, presente e futuro (FANON, 2020, p. 264-265).

“Racismo e cultura”¹²⁹ situa os povos que obtêm a libertação política na encruzilhada cultural da restância do confronto e do enriquecimento resultante da confluência da cultura do

¹²⁷ FANON, 2008.

¹²⁸ FANON, p. 261-267, 2020.

¹²⁹ FANON, p. 69-84, 2021a; In: MANOEL; LANDI, 2019, p. 64-79.

povo ocupante com a etnia que resistiu a ocupação. Na medida em que a tradição possibilitou a re-existência ou que a tomada por empréstimo dos valores da ocupante cimentou a resistência; às populações politicamente libertas encontram-se tanto ameaçadas pelas tentativas de neocolonização quanto pelas expectativas de restauração das tradições. A libertação digna deste nome, entretanto, coloca-se na gira da reconciliação da humanidade tanto das pessoas colonizadas quanto das colonizadoras, num gesto de compromisso com a solidariedade e cooperação humanas que solidifica a universalidade da luta contra o racismo. Nas palavras do autor:

O fim do racismo começa com uma súbita incompreensão.
 Liberta, a cultura contraída, espasmódica e rígida do invasor se abre enfim à cultura do povo que se tornou realmente irmão. As suas culturas podem confrontar-se, enriquecer-se.
 Em conclusão, a universalidade reside nessa decisão de assumir o relativismo recíproco de culturas diferentes, uma vez excluído irreversivelmente o estatuto colonial (FANON, 2021, 84).

A disseminação por-vir do pensamento de Frantz Fanon

Lembro que Leibniz quando trata dos graus de assentimento em *Novos ensaios sobre o entendimento humano*¹³⁰ afirma que podemos - ou deveríamos? - suspender o assentimento quando novas razões aparecem e abalam a conclusão assentada nos elementos até então conhecidos. Considerar que novos elementos podem aparecer durante a pesquisa ou após a conclusão remete para a limitação, brevidade e economia como espectros de toda pesquisa. Toda pessoa quando reflete sobre uma questão deve lembrar-se da impossibilidade (temporal, espacial, arquivística, etc.) de conhecer a totalidade. A conclusão anunciada por uma pesquisadora reflete o fechamento das reflexões sobre o conteúdo abarcado e ao mesmo tempo mantém entreaberto o chamamento a que a própria pessoa ou suas destinatárias (contemporâneas ou futuras) identifiquem nas aporias do texto o chamado a busca por elementos que confirmem o assentimento do enunciado ou que procurem novas provas que refutam ou ampliam a conclusão assentada.

Considero que descolonizar é abalar o arquivo oral e escrito da filosofia europeia. Gingar com estes conhecimentos, feri-los de morte sem matá-los. Na luta contra-colonial queima-se a verdade sem apresentar novas verdades, mas mantêm-se as cinzas para evitar o esquecimento do que é imperdoável. Entendo que a descolonização caminha com a desconstrução, isto é, com a inversão dos pares binômicos do logocentrismo, com a submersão

¹³⁰ 1992.

do que é valorizado pelo europeu hostil e com a emersão dos saberes ancestrais dos outros cabos.

Nesta rota, busco na obra de Frantz Fanon elementos que possibilitam verificar as respostas fornecidas pela filosofia europeia e disseminadas como válidas para as questões elaboradas pelas pessoas no Brasil. Talvez a leitura confirme a validade das respostas metropolitanas ou tragam contra-argumentos que refutam ou ampliam a herança colonial. Em todo caso, parece que temos a possibilidade de ampliar o repertório filosófico ocidental com questões outras pensadas desde outras paragens, formuladas pelas combatentes da opressão colonial e da neocolonização.

A Filosofia da Economia no rastro de *Os condenados da Terra* se ouvir que:

Agitando o Terceiro Mundo como uma maré que ameaçasse submergir toda a Europa não se logrará dividir as forças progressistas que pretendem conduzir a humanidade rumo à felicidade. O Terceiro Mundo não pretende organizar uma imensa cruzada da fome contra toda a Europa. O que espera daqueles que o mantiveram durante século na escravidão é que o ajudem a reabilitar o homem, a fazer triunfar o homem por toda parte, de uma vez por todas.

É claro, porém, que não somos ingênuos a ponto de acreditar que isto se fará om a cooperação e a boa vontade dos governos europeus. Esse trabalho colossal que consiste em reintroduzir o homem no mundo, o homem total, há de ser feito com o auxílio decisivo das massas europeias que, como elas mesmas precisam reconhecer, muitas vezes se alinharam às posições de nossos senhores comuns em relação aos problemas coloniais. Para isso, é preciso primeiro que as massas europeias decidam despertar, sacudir o cérebro e parar de tomar parte no jogo irresponsável da Bela Adormecida (FANON, 2022, p. 100-101).

Compreenderá a descolonização como uma ruptura da exploração econômica dos territórios ocupados. Exploração que locupleta as burguesias e subsidia o bem-estar social do operariado e campesinato metropolitanos. O rompimento de tal relação impacta tanto a vida nas metrópoles quanto nos territórios coloniais ou neocolonizados. Pois, a libertação digna desse nome chega quando os colonizadores reconciliam-se com os colonizados e abandonam as estratégias de colonização e de neocolonização.

A Antropologia Filosófica nos passos assentados por *Peles negras, máscaras brancas*¹³¹ se escutar que:

Que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem. Ou seja, de mim por um outro. Que me seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre.

O preto não é. Não mais do que o branco.

Todos os dois têm de se afastar das vozes desumanas de seus ancestrais respectivos, a fim de que nasça uma autêntica comunicação. Antes de se engajar na voz positiva, há a ser realizada uma tentativa de desalienação em prol da liberdade. Um homem, no início de sua existência, é sempre congestionado, envolvido pela contingência. A infelicidade do homem é ter sido criança.

¹³¹ FANON, 2008.

É através de uma tentativa de retomada de si e de despojamento, é pela tensão permanente de sua liberdade que os homens podem criar as condições de existência ideais de um mundo humano.

Superioridade? Inferioridade?

Por que simplesmente não tentar sensibilizar o outro, sentir o outro, revelar-me outro?

Não conquistei minha liberdade justamente para edificar o mundo do Ti?

Ao fim deste trabalho, gostaríamos que as pessoas sintam, como nós, a dimensão aberta da consciência.

Minha última prece.

Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! (FANON, 2008, p. 191).

Solicitará a Ética e a Filosofia da Cultura se tomar o reconhecimento da humanidade de cada pessoa como um desvio da outridade imposta pelas eurocentristas. Abandonar as teses supremacistas cujos ecos ressoam tanto nas vozes das neocolonialistas quanto das restauracionistas que conjunturalmente aliam-se para dissipar os apelos pela reconciliação da humanidade consigo mesma e com a demais espécies, pela preservação do planeta, pela implementação dos direitos humanos, pela solidariedade e cooperação entre as etnias, etc. Grito pela plena libertação e fim de toda e qualquer forma de opressão.

A leitura de “Traço de união” aponta que na busca pela descolonização da Filosofia do Turismo, da Filosofia da História, da Filosofia da Museologia e da Filosofia da Arquivologia se auscultar que:

Contudo, a memória não deve ser predominante na pessoa. A memória é, com frequência, a mãe da tradição. Ora, se é bom ter uma tradição, também é bom superar essa tradição para inventar um novo modo de vida. Quem considera que o presente não tem valor e que somente o passado deve nos interessar é, em certo sentido, uma pessoa a quem faltam duas dimensões e com a qual não se pode contar. Quem acha que é preciso viver o agora com todo o ímpeto e que não devemos nos preocupar com o amanhã nem com o ontem pode ser perigoso, pois crê que cada minuto é separado dos minutos vindouros ou dos que o precederam e que não existe nada além dele mesmo no planeta. Quem se desvia do passado e do presente, quem sonha com um futuro longínquo, desejável e desejado, também se vê privado do terreno contrário cotidiano sobre o qual é preciso agir para realizar o futuro desejado. De modo que, como se pode ver, uma pessoa deve sempre ter em conta o presente, o passado e o futuro (FANON, 2020, p 265).

Considerará a importância do passado, do presente e do futuro na constituição das pessoas e das coletividades. Nesta direção a valorização das histórias e narrativas de resistência das comunidades ao empreendimento colonial enfrenta o silenciamento produzido pelas histórias e narrativas disseminadas pelo discurso colonizador. As narrativas de re-existência engajam as descendentes amefricanas e ameríndias no processo quinhentenário de luta pela igualdade etnopigmentar na área jurídica e pela equidade cidadã.

Advertida pela leitura de “Condutas confessionais na África do Norte (1)¹³²” a Filosofia da Segurança Pública se entender que:

¹³² Idem, p. 236-240.

Assim, no momento do exame, o perito está na presença de um homem lúcido, coerente, que afirma a própria inocência. A assunção do ato e, a seguir, a anuência à sanção, a adesão à condenação e a própria culpabilidade seguem completamente ausentes. A verdade do criminoso não pode ser obtida pelo perito. Talvez possamos nos aproximar desse sistema ontológico que nos escapa ao nos perguntarmos se o autóctone muçulmano estabeleceu algum compromisso com o grupo social que ora o mantém sob seu poder. Por acaso ele se sente vinculado por um contrato social? Sente-se excluído por sua falta? Se sim, de qual grupo? Do europeu? Do muçulmano? Que significado terão dali em diante seu crime, a instrução do processo e, por fim, a sanção? (FANON, 2020, p. 239).

Encontrará os elementos conceituais para despigmentar o olhar policial. Entender que a estigmatização dos corpos pretos e pardos como criminosos é uma das restâncias da colonização sinaliza porque tais corpos lotam os presídios. Recusar a criminalização *a priori* de corpos negros, pardos, marrons, amarelos, femininos, trans como gesto de apelo a hospitalidade in-condicional aponta a descolonização da segurança pública como um dos passos do compromisso com a democracia por-vir.

Entrecerrar

A acolhida de Frantz Fanon como ancestral da intelectualidade amefricana no Brasil apresenta-se como gesto rumo a descolonização e desconstrução do ensino de Filosofia. Assentá-lo nas salas de aula conjura as pessoas supremacistas que insistem na neocolonização. Ouvi-lo possibilita que se identifique nas dobras da sua herança filosófica a chegada da desconstrução do eurocentrismo e nos cantos insurgentes das amefricanas a promessa de travessia rumo a hospitalidade in-condicional.

Frantz Fanon chega na pesquisa filosófica como abalo ao prescrito na legislação antirracista, reunindo em si tanto a experiência do filósofo nascido na diáspora quanto do filósofo que viveu e escreveu na África, sobre a África e com as africanas. Descreveu tanto os efeitos do paradigma etnopigmentar quanto do etnorreligioso na América, na África, na Ásia e na Europa. Conclamou a solidariedade e cooperação internacional como tática de resistência às tentativas de frear a descolonização e neocolonizar os povos libertos.

Reúne em seu pensamento tanto as demandas quanto as questões das pessoas da África quanto da América, num diálogo que também convida para a gira as pessoas da Ásia, da Oceania e da Europa que anseiam pela descolonização e pela desconstrução. Pessoas que desconfiam do alinhamento automático na luta contra o imperialismo das teses que preservam a desumanização ou inferiorização da pessoa ou coletividades não-europeias. E que conclamam a solidariedade e cooperação entre os povos como o caminho para a autonomia e o autogoverno.

Seguindo os passos de Frantz Fanon, afirmo que a descolonização não chegou à América, na Ásia, na Oceania e na África através das categorias propostas desde a Europa. Digo

que a liberdade digna deste nome não se restringe ao evento de declaração da soberania política de um povo e nem à promulgação constitucional dos direitos humanos. E anuncio que a liberdade e a democracia são do campo do por-vir.

Pois, a democracia por-vir chega e assenta o seu lugar aonde o in-condicional, a invenção, o dom, o perdão, a hospitalidade, a justiça, a amizade e a desconstrução e a descolonização podem ser anunciadas. Isto é, a desconstrução da colonialidade e a descolonização do pensamento é anunciada nas senzalas, aldeias, quilombos, favelas, periferias, rodas de samba, bailes funk, quimbandas, umbandas, candomblés, mesquitas, sinagogas, igrejas etc.

Referências

DELEUZE, Guilles. **Conversações** (1972-1990). Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

FANON, Franz. **Os condenados da Terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: UBU, 2020.

_____. **Por uma revolução africana: textos políticos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021a.

_____. **Escritos políticos**. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Boitempo, 2021b.

_____. **Os condenados da Terra**. Tradução de Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

MANOEL, Jones; LANDI, Gabriel (Orgs.) **Revolução africana: uma antologia do pensamento marxista**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Organização de Alex Ratts. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de bolso, 2011.

SODRÉ, Muniz. Conhecimento e metodologia. In: **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 152, janeiro-março de 2003, p. 21-31.

Resenha

NEWMAN, Saul. *FROM BAKUNIN TO LACAN: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Lexington Books, 2001

Cello Latini Pfeil¹³³

O livro “From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power”¹³⁴, de Saul Newman, foi publicado em 2001 pela editora Lexington Books, e oferece uma análise de viés anarquista e psicanalítico sobre as noções de poder e autoridade. Percorrendo o pensamento anarquista de Mikhail Bakunin até as elaborações psicanalíticas de Lacan, Newman investiga formas de se contrapor à autoridade do Estado e da lei.

A questão que percorre os saberes da modernidade em torno do poder é sua centralidade: Newman entende a subjugação como algo onipresente – apesar das inúmeras transformações sociais testemunhadas nos últimos séculos, relações de dominação entre governantes e governados se mantêm. Há algo, contudo, que possui certo grau de subversão: nosso entendimento de poder. Longe de compreendê-lo como algo metafísico, ou, nas palavras de Newman (2001, p. 2), como “[...] *an epiphenomenon of the capitalist economy or class relations*”¹³⁵, devemos perceber o poder enquanto tal, como objeto de análise. Assim como o Real, em Lacan, que invariavelmente retorna à sua posição original, o poder é assombroso e retorna, seja por assimilação – em defesa do Estado e suas instituições – ou por antagonismo – em oposição à centralização de poder.

Newman (2001, p.4), então, percebe que o essencialismo se tornou um elemento regulador das relações institucionais, constituindo-se tanto como “[...] *the political problem of our time*” quanto como “[...] *along with the universal, totalizing politics it entails, [is] the modern place of power*”¹³⁶. Esse essencialismo, enquanto problema político e lugar moderno do poder, produz universalizações totalitárias que podem ser encontradas inclusive em filosofias anarquistas, conduzindo-as à reprodução daquilo contra o que se opõem. Imaginar um mundo sem poder – ou, de outra forma, um mundo impotente – retomaria a linguagem, o discurso e a política de onde se constituiu o imaginário – “*the dream of a world without power is part of the political language of this world*”¹³⁷ (Newman, 2001, p. 4-5), uma linguagem que

¹³³ Doutorando em Filosofia (UFRJ). Especialista em Teoria Psicanalítica e Clínica Psicanalítica Freud-Lacaniana (CEPCOP/USU). Professor do Preparatório Transviados.

¹³⁴ Em tradução livre: “De Bakunin a Lacan: Antiautoritarismo e o deslocamento do poder”.

¹³⁵ Em tradução livre: “um epifenômeno da economia capitalista ou das relações de classe”.

¹³⁶ Em tradução livre: “[...] o problema político de nosso tempo” quanto como “[...] juntamente com a política universal e totalizante que isso implica, [é] o lugar moderno do poder”.

¹³⁷ Em tradução livre: “o sonho de um mundo sem poder faz parte da linguagem política deste mundo”.

não se esquivava de essencialismos, cuja legitimação recorre a certas investidas antropológicas sobre a natureza humana, ou sobre aquilo que habita cada indivíduo e que nos torna humanos. Embora se eximir do poder seja incoerente – e originalmente inviável –, pode-se pensar em outros manejos, tal como, na perspectiva de Newman, a partir de uma crítica a todo essencialismo.

Anarquistas, diferentemente de marxistas, teriam desvelado ou desmascarado o poder, a autoridade legitimada – e não legítima – do Estado. Denunciando a camuflagem do poder por trás de naturalizações, o anarquismo “[...] *is the philosophy that invented the place of power as a political concept*”¹³⁸ (Newman, 2001, p. 6). Ao contrário dos marxistas, que compreendem o Estado *burguês* como opressor, os anarquistas argumentam que *todo* Estado, toda centralização de poder político, seria opressivo, qualquer que seja sua organização, sua forma. Se Marx tomava o Estado como nascido da emergente burguesia posterior à Revolução Francesa, Bakunin pensava o Estado como originado das coroas europeias que se arrogavam uma soberania divina e, ao mesmo tempo, secularizada. O marxismo, na perspectiva de Newman, teria somente *renomeado* o poder, e não o *revolucionado*.

Para os anarquistas, assim como a autoridade divina subjugava *legitimamente* os seres, esse mesmo poder de subjugação se transfere para o Estado. O princípio da autoridade política mimetiza, ou dá continuidade, ao princípio da autoridade religiosa. Há, portanto, uma posicionalidade maniqueísta do poder – de um lado, o Estado, de outro lado, a resistência; de um lado, o poder centralizado, de outro lado, a subjugação. Essa lógica maniqueísta se mantém no anarquismo e estrutura sua negação da hipótese do estado de natureza hobbesiano. Ademais, como essa lógica maniqueísta exige o estabelecimento de antagonismos, a resistência se torna antagonismo de poder, e a legitimidade da revolução se coloca como inverso da ilegitimidade do Estado. Para abordar esse maniqueísmo, Newman recorre a Derrida.

A crítica ao maniqueísmo da filosofia moderna realizada por Derrida questiona a reprodução daquilo contra o que se opõe no exercício mesmo da oposição. Se a identidade é contaminada pela diferença, sendo constituída por seus antagonismos, então não há identidade pura, nem depurável – “[...] *no identity is ever complete or pure: it is constituted by that which threatens it*”¹³⁹ (Newman, 2001, p. 117). A pretensão de se afirmar uma identidade pura ou original produz relações hierárquicas violentas.

É preciso transformar a estrutura hierárquica para escapar da armadilha do essencialismo e da posicionalidade maniqueísta do poder. Newman (2001, p. 119), em sua

¹³⁸ Em tradução livre: “é a filosofia que inventou o lugar do poder como um conceito político”.

¹³⁹ Em tradução livre: “nenhuma identidade é completa ou pura: ela é constituída por aquilo que a ameaça.”

leitura de Derrida, sugere que *“the idea, then, is not to replace one term with another - but to displace both terms of the hierarchy - to displace place”*¹⁴⁰. Deslocalizar a posição, e não relocalizá-la, seria um caminho para desviar de essencialismos e humanismos, ou seja, seria um caminho para a desconstrução. Nesse sentido, Derrida identifica duas principais vertentes adotadas pelos filósofos modernos: a que realiza uma crítica à modernidade valendo-se do discurso Iluminista humanista – talvez tenha sido esse um erro dos anarquistas; e aquela que almeja romper com o discurso humanista em busca de um ‘fora’ – tal como tentaram os pós-estruturalistas. O ponto de interseção entre ambos os caminhos é que *“[...] they are both dominated by the threat of place”*¹⁴¹ (Newman, 2001, p. 122). Na leitura de Newman, Derrida sugere não uma separação total, nem uma escolha entre os dois caminhos, mas uma combinação de ambos. A desconstrução não seria destrutiva, mas deslocalizante, em um constante questionamento dos limites estabelecidos pelo discurso – *“[...] it is a strategy of continually interrogating the self-proclaimed closure of this discourse”*¹⁴² (Newman, 2001, p. 124). Seriam limites não traçados pela realidade, ou por um fora, mas pela linguagem, visto que não se poderia situar do lado de fora – ainda menos com a pretensão de recusar o lado de dentro.

O discurso emancipatório, abrindo mão de essencialismos, ampliaria suas possibilidades de atuação. Ampliar a estrutura significa se desprender de suas limitações de origem. Em suma, para além de resistirmos a uma estrutura de poder centralizada, poderíamos resistir ao pensamento binário de oposição, unindo tanto a afirmação como a destruição da autoridade. A abolição do Estado carrega consigo a desnaturalização dos essencialismos, incluindo aqueles concebidos pelos anarquistas clássicos. É nesse sentido que Newman escreve sobre pós-anarquismo, não como uma recusa das ideias anarquistas, mas como uma crítica deslocalizante.

Abandonando o essencialismo humanista do anarquismo clássico, o pós-anarquismo *“[...] allows us to disrupt the unity of political thought by freeing it from “essential” foundations, and thereby opening it to contingency and multiple interpretations”*¹⁴³ (Newman, 2001, p. 173-174). Não haveria, no pós-anarquismo, sujeito universal, nem essência humana solidária e natural, ou sanguinária ou bárbara, mas sim relações humanas permeadas por poder. As tentativas de justificar a luta contra o Estado pela afirmação de essencialismos acabaria por reproduzir e atualizar as premissas contra as quais os anarquistas se organizavam. Longe de

¹⁴⁰ Em tradução livre: “a ideia, portanto, não é substituir um termo por outro, mas deslocar ambos os termos da hierarquia, deslocar o lugar.”

¹⁴¹ Em tradução livre: “ambos são dominados pela ameaça do lugar.”

¹⁴² Em tradução livre: “é uma estratégia de questionar continuamente o autoproclamado fechamento desse discurso.”

¹⁴³ Em tradução livre: “nos permite romper a unidade do pensamento político, libertando-o de fundamentos “essenciais” e, assim, abrindo-o à contingência e a múltiplas interpretações.”

200

uma política de identitária total, ou de uma determinação política, o pós-anarquismo “[...] *should be seen as a series of ethical strategies for resistance to domination*”¹⁴⁴ (Newman, 2001, p. 174).

Assim, Newman realiza uma interpretação das noções de poder, autoridade e revolta tanto em crítica aos pressupostos essencialistas do anarquismo clássico, como da pretensão subversiva da psicanálise, e sua alternativa bebe dos estudos derridianos sobre a desconstrução. A alternativa de Newman tem a ver não com um abandono do que nos ofereceram o anarquismo clássico e a psicanálise, mas com a elaboração do pós-anarquismo.

¹⁴⁴ Em tradução livre: “deve ser visto como uma série de estratégias éticas de resistência à dominação.”