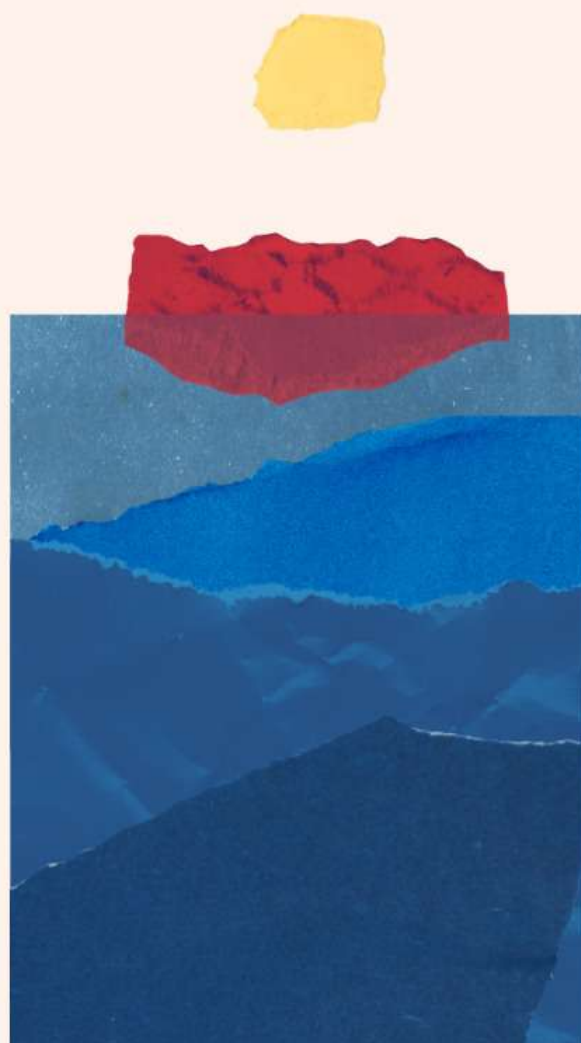


REVISTA TAPUIA

**COSMOLOGIAS
DO MÚLTIPLO E**



N. 04

V. 02

**FORMAS DE VIDA
ANTICOLONIAIS**

ISSN: 2965-0305

Equipe editorial

COMISSÃO EDITORIAL

ACÁCIO AUGUSTO (RELAÇÕES INTERNACIONAIS – UNIFESP)
BEATRIZ LOPES (MESTRANDO EM FILOSOFIA UERJ)
CAMILA JOURDAN (FILOSOFIA UERJ)
CELLO LATINI PFEIL (PPGF-UFRJ)
GABRIEL FELIPE COUTINHO DO NASCIMENTO (GRADUANDO EM FILOSOFIA UERJ)
IZABELA BOCAYUVA (FILOSOFIA UERJ)
RAYANE RIEHL KAIBER (GRADUANDA EM FILOSOFIA UERJ)
RODRIGO CARQUEJA (FILOSOFIA UERJ)
WILSON GOMES (MESTRE EM FILOSOFIA PPGFIL-UERJ)

EQUIPE EDITORIAL E TÉCNICA

BEATRIZ LOPES (MESTRANDO EM FILOSOFIA UERJ)
CELLO LATINI PFEIL (DOUTORANDO EM FILOSOFIA UFRJ)
GABRIEL FELIPE COUTINHO DO NASCIMENTO (GRADUANDO EM FILOSOFIA UERJ)
RAYANE RIEHL KAIBER (GRADUANDA EM FILOSOFIA UERJ)
WILSON GOMES (MESTRE EM FILOSOFIA PPGFIL-UERJ)

DESIGNERS

BEATRIZ LOPES (MESTRANDO EM FILOSOFIA UERJ)
ERICK ROSA (BACHAREL EM HISTÓRIA E DESENVOLVEDOR WEB)

CONSELHO EDITORIAL E CIENTÍFICO

ACÁCIO AUGUSTO (RELAÇÕES INTERNACIONAIS – UNIFESP)
CAMILA JOURDAN (FILOSOFIA UERJ)
CLEIDE CHANCHUMANI (LITERATURA – CEFET-MG)
IZABELA BOCAYUVA (FILOSOFIA UERJ)
LUCAS CASAGRANDE (ADMINISTRAÇÃO UFRGS)
MARCELO CASTAÑEDA (ADMINISTRAÇÃO UFRJ)
MARIANA PIMENTEL (ARTES UERJ)
MARINA MONTEIRO (DOUTORA EM ANTROPOLOGIA UFSC)
RAFAEL HADDOCK-LOBO (FILOSOFIA UFRJ)
RODRIGO CARQUEJA (FILOSOFIA UERJ)

REVISORES

CLEIDE CHANCHUMANI (LITERATURA CEFET-MG)
MARINA MONTEIRO (DOUTORA EM ANTROPOLOGIA UFSC)
RODRIGO CARQUEJA (FILOSOFIA UERJ)

INSTITUIÇÃO RESPONSÁVEL PELA PUBLICAÇÃO

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (EdUERJ)
Rua São Francisco Xavier, Nº 524, Cep 20550-900 - Maracanã; Rio de Janeiro, Brasil

SUMÁRIO

EDITORIAL	4
A ANARQUIA É A REVOLTA CONTRA AS BASES DA FILOSOFIA MODERNA Acácio Augusto	10
COSMOLOGIAS DO MÚLTIPLO E FORMAS DE VIDA ANTICOLONIAIS Camila Jourdan	25
TRANS-ANARQUIA TRANSIÇÃO COMO [PÓS-]ANARQUISMO Cello Latini Pfeil	37
UM PENSAMENTO QUE INCOMODE COMO ANDAR NA CHUVA Cleide Maria de Oliveira	65
DISPUTAR O UNIVERSAL? OU NÃO? DO UNIVERSAL AO DIVERSAL Izabela Bocayuva	80
UNIVERSALISMO DECOLONIAL Luís Felipe Bellintani Ribeiro	93
ENSAIO SOBRE AS NARRATIVAS DA IDENTIDADE NACIONAL Peter Franco	107
O CORPO E O AFETO AINDA SÃO HETEROSSEXUAIS? Richard Roseno Pires	117
CORPOS SINTONIZADOS: HECCEIDADE E DEVIR EM UM CONTO DE GUIMARÃES ROSA Rodrigo Carqueja de Menezes	137
POR UM ENSINO DE GEOGRAFIA DECOLONIAL E ANTIRRACISTA: REFLEXÕES EMANCIPATÓRIAS A PARTIR DA LEI 10.639/2003 Luiz Gustavo Borges do Rosario Marcyo do Espírito Santo Balthazar Davi Lobo da Silva Alves Tomé	147
POLÍTICAS DE PERIGO: O PARADOXO ENTRE LEMBRANÇA E ESQUECIMENTO E A LITERATURA TESTEMUNHAL COMO POLÍTICA DE MEMÓRIA DO CLANDESTINO Mariana Carneiro de Barros	161

**A TEMPORALIDADE DO XIRÊ DO CANDOMBLÉ NO
‘O GRITO’: UMA LEITURA DA ARTE AFRODIASPÓRICA À
OBRA DE SIDNEY AMARAL**

Paula Anunciação Silva

Robson Gomes de Brito

179

**“VAI BUSCAR QUEM MORA LONGE”:
“SONHO MEU” OU “TAMBOR” OU LÁ AONDE A FLECHA APONTA**
Rafael Haddock-Lobo

199

**DESACORDO PROFUNDO, IGNORÂNCIA ATIVA
E ATIVISMO EPISTÊMICO**

Blas Radi

215

EDITORIAL

Os artigos contidos neste quarto volume da revista Tapuia são, em sua maioria, resultados das apresentações realizadas durante o I Encontro Laboratório Meteoro e Revista Tapuia, intitulado *Cosmologias do Múltiplo e Formas de Vida Anticoloniais*, que ocorreu no dia 24 de junho de 2024, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Neste encontro, estiveram presentes pesquisadores de diversas universidades divididos entre três eixos temáticos: Ontologias da Diferença e Cosmologias da Multiplicidade; Pensamento Libertário: Abolicionismos e Filosofias Contra-coloniais; e Corpos Rebeldes e Filosofia para Além do Ocidente. Foi um dia de intensa alegria, com um grande público composto por alunos, professores e integrantes da comunidade externa - movimentos sociais, resistentes da Aldeia Maracanã, trabalhadores de todos os setores - tanto presencialmente quanto por meio das plataformas virtuais. Mais do que um simples registro, este número não tem como propósito a impossível tarefa de reviver o encontro, mas busca trazer ao leitor um pouco do vento libertário, de luta, de resistência e de rebeldia que tocaram os corpos presentes naquele acontecimento.

A ideia de cosmologias do múltiplo, que dá título ao evento e à revista, nos força a problematizar as noções de unidade, universalidade, e identidade, e, em certa medida, a colocar em perspectiva todo um modo hegemônico de filosofar que podemos caracterizar como herdeiro de uma cosmovisão ocidental. No entanto, essa problematização, devido a sua força libertária, deve ir muito além de um simples relativismo ingênuo, que ainda estaria demasiadamente atrelado aos pressupostos do pensamento ocidental. A simples concepção de um mundo relativizado por meio de um conglomerado de indivíduos atomizados, ou seja, um cosmo diversificado a partir uma simples soma de representações subjetivas, torna-se uma proposta simplista diante de todo um conjunto de poderosas e singulares expressões de pensamento que vemos, agora mais do que nunca, surgir com suas problematizações anti/contra/pós/coloniais. Assim, novas formas de vida ganham expressão, processos libertários e abolicionistas ganham voz e visibilidade, ontologias alternativas não podem mais ser negligenciadas, e corpos rebeldes ainda não estereotipados ou capturados são produzidos. Em suma, estamos diante de um conjunto de complexidades que permite abordar modos múltiplos de ser, pensar e agir, colocando de lado todo pensamento que se contentaria com uma representação unitária e reconhecido como propriedade de um espírito racional,

centralizador e universal; ou seja, uma filosofia que seria apenas a projeção da forma-Estado e de suas outras máscaras: indivíduo, homem, hetero, adulto, ocidental. Os artigos produzidos neste número emergem desse espírito de resistência e ruptura.

No primeiro artigo, *A Anarquia é a revolta contra as bases da filosofia política moderna*, Acácio Augusto retoma a analítica das relações de poder na modernidade, desenvolvida por Foucault, para pensar as guerras em curso na atualidade e as lutas libertárias no presente em sua dimensão antipolítica. Com isso, podemos ver como a lógica estatal opera, desde seu nascimento, no sentido de capturar as revoltas para manter a normalidade, fazendo uso de um discurso institucional e, mesmo, democrático. Esta lógica também aparece como uma estratégia colonial, que toma como universal a noção europeia de estado, e tem como objetivo a eliminação da figura discursivamente fabricada do *selvagem*, enquanto o outro da civilização. Mas ao lado dessa figura, vemos surgir também a ameaça do *bárbaro*, um outro tomado como inimigo público que não negocia, que não é anterior ao pacto social, mas que o ameaça continuamente. É ainda este inimigo público permanente que é reativado de tempos em tempos, pela fabricação dos: vândalos; anarquistas; imigrantes ilegais; terroristas. Diante disso, a *cultura libertária* aparece menos como um se voltar para um projeto futuro de sociedade, e mais como um fazer contínuo no agora, uma ética da autonomia.

No texto seguinte, Camila Jourdan, mantendo o mesmo título do congresso *Cosmologias do múltiplo e formas de vida contracoloniais*, apresenta paralelos entre a cosmovisão contracolonial do filósofo e líder quilombola Nego Bispo e o pensamento antropológico de David Graeber, problematizando a ideia de que o princípio da troca representaria algo de fundamental nas relações sociais. Seu objetivo é destacar elementos de recusa ao eurocentrismo e avançar nas análises dos limites da representação, com foco na linguagem e na sociabilidade. O artigo conclui que a forma da civilização ocidental e a forma progresso são etnocidas, pois pretendem universalizar o que não é universalizável, reduzindo a vida à esfera da representação e do negociável.

Em *Trans-anarquia: transição como [pós-]anarquismo*, Cello Latini Pfeil propõe uma análise do *trans-anarquismo* a partir de sua organização conceitual e de sua condição de resistência ou “anti-assimilacionista”, além de sua própria materialidade nas corporalidades transgressoras de gênero. Há uma luta a ser travada contra o cientificismo que insiste em definir critérios sobre as questões de gênero. Cello propõe um olhar sobre a patologização das transgressões a partir do conceito de *Outridade*, recuperado em Grada Kilomba, de modo a

contrapô-lo ao *sujeito moderno*. Além disso, argumenta uma contradição entre a defesa da legitimidade do poder do Estado e o direito à diferença. Outro ponto vislumbrado pelo autor é a possibilidade de criação de outros mundos, propondo que a linguagem e o corpo podem ser tomados como mecanismos de autodefesa contra a normatividade (*hetero-cis*, entre outras), imposta na modernidade.

Em *Um pensamento que incomode como andar na chuva*, Cleide Maria de oliveira analisa a poesia de Alberto Caeiro, heterônimo do escritor português Fernando Pessoa, enfocando a ideia de um "pensar-sentir" que não requer exterioridade de referência. Assim, a partir do misticismo de Caeiro, que se revela na compreensão de que o real é incognoscível, faz-se necessária uma "aprendizagem de desaprender" para desenvolver novas estratégias de pensamento que superem uma visão antropomórfica, na qual o mundo é tomado apenas como um reflexo de si mesmo.

Izabela Bocayuva, em *Disputar o universal? Ou não? Do universal ao Diversal*, problematiza o conceito filosófico de "universal" e sua base epistêmica na cultura ocidental. Essa problematização leva ao que a autora chama de "diversal", terminologia criada por Nêgo Bispo enquanto caminho alternativo para pensar as realizações humanas a partir da pluralidade, sem precisar disputar uma "melhoria" interpretativa quanto a um humanismo universalista que não consegue mais esconder sua hipocrisia. A autora expõe então mais um conceito ou modo de ser e agir de Nêgo Bispo diante das forças de dominação hegemônicas: o contracolonialismo. O artigo se encerra com uma paráfrase de Marx junto com um importante conceito de Lélia Gonzales: Amefricanos, uni-vos!

O artigo de Luís Felipe Bellintani Ribeiro, *Universalismo Decolonial*, nos traz uma dupla e intrigante questão: seria o "universalismo um conceito unívoco", ou seja, uma via invariavelmente dominante, capaz de submeter a multiplicidade das coisas à força do "um"? Ou ele apenas esconderia uma polissemia de "unidades recalçadas" carentes de libertação por meio do pensamento filosófico? Com essas questões em mente, Bellintani promove uma defesa pragmático-conceitual do universalismo, não sem antes desconstruir, histórico-culturalmente, as armadilhas em que o conceito foi lançado pelos conquistadores, onde a sempre e tão propalada "evolução civilizacional" denotaria de fato o "avanço da barbárie autolegitimada".

Já Peter Franco, em seu *Ensaio sobre as narrativas da identidade nacional*, analisa três momentos da história recente do Brasil, mostrando como a ideia de uma identidade nacional assume uma nova forma, por assim dizer, a cada nova época. Assim, essa

identidade, que não é fixa, altera-se de acordo com interesses políticos e jogos simbólicos de representação de uma certa brasilidade. De maneira efetiva, o autor examina momentos da cultura nacional, com foco em algumas canções de grande expressão popular e na produção do sentido de ser brasileiro.

Em *O corpo e o afeto ainda são heterossexuais?*, Richard Roseno Pires apresenta a heterodivisão corporal e a monocultura dos afetos como produtos e efeitos de investimento das redes de saber-poder coloniais, ou seja, como uma performance em contínua relação. Assim, diante da impossibilidade do corpo e da afetação serem algo em si mesmos e na medida em que rituais cotidianos ainda performam uma *natureza pura* em oposição aos desvios e anomalias, assegurando a falsa ideia de uma *natureza* sexual e uma *natureza* afetiva, fica claro como a contraposição dualista entre *natureza* e cultura serviu e ainda serve à invasão colonial e à colonização como um investimento político público.

No artigo *Corpos sintonizados: hecceidade e devir em um conto de Guimarães Rosa*, Rodrigo Carqueja de Menezes visa apresentar um modo de pensar a relação humano-natureza sem que seja necessário reduzir diferenças ao esquema do mesmo. Para isso, utiliza como exemplo uma estória de Guimarães Rosa, deixando claro que aprender a se dirigir ao outro não pode ser o que resulta de uma compreensão, mas sim a condição de toda e qualquer compreensão real.

No artigo *Por um ensino de geografia decolonial e antirracista: reflexões emancipatórias a partir da Lei 10.639/2003*, produzido por Luiz Gustavo Borges do Rosário, Marcyo do Espírito Santo Balthazar e Davi Lobo da Silva Alves Tomé, encontramos a proposta de uma abordagem que tem como referência a lei de 2003, que altera o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), tornando obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira no currículo das escolas públicas e particulares, do ensino fundamental ao médio. Assim, por meio da valorização da história dos povos afrodescendentes e de suas contribuições para o avanço de conhecimentos - marginalizados na maioria dos casos - os autores mostram como, a partir dessas condições, o ensino de Geografia pode desempenhar um papel fundamental na construção de uma sociedade mais justa e inclusiva, que reconhece e valoriza as contribuições dos povos pretos desde a diáspora africana.

Em *Políticas de perigo: o paradoxo entre lembrança e esquecimento e a literatura testemunhal como política de memória do clandestino*, Mariana Carneiro de Barros propõe refletir sobre o sentido do paradoxo nas políticas públicas e culturais de memória e verdade

que ocorreram no Brasil, buscando conceder mais consistência a uma ideia de transição para a democracia ou para uma forma de relação política expandida que fosse mais próxima dela. Assim, esta reflexão busca, nas categorias inseridas na epistemologia inaugurada pela Memória Política e suas relações com a Teoria Literária, lançar luz sobre o pensamento crítico e político advindo dessa forma de conhecimento própria da América Latina.

Paula Anunciação Silva e Robson Gomes de Brito em *A temporalidade do Xirê do candomblé no 'O Grito': uma leitura da arte afrodiaspórica à obra de Sidney Amaral*, combinam pesquisa bibliográfica com uma leitura investigativa do ritual de Candomblé. Os autores consideram a temporalidade como um elemento fundamental para iniciar uma leitura e a presentificação da arte, interpretando-a como uma tecnologia ancestral africana. Para essa análise, foi utilizada a proposta do tempo espiralar, desenvolvida por Leda Maria Martins, que, conectada ao ideograma Adinkra Sankofa do povo Akan, resulta em uma leitura perspectivada na afrocentricidade, ao mesmo tempo em que referencia a vivência e os saberes em diáspora, fomentando uma postura decolonial.

Em “*Vai buscar quem mora longe*”: “*Sonho meu*” ou “*Tambor*” ou lá onde a flecha aponta, Rafael Haddock-lobo apresenta um texto dançante, repleto de cantos e pontos, com uma problematização bastante singular, que envolve encantamentos falados e o ato de (des)escrevê-los. Sobre as “humanidades encantadas” e num jogo entre encantamento e sonho, Rafael nos apresenta seu conceito de “*hiperempiria*”, ou seja, uma hipótese sobre algo que carece de comprovação empírica, a saber: “a macumba é sonho”. A partir de uma certa metafísica do encantamento, ele nos diz que “certos sonhos” antecipam a realidade, já participando de sua tecitura. Para o autor, com base em suas próprias percepções; “a entrada em um terreiro é sempre uma passagem para o mundo dos sonhos”, e os “mestres macumbeiros” são aqueles que “nos abrem esse outro mundo, no qual o sonho é a única (hiper) realidade”; um *lócus* plural em que um “caminhante do antigamente” pode se aquecer com o passado e encantar nosso presente. Decerto, trata-se de um texto riquíssimo, que nos leva do mundo místico dos sonhos à pluralidade empírica dos terreiros e seus encantos, o que não deixa de ser uma luta ou tentativa de democratizar a própria ideia de *encantamento*, como propõe o autor.

O volume contém ainda uma tradução ao português do artigo *Desacuerdo Profundo, Ignorancia Activa Y Activismo Epistémico*, inicialmente publicado na revista *Cuadernos de Filosofía*. Neste texto, o autor Blas Radi explora o problema dos *desacordos profundos*, tal como formulado pela leitura que Robert Fogelin faz da filosofia da linguagem tardia de

Wittgenstein. Blas Radi aborda *desacordos profundos* que existem em condições e relações de poder assimétricas entre os agentes envolvidos, defendendo que alguns destes desacordos se fundam na noção de *ignorância ativa*. A *ignorância ativa* seria aquela que, em sociedades desiguais, serve diretamente à manutenção de privilégios, quando o sujeito da ignorância em questão se protege visando manter a sua incompreensão, já que se beneficia dela diretamente. Por meio da interpretação que Radi apresenta da noção de *ignorância ativa* como sendo gramatical, o artigo nos ajuda a ver que, em casos como estes, quando ativistas se retiram, não sentam às mesas de negociação, *não dão palanque pra fascistas*, pintam paredes, protestam, entre outras práticas insurreccionárias, tratam-se de *atos de fala* perfeitamente razoáveis, talvez muito mais razoáveis ou, mesmo, efetivos (ainda que se trate aqui de criar sentidos e não ganhar pautas) do que tentar argumentar quando as argumentações cessam. Mas mais importante do que dizer que tais práticas insurreccionárias podem ser racionais, nos parece ser justamente a conclusão a que o artigo nos permite chegar, razão mesma para que queiramos divulgá-lo na Tapuia, pela qual insistir em manter uma prática argumentativa, quando não existem pressupostos mínimos para a argumentação, é parte dos problemas existentes em sociedades desiguais como a nossa, pois além de ser profundamente antiético, seria violento.

Assim, ao chegarmos ao fim deste editorial, queremos enfatizar que a Revista Tapuia e sua equipe editorial agradecem a todas as pessoas que escreveram para este número e a todas aquelas que, direta ou indiretamente, participaram da organização do I Encontro Laboratório Meteoro e Revista Tapuia, intitulado *Cosmologias do Múltiplo e Formas de Vida Anticoloniais*. Multiplicando todas essas vozes em um coro dissonante, poderoso e criador, dedicamos este número aos resistentes da Aldeia Maraka'nã e a todas as lutas contra os terrorismos de Estado.

A ANARQUIA É A REVOLTA CONTRA AS BASES DA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA

ANARCHY IS THE REVOLT AGAINST THE FOUNDATIONS OF MODERN
POLITICAL PHILOSOPHY

Acácio Augusto¹

*Acreditamos viver uma vida indefectível e não-interrompida,
ao menos neste curto intervalo de tempo que nos é permitido;
pobres mortais!
cada instante de nossa vida só se liga ao que lhe precede
como as vibrações da lira se ligam umas às outras:
a força vital que nos anima é contada, pesada, medida, seriada;
se ela fosse contínua, seria indivisível, e nós seríamos imortais*
Pierre-Joseph Proudhon

RESUMO

Este ensaio reúne algumas anotações dispersas da relação sobre a anarquia como um ataque mortal às bases da filosofia política moderna. As lutas libertárias contemporâneas no campo das formas de existência como *cultura libertária* não se fazem submetidas a uma teleologia que aponta para uma esperança futura, mas como forma de se inserir na série finita da vida. A revolta e a insubmissão, como manifestações da ação direta, sempre abrem brechas para a transformação da existência sem, no entanto, garantirem nada além da quebra da série de servidão na qual está a vida moderna. Nesse sentido, não se trata de ser contra ou a favor da ciência política e/ou das diversas formas de saber (científicos ou não), mas de sempre se perguntar se tal ou qual forma de conhecimento aumenta e ou diminui a potência da vida livre.

Palavras-chaves: Anarquismo; Revolta; Ação direta; Vida livre.

ABSTRACT

This essay brings together some scattered notes on the relationship between anarchy and its mortal attack on the foundations of modern political philosophy. Contemporary libertarian struggles in the realm of forms of existence, such as libertarian culture, are not subjected to a teleology that points toward a future hope, but rather as a way to integrate into the finite series of life. Revolt and insubmission, as manifestations of direct action, always open breaches for the transformation of existence, without, however, guaranteeing anything beyond the rupture of the servile series that modern life is part of. In this sense, it is not about being for or against political science and/or the various forms of knowledge (scientific or not), but about always questioning whether a certain form of knowledge enhances or diminishes the power of free life.

¹ Pai do Tomás, palmeirense e militante anarquista que trabalha como professor no Departamento de Relações Internacionais da UNIFESP, onde coordena o LASInTec (Laboratório de Análise em Segurança Interacional de Tecnologias de Monitoramento <https://lasintec.unifesp.br/>). Orienta trabalhos de mestrado e doutorado no Programa de Pós-graduação em Psicologia Institucional da UFES e no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais: Estudos do Sul Global (<https://deri.unifesp.br/p%C3%B3s-gradua%C3%A7%C3%A3o/ppgri-estudos-do-sul-global>). Integra o Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária <https://www.nu-sol.org/>) desde 2002. Contato acacio.augusto@unifesp.br

Keywords: Anarchism; Revolt; Direct action; Free life.

A velocidade do mundo contemporâneo é capaz derrubar tudo: pessoas, coisas, ideias. Formas de vida aparecem e desaparecem em uma velocidade impressionante. Vivemos no mundo da moda, onde tudo ainda não é, mas logo não é mais. No entanto, essa velocidade nada tem a ver com iconoclastia, pois esse contínuo movimento de destruição e criação é mobilizado em favor de uma esperança de continuidade e segurança que, ao final, é irrealizável pela própria finitude da vida. Como observara Proudhon, a vida é série, progressão, passagem, transporte, multiplicação. No entanto, toda política moderna se funda na esperança de estabilidade que as instituições supostamente oferecem às pessoas que, por sua vez, se agarram a elas devido ao medo que têm da vida, das séries da existência.

A anarquia é antipolítica, dentre outras questões, porque convida a abraçar a série, se apropriar do medo e abandonar a esperança, encarando que não há causa ou substância da vida, tal qual a noção de absurdo em Albert Camus. Com isso, não só ataca as bases da filosofia moderna, desde Hobbes, como indica um caminho singular para lidar com as crises, paradoxalmente, contínuas e efêmeras de um mundo se desfaz. Se tudo morre, o planeta e seus modos de vida tal como nos foi apresentado, não carece de salvação e/ou conservação, mas de ser encarado como série que se esgota. Por isso a anarquia é tão contemporânea, ela ataca o Estado como forma de fazer e jeito de estar da política, que é comum a todas as proposições políticas modernas, e que guarda relação fundante com filosofia jusnaturalista. Vejamos como uma analítica libertária encara uma das referências mais comuns dessa filosofia política moderna: a natureza humana em Hobbes.

Há em Hobbes a necessidade, primeiro, de constituir um discurso sobre uma natureza humana má e invejosa, para, depois, justificar a instituição de um corpo artificial, apartado dessa natureza para defender uns dos outros. E esse corpo artificial assegura a pacificação das relações humanas, não pela supressão do mal, mas pela vigilância diante desse mal constante; atribuindo aos homens uma segunda natureza, a de súditos. Assim, Hobbes parte de uma natureza indistinta para construir seu argumento:

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais da discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. (...) Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama de guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar,

mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (Hobbes, 2000, p. 108-109).

Como resposta a essa natureza do homem, Hobbes indica a necessidade de um Estado soberano que transforme esses homens, que se encontram virtualmente em guerra, por seu consentimento, em súditos.

Pois graças a esta autoridade que lhe é dada [pelos homens ao *Leviatã* ou *Deus Mortal* abaixo do *Deus Imortal*] por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de confrontar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituído por cada um como outrora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. Àquele que é portador dessa pessoa se chama *soberano*, e dele se diz que possui *poder soberano*. Todos os restantes são *súditos* (Hobbes, 2000, p. 144).

Essa produção dos súditos evidencia, para Foucault, o projeto de Hobbes como um investimento em apagar o fato da conquista, que funda a dominação e a memória das revoltas. Na Inglaterra de Hobbes, trata-se de apagar os efeitos da dominação normanda e das revoltas populares que agitaram o país na Idade Média pela ação dos cavadores (*diggers*) e dos niveladores (*levellers*). Trata-se da manifestação de uma vontade de vida e morte. A soberania em Hobbes é apresentada como resultado da vontade dos homens que temem a morte e escolhem a segurança diante do risco de se rebelar contra o conquistador. Assim, “a soberania se forma sempre por baixo, pela vontade daqueles que tem medo” (Foucault, 2002a, p. 111). Pois, “o que Hobbes quer eliminar é a conquista, ou ainda a utilização, no discurso histórico e na prática política, desse problema que é o da conquista. O adversário invisível do Leviatã é a conquista” (Foucault, 2002a, p.113). Assim, exige-se a criação do Um que combaterá, a partir de então, as forças difusas que tentam reativar a luta pela memória da conquista. A constituição da soberania se dá pela eleição de um inimigo interno, ao qual o governo tem o dever de incutir o terror, ou ativar continuamente o medo nos súditos de que a revolta se insurja contra aquele que os protege de sua natureza má.

A revolta não vai ser a ruptura de um sistema pacífico de leis por uma causa qualquer. A revolta vai ser o reverso de uma guerra que o governo não pára de travar. O governo é a guerra de uns contra os outros; a revolta vai ser a guerra dos outros contra uns. (Foucault, 2002a, p.129)

Assim, Hobbes procuraria produzir um discurso que promovesse o apagamento destas lutas intestinas, ao mesmo tempo em que se forma na Inglaterra, em meio às lutas dos *levellers* e dos *diggers*, um discurso sobre a revolta, um historicismo político, como uma espécie de direito absoluto diante do soberano. Como assinala Foucault,

a necessidade lógica e histórica da revolta vem inserir-se no interior de toda uma análise histórica que põe a nu a guerra como traço permanente das relações sociais, como trama e segredo das instituições e dos sistemas de poder. (...) Foi contra isso, que é o adversário de todo discurso filosófico-jurídico que fundamenta a soberania do Estado, que ele [Hobbes] dispôs toda uma frente de batalha do *Leviatã*. (...) O que se devia eliminar era o que eu denominaria de ‘historicismo político’, ou seja, essa espécie de discurso (...) que consiste em dizer: assim que se lida com relações de poder, não se está no direito e não se está na soberania; está-se na dominação, está-se nessa relação historicamente indefinida, indefinidamente espessa e múltipla de dominação (Foucault, 2002a, p. 132-133).

Essa operação, que Foucault descreve também como *um processo de colonização interna*, para efetivação da universalidade do Estado moderno pela construção e eleição dos perigos internos e externos da ordem se repete nos contratualismos e na experiência da Revolução Francesa. A paz civil, a civilidade, na defesa dos bons cidadãos, se traduz na normalidade a ser defendida pelo poder público, instituído como sendo do povo, pelo povo e para o povo, transmutado em Estado-Nação e nacionalidade de cada súdito-cidadão. É como se, desde a revolução, que eliminou a tirania dos privilégios, sempre houvesse algo a se fazer, a se completar. A revolta é capturada pelo discurso revolucionário que opera em defesa da liberdade pública, a saber, o Estado constitucional como unidade política que combate internamente seus inimigos e protege os cidadãos das ameaças externas, promete evitar uma nova conquista, reafirmando o ato de conquista interna. Reivindica a defesa da pátria contra a ameaça de anarquia e desordem.

Na alocução de Robespierre, proferida em 25 de dezembro de 1793, *Sobre os princípios do governo revolucionário*, a título de *Relatório apresentado em nome do Comitê de Salvação Pública*, consta a argumentação que esclarece essa oposição simultânea ao arbítrio e à anarquia (baderna, confusão, revolta) em defesa da revolução como instituição da Nação, defesa e salvação da ordem pública:

Os defensores da República adotam a máxima de Cesar; creem que *nada se faz enquanto ainda restar algo a fazer*. Restam-nos ainda bastantes perigos para ocupar todo nosso zelo. (...) A função do governo é dirigir as forças morais e físicas da nação para a meta de sua instituição. A meta do governo constitucional é conservar a República; a do governo revolucionário é fundá-la. A Revolução é a guerra da liberdade contra seus inimigos; a Constituição é o regime da liberdade vitoriosa e

pacífica. O governo revolucionário necessita de uma atividade extraordinária, precisamente porque está em guerra. Está submetido a regras menos uniformes e menos rigorosas, porque as circunstâncias em que se encontra são tempestuosas e móveis, e sobretudo porque é forçado a desenvolver incessantemente recursos novos e rápidos em função de perigos novos e prementes. O governo constitucional ocupa-se principalmente da liberdade civil, e o governo revolucionário da liberdade pública. Sob o regime constitucional, quase basta proteger os indivíduos contra os abusos do poder público: sob o regime revolucionário, o próprio poder público é obrigado a defender-se contra todas as facções. O governo revolucionário deve aos bons cidadãos toda a proteção nacional; aos inimigos do povo não deve outra coisa senão a morte (Robespierre, 1999, p. 129-130).

Nesse discurso aparece o que a teoria jurídico-política do contrato visa apagar pela constituição de leis nacionais, e na qual se encontra, a um só tempo, a fundação do Estado e a proteção dos cidadãos contra os abusos destes. Ainda que seja necessária uma situação extraordinária para que se crie a soberania que garante a posterior instituição de ordem constitucional, esta “nada tem em comum com a anarquia e com a desordem; sua meta, ao contrário, é reprimi-la para a consolidação do reinado das leis. Nada tem em comum com o arbítrio; não são as paixões particulares que devem dirigi-los, mas o interesse público” (Robespierre, 1999, p.131). Nesse momento da revolução, formar-se uma tática discursiva, um dispositivo de saber-poder, que não se confunde com uma produção ideológica, mas é discurso da história que dará forma à batalha política e se colocará como lei que inscreve esse inimigo do povo, do qual falava Robespierre, na ordem civil. Esse discurso da história se valerá também da dialética de Hegel, como referência para a produção de um discurso binário de disputa; e da produção, a um só tempo jurídica e antropológica, da figura do selvagem, como fundamento dos direitos naturais do homem e da imagem do homem da troca, fundamento das relações capitalistas. Esse campo binário restringe o campo de luta em dois blocos identificáveis, e o selvagem serve de contraste ao que deve ser eliminado na produção da civilidade, o bárbaro.

Como assinala Foucault, a partir da análise desse discurso histórico e das reações aristocráticas da contra-história, há um processo que:

vemos delinear-se no momento da Revolução, é o modo como essa tática abriu-se em três direções, correspondentes a três batalhas diferentes, que acabaram produzindo três táticas, também elas diferentes: uma que é centrada nas nacionalidades, e que vai se encontrar essencialmente em continuidade, de um lado com os fenômenos da língua, e, por conseguinte, com a filologia; a outra que é centrada nas classes sociais, tendo com fenômeno central a dominação econômica: por conseguinte, relação fundamental com a economia política; enfim, uma terceira direção, que dessa feita vai ser centrada (...) na raça, tendo, como fenômeno central,

as especificações e seleções biológicas; portanto continuidade entre esse discurso histórico e a problemática biológica. Filologia, economia política, biologia. Falar, trabalhar, viver (Foucault, 2002a, p. 226).

Essa é uma importante demarcação, não apenas para diferenciar metodologicamente como se compreende a instituição da soberania moderna, associada a um governo de Estado, que doravante Foucault caracteriza como biopolítico (“Falar, trabalhar, viver”). Mas também para demarcar como os regimes políticos, levados ao campo de batalha da história e longe das teorias jurídicas constitucionais que visam combinar, modernamente, democracia e república, estão distantes dos modelos herdados da antiguidade, embora se refiram a eles. Se a política, para Aristóteles, é o traço do animal político, essa animalidade politizada em nada se assemelha a uma biopolítica entre os antigos, já que esta se forja nas lutas em torno da soberania estatal e das funções modernas do governo. Reafirma-se a posição de Foucault sobre o homem moderno como animal de cuja vida depende da política; ainda que hoje se possa nuançar os usos da guerra na política, inscreve-se nessa produção política da vida uma decisão de morte.

Compreende-se, também, como Foucault estabelecerá, no final de sua vida, uma relação na constituição do sujeito moderno em torno das lutas que são, sucessiva e simultaneamente, contra a dominação, exploração e os processos de subjetivação. E que, na demarcação do *agonismo* das relações de poder, não precisaria esperar pelos campos de concentração para notar uma multiplicidade de racionalidades específicas que, na majoração da vida, produzem a morte em escalas nunca imaginadas (Foucault, 1995). E isso não como resultado do desenvolvimento de uma racionalidade moderna, mas das relações e produções históricas de racionalidades específicas que visam dar um estatuto de inteligibilidade às lutas políticas. No limite, a própria política, ou ao menos a Ciência Política, que deriva dessa produção da civilidade moderna e do direito soberano a partir da teoria do contrato, é a expressão desse processo de codificação das lutas. Um processo que se volta primeiro para a produção dos etnocídios coloniais europeus, dos quais retira um saber-poder que colonizará a própria Europa (Foucault, 2002a, p. 99-133), produzindo variados genocídios pelo exercício biopolítico (Foucault, 2002a, p. 225-315) e hoje se metamorfoseia em tecnologias de controle planetária não mais agindo exclusivamente sobre a população.

É a partir dessas indicações de análises legadas por Foucault que se compreende a constituição moderna das relações de poder, a um só tempo totalizante e individualizante. O terror da Revolução Francesa ultrapassou “os suplícios, pela instituição da *paz* interna,

conjurando o exercício das disciplinas, normalizações, medidas de exceção jurídico-políticas, e configurou a prisão como espaço corretivo para onde deveriam ser destinados os perigosos” (Passetti, 2003, p.36). Essa configuração só se mostrará acabada, como mostra Foucault em *Vigiar e punir* (2002b), na metade do século XIX. Mas antes, será no interior das lutas políticas que uma das táticas indicadas acima, o discurso da história cíclica, desde Boulainvilliers, produzirá diferenciações e reversões para produzir esse inimigo interno a partir de diferenciações entre selvagens e bárbaros.

Tal diferenciação, Foucault desdobrará em uma série de implicações, referentes à formação do discurso histórico como um efeito político imediato: o selvagem como aquele que serve de referência para fundação da sociedade, e o bárbaro como aquele que será definido em oposição à civilização. Observa que o selvagem deve ser “entendido em dois sentidos: o selvagem, bom ou mau, esse homem natural que os juristas ou os teóricos do direito criaram, antes da sociedade, para construir a sociedade, como elemento a partir do qual o corpo social podia constituir-se” (Foucault, 2002a, p. 232). Mas, também, “esse outro homem natural que é o elemento ideal, inventado pelos economistas, esse homem que não tem história nem passado, que só é movido pelo seu interesse e que troca o produto de seu trabalho por outro produto” (Foucault, 2002a, p. 232). Em suma, “o selvagem teórico-jurídico, o selvagem saído de suas florestas para contratar e fundar a sociedade, o foi igualmente o selvagem *homo oeconomicus* que é destinado à troca e ao escambo” (Foucault, 2002a, p. 232): tanto o bom selvagem, de Rousseau, quanto *os argonautas do pacífico ocidental*, de Malinowski.

Ao passo que seu adversário, o bárbaro,

é alguém que só se compreende e que só se caracteriza, que só pode ser definido em comparação a uma civilização, fora da qual ele se encontra. Não há bárbaro, se não há em algum lugar um ponto de civilização em comparação ao qual o bárbaro é exterior e contra o qual ele vem lutar. (...) Não há bárbaro sem uma civilização que ele procura destruir e da qual procura apropriar-se. O bárbaro é sempre o homem que invade as fronteiras dos Estados, é aquele que vem topar nas muralhas das cidades. O bárbaro, diferentemente do selvagem, não repousa contra um pano de fundo de natureza ao qual pertence. Ele só surge contra um pano de fundo de civilização, contra o qual vem se chocar. Ele não entra na história fundando uma sociedade, mas penetrando, incendiando e destruindo uma civilização. (*Idem*, p. 233).

É pela transmutação das figuras constituídas pelo historicismo político e pela obstrução a ele realizada no discurso filosófico-jurídico no materialismo dialético que se chegará à constituição do inimigo interno como inimigo da sociedade. O bárbaro será

transmutado no inimigo da classe, no bandido, no facínora, no saqueador, no terrorista, no inimigo público e, no limite, como desdobramento das teorias da degenerescência, no inimigo da raça. Mas, ainda na metade do século XIX, será em função da consolidação do regime das disciplinas, pela universalização da pena de prisão como pena geral, e na composição de uma moderna cultura do castigo que se dará a reativação desse discurso de luta política em que se inscrevem as diferenças entre o selvagem domesticável e o bárbaro inimigo a ser combatido. Segundo Foucault, em *Vigiar e Punir*, essa diferenciação não será de uma oposição binária, mas multiplicada e subdividida numa estratégia geral de poder que produzirá desde uma massa de delinquentes úteis e governados pelo regime dos ilegalismos até o retorno insuportável da revolta como disposição em não viver mais na servidão, mesmo sob o risco da morte.

Terminada a era de tramas em torno da constituição da soberania moderna e das tecnologias de governo biopolítico, inicia-se uma rede complexa de relações que liga polícia, prisão e delinquência que se chocará com um discurso e uma prática rebelde que se volta para a acusação de crime contra a sociedade. De um lado,

utilização da delinquência como meio ao mesmo tempo separado e manejável foi feita principalmente nas margens da legalidade. (...) Todo um funcionamento extralegal do poder foi em parte realizado pela massa de manobra constituída pelos delinquentes: a polícia clandestina e o exército de reserva de poder. Na França, parece que foi em torno da Revolução de 1848 e da tomada do poder de Luís Napoleão que essas práticas atingiram seu pleno florescimento (Foucault, 2002b, p. 232-233).

De outro lado,

recorreu-se a processos mais particulares para alimentar a hostilidade dos mesmos populares contra os delinquentes (usando os antigos detentos como indicadores, espias, furadores de greve, ou homens de ação). Foram sistematicamente confundidos os delitos de direito comum e aquelas infrações à pesada legislação sobre as carteiras de reservistas, as greves, os conluíus, as associações para as quais os operários pediam o reconhecimento de um estatuto político. Com muita frequência, as ações operárias eram acusadas de serem animadas, senão manipuladas, por simples criminosos. Mostrou-se nos veredictos muitas vezes maior severidade contra os operários que contra os ladrões. (...) Em resumo, toda uma tática de confusão que tinha como finalidade um estado de conflito permanente (Foucault, 2002b, p. 237).

Será em torno da luta antipenal, dos conflitos contra os controles policiais e os esquadrinhamentos biopolíticos da cidade moderna que se reativará o discurso de luta pela incitação da revolta. A degenerescência e o barbarismo, dos quais a burguesia acusava as classes populares, passam a ser relatados como características da própria burguesia.

No curso dessa polêmica antipenal, os partidários de Fourier foram, sem dúvida mais longe que os outros. Elaboraram, os primeiros talvez, uma teoria política que é ao mesmo tempo uma valorização positiva do crime. Se este é, segundo eles, um efeito da ‘civilização’, é igualmente e pela mesma razão uma arma contra ela. Traz consigo um vigor e um futuro (Foucault, 2002b, p. 239).

E nessa luta de um discurso moral e contra moral, civilizatório e bárbaro simultaneamente,

as lições de *La Phalange* [o jornal dos fourieristas] não se perderam tolamente. Elas é que foram despertadas pela reação tão ampla de resposta aos anarquistas quando, na segunda metade do século XIX, eles, tomando como ponto de ataque o aparelho penal, colocaram o problema político da delinquência; quando pensaram em reconhecer nela a forma mais combativa de recusa da lei; quando tentaram não tanto heroicizar a revolta dos delinquentes quanto desligar a delinquência em relação à legalidade e à ilegalidade burguesa que a haviam colonizado; quando quiseram restabelecer ou constituir a unidade política das ilegalidades populares (Foucault, 2002b, p. 242).

Não é coincidência formar-se um saber criminológico na mesma metade do século XIX, que inscreve no Direito Penal a racionalidade dessa luta civil (re)ativada pela revolta dos anarquistas, e que os identificará como monstro político a ser combatido pelas tecnologias de poder disciplinar. Mesmo em contraste com outros revolucionários, pois estes ainda preservam essa luta em direção à categoria do entendimento político moderno que é o Estado. Como mostra Foucault, esse corte de inteligibilidade realizado pela nascente criminologia, que conecta psiquiatria e antropologia criminal, não apenas compõe as tecnologias do poder normalizador, como será o meio pelo qual se diferenciara, para fins políticos, a revolução que respeita e disputa a universalidade estatal com unidade nacional e a revolta, insurreição ou sublevação que visa à destruição do Estado.

Quem opera a formalização teórica desse corte é Cesare Lombroso, que em sua antropologia do homem delinquente estabelece as características biopsicossociais do delinquente nato, dedicando uma monografia exclusiva aos anarquistas, em especial aos anarco-terroristas (Lombroso, 1978). A conclusão de Lombroso é que os anarquistas reúnem, em um só corpo, crime e loucura. Eles se utilizam das paixões políticas para justificar seus crimes (e as revoltas de 1848 na Europa servem de exemplo para Lombroso mostrar como a república dá sentido a essas paixões), comentem suicídios indiretos, como os regicidas, ou

assassinatos altruístas, como Émile Henry e Casiero, e possuem constituição física degenerada, como Ravachol (Lombroso, 1978, p.30-63) ².

A partir dessa monografia de Lombroso sobre os anarquistas Foucault concluirá como uma tecnologia de poder, voltada para normalização dos indivíduos e para saúde da população, se instaura a partir do estatuto científico que opera por uma diferenciação valorativa entre revolução e revolta. Foucault destaca que Lombroso dizia que

a antropologia parece nos dar os meios de diferenciar a verdadeira revolução, sempre fecunda e útil, da sublevação, da rebelião, que é sempre estéril. Os grandes revolucionários — continuava ele [Lombroso] —, a saber, Paoli, Mazzini, Garibaldi, Gambetta, Charlotte Corday e Karl Marx eram quase todos santos e gênios, e aliás tinham uma fisionomia maravilhosamente harmoniosa. Em compensação, tomando-se as fotos de 41 anarquistas de Paris, percebe-se que 31% desses 41 tinham estigmas físicos graves. Em cem anarquistas detidos em Turim, 34% não tinham a fisionomia maravilhosamente harmoniosa de Charlotte Corday e de Karl Marx (o que é um sinal de que o movimento político que eles representam é um movimento que merece ser histórica e politicamente desqualificado) (Foucault, 2002c, p.194).

Essa técnica voltada inicialmente contra anarquistas se esparge como esquadrinhamento policial de toda cidade e um sistema de vigilância que busca conter e combater de forma eficaz as pequenas delinquências, furtos e roubos, assimilando os delitos políticos aos crimes comuns.

A partir de meados do século XIX, então,

vamos ter um discurso da história que se aproxima do Estado e que já não será, em suas funções essenciais, antiestatal. Mas, nessa nova história, não se tratará de fazer o Estado enunciar um discurso que será o dele próprio e o de sua justificação. Vai se tratar de fazer a história das relações que se tramam eternamente entre a nação e o Estado, entre as virtualidades estatais da nação e a totalidade efetiva do Estado. Isso permite escrever uma história que, claro, não será derivada do ciclo da revolução e da reconstituição, a volta revolucionária da ordem primitiva das coisas, como era o caso no século XVII. Mas vamos ter, agora, ou poderemos ter, uma história do tipo retilíneo, em que o momento decisivo será a passagem do virtual para o real, a passagem da totalidade nacional para a universalidade do Estado, uma história, por conseguinte, que estará polarizada para o presente e para o Estado ao

2 Vejamos como Lombroso conecta crime e política, na história, tomando a formalização nacional-republicana como sinal de maturidade, expressão da contenção em 1848, e como a revolta que demole o Estado, como a Comuna de Paris de 1871, é tida como uma doença psíquica e social que ele chamará de “epilepsia e histerismo político”. Segundo Lombroso, “Chenu, falando das épocas anteriores a 1848, demonstra como a paixão política degenerou-se, pouco a pouco, em aberta tendência ao crime. Tratando de alguns revolucionários precursores dos atuais anarquistas, contando entre seus chefes, por exemplo, um Coffineau, que tanto logrou em exagerar os princípios comunistas, que culminou em erigir em princípio político o roubo. (...) Entretanto vem a Comuna de Paris; e naquela população, decepcionada em suas aspirações patrióticas, derrotada em desonrosa batalha, vítima da fome e do alcoolismo, não se sublevaram, salvo raríssimas exceções, mais que os criminosos, os loucos, os alcoolizados, etc., que se impuseram pelas circunstâncias anormais da cidade” (Lombroso, 1978, p. 30-31).

mesmo tempo; uma história que culmina nessa iminência do Estado, da figura total, completa e plena do Estado no presente. E isto vai permitir também — segunda coisa — escrever uma história em que a relação das forças que são postas em jogo não será uma relação do tipo guerreira, mas uma relação do tipo inteiramente civil. (Foucault, 2002a, p.268).

A anarquia como movimento político pode até estar orientada para o futuro. Mas, na medida em que produz possibilidades de realização entre pessoas associadas, sabe se valer das liberdades democráticas (sem endossá-las) para produzir experimentações que, por vezes, entram em colisão com o mundo. Mas ela não se define por isso. Por estarem marcados por uma história de revoltas, os anarquistas oscilam entre formas dessacralizadas de lidar com os valores laicos e religiosos e seus correlatos princípios de mundo, e as acusações de bárbaros, baderneiros, perigosos, vândalos. Nesse ponto é que foram caçados como monstros e regularmente se indispuseram com parceiros e adversários no interior de acontecimentos revolucionários, movidos modernamente pelos socialistas. Suas lutas pendularam, portanto, entre formas que forjam práticas de liberdade e busca de um futuro livre e igualitário. Ao longo da história, quando alguns anarquistas transformaram suas práticas em um conjunto de princípios e valores a serem seguidos ou buscados, se perderam em lutas intestinas, nas quais a potência de sua *antipolítica* se transformou em política revolucionária ou, como mostra Proudhon, reiteração de limites e preconceitos morais e sociais.

Em meio ao que se formalizou como grande embate estatal do século XX, ou seja, a disputa entre socialismo e capitalismo, a anarquia sempre foi vista por ambos como o caos, a desordem, a barbárie, a violência, quando não como pré-político e *pequeno burguês*. A ironia desse ataque brutal contra a anarquia é que foi precisamente em torno da defesa racional de valores e princípios que se instituiu a marca distintiva da política moderna: o medo que funda o Estado e a soberania. Como situou certa vez Camus, “o terror é a homenagem que solitários rancorosos rendem à fraternidade dos homens” (Camus, 2003, p. 284). Os anarquistas, quando solidários e fraternos, se confundem com as demais forças políticas que se colocaram em disputa no, contra ou em torno do Estado. Mas, ao se mostrarem no campo da revolta, associam-se em luta pelas práticas de liberdade sem exigir estado civil de quem se dispõe a lutar.

Houve lutas anarquistas que se colocaram no exterior da rivalidade em direção ao Estado, mas deram a contrapartida ao terror de Estado, especialmente nas ações dos anarco-terroristas do final do século XIX, como Émile Henry e Ravachol (Maitron, 2005). Essa história das lutas anarquistas, associada ao deslocamento de análise proposto por Foucault,

não em direção ao Estado, mas atento às estratégias de poder, alertam para o risco de se eleger um inimigo. Nisto está sedução das estratégias políticas que codificam as lutas e capturam a revolta. Logo em seguida aos efeitos das ações anarco terroristas, a reativação de certo discurso conspiratório de inspiração bakuninista buscará a constituição de um movimento anarquista voltado a executar uma estratégia. A revolta, trazida pela história dos anarquismos na cultura libertária, é, sobretudo, antiestratégica. Como o foi Henry ao executar sozinho sua ação no *Café Terminus*.

Interessada na ruína da cultura do castigo, a *cultura libertária* (Passetti; Augusto, 2008), diante das recomendações políticas de conquista e conservação soberana, colocadas desde Maquiavel, remete à atitude de La Boétie de recusa à servidão voluntária. O descolamento indicado por Foucault expõe como as disputas políticas se colocaram em meados do século XIX, efetivando o exercício regular das estratégias de poder. Pois, desde então,

o Estado e a universalidade do Estado é que vão ser, a um só tempo, o móbil e o campo de batalha da luta; em consequência, luta que, na mesma medida em que não terá como finalidade e como expressão a dominação, mas terá como objeto e espaço o Estado, será essencialmente civil. Elas vão se desenrolar essencialmente através e em direção da economia, das instituições, da produção, da administração. Vamos ter uma luta civil, em comparação a qual a luta militar, a luta sangrenta, só pode ser um momento excepcional, ou uma crise, ou um episódio. A guerra civil, longe de ser o pano de fundo de todos os enfrentamentos e das lutas, não passará, de fato, de um episódio, de uma fase de crise, em comparação a uma luta que agora vai ser preciso considerar em termos não de guerra, não de dominação, não em termos militares, mas em termos civis. (Foucault, 2002a, p. 269).

Afirmar que a *cultura libertária* é antiestratégica e desinvestir as lutas dessa codificação civil a faz *antipolítica*. Na esteira dessas lutas, Foucault notará que “o que preside a todos esses mecanismos não é funcionamento unitário de um aparelho ou de uma instituição, mas necessidade de um combate e as regras de uma estratégia” (Foucault, 2002b, p.254). E, nesse sentido, interessa à *cultura libertária* menos as estratégias da história e movimentos anarquistas, com seus avanços e recuos, limites e ultrapassagens, e mais suas táticas, que, a despeito de um fundamento moral do homem e busca por uma sociedade justa futura com a derrubada do Estado, expõem as estratégias de governo no, em torno e além do Estado. Proudhon – envolto nesse inicial esquadrinhamento policial como alvo, na nascente sociedade disciplinar, e na condição de publicista e editor do jornal “Voz do Povo” – não apenas inverterá a acusação burguesa de crime, ao demonstrar que o roubo é a prática regular

e legalizada dos proprietários, como voltará sua investigação ao princípio de operacionalização do governo.

Sua referência será a sua renomada participação como deputado no governo republicano de 1848. Em um texto de 5 de novembro de 1849, publicado em seu jornal com o nome de “O que é o governo? O que é Deus?”, e que figurará como prefácio à terceira edição de seu *Confissões de um revolucionário*, livro no qual avalia sua participação nas jornadas de junho de 1848, Proudhon faz uma interessante inflexão sobre como deveríamos tratar a questão do governo, mostrando que este se assenta no mesmo princípio da religião, a saber: a fé. Responder o que é o governo é o mesmo que responder o que é Deus. Segundo Proudhon, “a filosofia é tão incapaz demonstrar o Governo quanto de provar Deus. A Autoridade, como a Divindade, não são matérias de saber; ela é, eu o repito, matéria de fé” (Proudhon, 2001, p. 94). Em vez de nos ocuparmos em definir e identificar o governo, deveríamos voltar nossa investigação às formas pelas quais ele se apresenta. E, nesse caso, pouco importa haver ateus, pois se não é possível provar a existência de Deus, isso não significa que a fé nele não exista. Logo, a fé em Deus, como a crença na necessidade de um governo, é algo dado.

Como desfazer esse nó? Proudhon, então, propõe um interessante deslocamento:

As coisas estavam assim. A Humanidade parecia situada eternamente entre uma questão insolúvel e uma negação impossível, quando, no fim do século passado [XVIII], um filósofo, Kant, tão marcante por sua profunda piedade [no sentido de crença em Deus], quanto pelo poder incomparável de sua reflexão, dispôs-se a atacar o problema de uma maneira inteiramente nova. Ele não se perguntava mais, como todos haviam feito antes dele: O que é Deus? E qual é a verdadeira religião? De uma questão de *fato* fez uma questão de *forma*, e se disse: De onde vem que eu creia em Deus? Como, em virtude de quê se produz em meu espírito essa ideia? Qual é o ponto de partida e o desenvolvimento? Quais são suas transformações e, se necessário, seu decréscimo? Como, enfim, que na alma religiosa, as coisas, as ideias, se passam? (...) Renunciando a perseguir mais o conteúdo, ou a realidade da ideia de Deus, pôs-se a fazer, ousou dizer assim, a biografia dessa ideia. (...) Em outras palavras, ele considera na religião não mais uma revelação externa e sobrenatural do Ser infinito, mas um fenômeno de nosso entendimento” (Proudhon, 2001, p. 97)

Dessa maneira, colocar a questão do governo em termos do que ele é e qual sua melhor forma é assumir de antemão a sua inevitabilidade, crer nas suas obras, ter fé no Estado e em sua teologia, a política. O problema está menos na resposta do que na forma como se formula a questão. O mesmo vale para o recurso à forma como Kant se indaga acerca da religião: reconhecer a pertinência na maneira de formular, não implica a adesão aos desdobramentos que a resposta a questão implica. Assim, Proudhon voltará sua questão não para religião, mas para o governo como representação externa de nosso entendimento. Disto,

conclui que “a melhor forma de Governo, como a mais perfeita das religiões, tomada no sentido literal, é uma ideia contraditória. O problema não é saber como seremos melhor governados, mas como seremos mais livres” (Proudhon, 2001, p.104). Governar a si próprio é ser livre da condição de sujeição e assujeitamento determinadas pelos governos; governar a si é desgovernar o governo do Estado e de todas as hierarquias; governar a si é romper com a subjetividade capitalista que o supõe autônomo; governar a si é implodir o governo do *comum*. Curiosamente, é no ponto nodal dos governos que Proudhon e Foucault se aproximam na construção da ética de si, princípio e fim da política, o ingovernável.

Proudhon foi o primeiro a utilizar a palavra anarquia desvinculado da pecha de desordem ou do sentido da economia política e da ciência política moderna. Notou que entender dessa maneira é fazê-lo pela fé de que a vida não é possível em liberdade a não ser com a segurança ou fundada em uma esperança que incita à autoridade como atributo essencial à ordem. Desde então, o fundamentalismo governamental vê na anarquia um monstro: instaura-se o insuportável para todos os lados e os modos de contê-lo ou potencializá-lo. É neste último fluxo que se situa a anarquia. Para Proudhon, anarquia é também ordem, pois deslocou o entendimento do governo como princípio fundamental à vida e à produção.

Esse aparente paradoxo proudhoniano: anarquia é ordem, só o é para os crentes no governo. Pois uma rápida mirada na filosofia política é suficiente para demonstrar que quem introduz a guerra e a inscreve no governo civil é o desejo de segurança dos súditos transmutados em cidadãos da troca, e que, hoje, competem todos contra todos. Por isso a anarquia como *antipolítica* é a deserção da guerra que disputa o governo do Estado, feita e refeita em diferentes colorações até hoje, pois não se trata de salvar o planeta ou a humanidade (o nome contemporâneo da ordem pública), mas de potencializar a vida livre.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGUSTO. Acácio. *política e antipolítica: anarquia contemporânea, revolta e cultura libertária*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC-SP, 2013.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2003.

FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder” *Em*: Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

_____, Michel. *A vontade de saber — História da sexualidade vol. 1*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

_____, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____, Michel. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramalhte. Petrópolis: Vozes, 2002b.

_____, Michel. *Os Anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002c.

_____, Michel. “O que são as Luzes?” *Em*: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Coleção Ditos e Escritos, vol II*. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz M. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da Servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LOMBROSO, Cesare. *Los anarquistas*. Madri: Ediciones Júcar, 1979.

MAITRON, Jean. *Ravachol e os Anarquistas*. Tradução de Eduardo Maia. Lisboa: Edições Antígona, 1981.

PASSETTI, Edson. *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez, 2003.

_____, Edson. “O governo das condutas e das contracondutas do terror” *Em*: Castelo Branco, Guilherme (org.). *Terrorismo de Estado*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

PASSETTI, Edson & AUGUSTO, Acácio. *Anarquismos e educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade? Sobre o princípio do governo e do direito*. Tradução de Marília Caeiro. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

_____. *Confissões de um revolucionário*. Tradução João R.A Borba. São Paulo: PUC-SP. Anexo dissertação de mestrado de João R.A Borba, defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-SP, 2001.

ROBESPIERRE, Maximilien de. *Discursos e relatórios na Convenção*. Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

COSMOLOGIAS DO MÚLTIPLO E FORMAS DE VIDA ANTICOLONIAIS

COSMOLOGIES OF MULTIPLE AND ANTI-COLONIAL FORMS OF LIFE

Camila Jourdan³

RESUMO

Este texto é uma adaptação da apresentação oral *Cosmologias do múltiplo e formas de vida anticoloniais*, realizada por ocasião do *I Encontro do Laboratório Meteoro e da Revista Tapuia*, ocorrido em junho de 2024, na UERJ. Nesta fala, procurei traçar paralelos entre a cosmovisão contracolonial proposta por Nego Bispo e os princípios antropológicos utilizados por David Graeber para recusar o caráter fundamental da *troca* nas relações sociais. Com isso, acredito estabelecer elementos fundamentais da recusa ao eurocentrismo, bem como avançar nas análises dos limites da representação, historicamente e colonialmente, tomada enquanto fundamento ao mesmo tempo da linguagem e da sociabilidade. A fala original se encontra em: <https://www.youtube.com/watch?v=zRb2nw8KsPc> (Trechos transcritos: 1:41:04 – 2:08:59 / 2:28:40 – 2:29:00 / 2:48:00 – 2:52:35) Toda a fala oral encontra-se aqui reproduzida, embora alguns trechos tenham sido modificados para facilitar a compreensão e algumas explicações e referências tenham sido acrescidas à versão final aqui apresentada. Agradeço especialmente a Cello Pfeil, pelo trabalho de transcrição da fala aqui adaptada e a Jorge Vasconcellos, pelo envio de uma referência adicionada tardiamente a esta versão.

Palavras-chave: Cosmovisão; Contracolonial; Princípio da Troca; Forma Comuna.

ABSTRACT

This text is an adaptation of the oral presentation "Cosmologies of the Multiple and Anti-colonial Life Forms," delivered at the First Meeting of the Meteoro Laboratory and Tapuia Journal, held in June 2024 at UERJ. In this talk, I sought to draw parallels between the counter-colonial worldview proposed by Nego Bispo and the anthropological principles used by David Graeber to reject the fundamental nature of exchange in social relations. With this, I believe I establish fundamental elements of the refusal of Eurocentrism, as well as advance the analysis of the limits of representation, historically and colonially taken as the foundation of both language and sociability. The original speech can be found at: <https://www.youtube.com/watch?v=zRb2nw8KsPc> (Transcribed excerpts: 1:41:04 – 2:08:59 / 2:28:40 – 2:29:00 / 2:48:00 – 2:52:35). The entire oral presentation is reproduced here, although some sections have been modified to facilitate understanding, and some explanations and references have been added to this final version. I especially thank Cello Pfeil for the transcription work of the speech adapted here and Jorge Vasconcellos for sending a reference added later to this version.

Keywords: Worldview; Countercolonial; Exchange Principle; Commune Form.

³ Professora associada do Departamento de Filosofia, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e militante anarquista no Coletivo Ação Direta em Educação Popular (ADEP). Contato: camilajourdan@gmail.com

Eu propus esse nome, que é um dos títulos do nosso evento, *Cosmologias do múltiplo e formas de vida contracoloniais*, porque vou partir aqui da noção, do filósofo Nego Bispo, com a qual ele começa *Colonização e quilombos*, que é a noção de *cosmovisão*. E aqui poderíamos chamá-la também de ‘imagem de mundo’, mas o nome que Antônio Bispo utiliza é ‘cosmovisão’. Então, para ele, nós teríamos duas cosmovisões em confronto: uma que é colonial, ocidental, e outra cosmovisão que ele vai associar com o conceito, também cunhado por ele, de contracolonialidade. A cosmovisão contracolonial e a cosmovisão colonial estariam em disputa no que ele chama, e nós também podemos chamar aqui de ‘guerra colonial’. Bispo estabelecerá então uma série de características: a cosmovisão ocidental se caracterizaria pelo monoteísmo, monocultura – monismo, de maneira geral; pela noção de um tempo linear, progressivo; além de uma noção de divindade que é transcendente; enquanto um fundamento atomizado da realidade – então temos um individualismo nessa ontologia; marcada pela competitividade, desenvolvimentismo; tudo que poderíamos associar a uma ideia de “forma Estado”, embora esta noção não apareça diretamente no pensamento de Nego Bispo. Por outro lado, a cosmovisão pagã, é por ele associada às religiões do múltiplo, com politeísmo, onde teríamos ainda uma noção de divindade imanente, uma noção de tempo circular, sendo pluralista em vários sentidos, além de coletivista, integrada, em vez de atomizada, e colaborativa, em vez de competitiva, também comunitária, em vez de desenvolvimentista, aquilo que podemos aqui, grosso modo, denominar de “forma comuna” em contraposição à “forma Estado”.

Cosmovisão Pagã	Cosmovisão ocidental
Politeísmo	Monoteísmo
Tempo circular	Tempo linear
Pluralismo	Monista
Divindades imanentes	Divindade transcendente
Horizontalidade	Verticalidade
Coletivista / integrada	Individualista / atomizada
Colaborativa / comunitária	Competitiva / Desenvolvimentista
FORMA COMUNA	FORMA ESTADO
CONTRA-COLONIAL	COLONIAL

Este arranjo de conceitos é interessante porque nos permite também analisar a guerra colonial/contracolonial para além de fronteiras espaço-temporais, não se tratam de territórios em disputa apenas, mas de maneiras de viver, de formas de vida em disputa, cujos elementos ultrapassam os períodos. Há disputa colonial dentro da própria Europa, há uma maneira de

viver que é massacrada, silenciada, queimada em fogueiras, que deve permanecer esquecida, que é colocada sucessivamente, e através dos tempos, no âmbito do impossível.

A proposta de Nego Bispo é que a colonização foi um momento particularmente evidente no qual a tentativa da cosmovisão ocidental se estabelecer como dominante para além do território da Europa - onde já travava uma guerra de dominação, ou melhor, para se estabelecer como única possível - se mostrou como evidente para além de suas fronteiras. Mas o processo colonial seria muito maior e continuado do que aquilo que os livros de história entendem como período colonial. Haveria, uma guerra entre cosmovisões de fundo, permanente e em curso hoje, e poderíamos dar vários exemplos históricos e atuais do que é esse embate entre colonial e contracolonial. Talvez recentemente instanciado pelo embate entre povos originários e agronegócio. Mas que aqui gostaria de ilustrar com um diálogo presente no filme *Silêncio* (2016), de Martin Scorsese, onde a figura de um deus único cristão é exemplarmente estabelecida como devendo necessariamente excluir e impossibilitar outras divindades.

- Padre, a doutrina que traz consigo pode ser a verdade na Espanha e em Portugal, mas a estudamos com cuidado, com tempo e devoção, e achamos que não possui utilidade ou valor no Japão. Concluimos que pode ser um perigo.

- Mas nós achamos que trouxemos a verdade. E a verdade é universal, comum a todos os países e a todas as eras. Por isso dizemos que é verdade. Se uma verdade não for verdade aqui como em Portugal, não podemos mesmo chamá-la 'verdade'.

- Vejo que não trabalha com as mãos, padre. Mas todos sabemos que uma árvore só floresce em um tipo próprio de solo, e pode apodrecer e morrer em outro. O mesmo acontece com o cristianismo.

(...) (Scorsese, 2016, 1:26-1:30)

O monoteísmo cristão se apresenta como colonial na medida em que não basta para este ser uma possibilidade entre outras, mas quando o massacre ao diverso aparece como condição de sua verdade.

Outras noções que quero relacionar aqui com as propostas de Nego Bispo dizem respeito aos princípios estabelecidos pelo antropólogo anarquista, David Graeber, que ficou muito conhecido a partir do movimento *Occupy Wall Street*. Partindo das análises do antropológico francês Marcel Mauss (2003), sobre a dádiva e a troca, mas também recusando a leitura de Mauss, Graeber contrapõe dois princípios que denomina antropológicos, mas que

poderíamos chamar, também, de ontológicos: o princípio da troca e o princípio da dádiva (ou do comunismo):

A troca tem sempre a ver com equivalência. É um processo de mão dupla em que cada lado dá tanto quanto recebe. É por isso que se pode falar na troca de palavras entre pessoas, da troca de socos, ou de mercadorias. Nestes exemplos, não é que exista sempre uma equivalência exata, mas sim um processo constante de interação que tende à equivalência.” (Graeber, 2014, p. 134, grifo meu)

Aqui é interessante porque ele menciona a troca relacionada também às palavras, quer dizer, de certa maneira, a visão ocidental de realidade tenta estabelecer a troca como a maneira fundamental pela qual as pessoas se relacionam. E a formulação é boa também porque ele fala em equivalência, equivaler significa medir, e medir supõe critério de medida. Então com uma tacada só: se a troca supõe equivalência, supõe representação, para que o que é medido possa ser representado, e valha em termos de outro algo. Ao mesmo tempo, tudo que é medido supõe um padrão de medida, que não é ele mesmo medido, pois o metro padrão não pode ele mesmo medir um metro. Assim temos a relação da troca com o representar, e o limite que a equivalência suscita para o que pode ser trocado. Voltando à linguagem: para o ocidente, falar significaria também trocar. E conhecer? Ora, trocar conhecimento. Mas, se é assim, será que estamos sempre negociando? Uma sociabilidade de mercadores, portanto. Difícil não chegar em David Kopenawa, pois essa parece ser a ideia fundamental do *povo da mercadoria*. Trata-se de uma sociedade de negociantes. E já é quase desnecessário dizer então que a política também é assim vista como uma troca. Tudo é um “toma lá, dá cá”, como se as pessoas só pudessem se relacionar dessa maneira. Esta é a principal imagem introduzida pelo mito do contrato social. Mas, claro, recusar isso, não significa dizer que a troca não exista, ou que não desempenhe um papel importante na sociabilidade. Graeber jamais negou que a troca é constante nas sociedades humanas. Mas o que ele justamente vai trazer é que: temos sociedades que são fundadas na troca, cuja troca é fundamental, e sociedades que reconhecem a dádiva como princípio. Mas não se trata de dizer que o princípio da troca possa ou deva ser eliminado das sociedades humanas; apenas ele não é o único princípio e não pode ser o mais fundamentado. Assim, trata-se menos de evitar a troca, mas de compreender que a troca não é a única maneira possível pela qual as pessoas se relacionam.

O outro princípio fundamental Graeber adapta do Kropotkin – David Graeber é, como falei, um anarquista e vai buscar em outro anarquista, Kropotkin (2011), essa noção de

princípio do comunismo, que ele então associa ao princípio da dádiva, do Mauss, para pensar nessa outra maneira de se relacionar que não é por meio da troca. Kropotkin já havia definido o princípio do comunismo dessa maneira: a cada um de acordo com as suas necessidades, de cada um de acordo com suas possibilidades (2011, p. 33). “Defino aqui comunismo como qualquer relação humana que funcione de acordo com o princípio ‘de cada um segundo suas capacidades, a cada um de acordo com suas necessidades’” (Graeber, 2014, p. 123).

Então, qual a principal diferença da dádiva para a troca, a dádiva deixa de ser uma troca mal feita, como parece supor Mauss (2003), pois não se busca a uma equivalência, não por falta, não por incapacidade, mas porque realmente não se trata de trocar. A troca é baseada na equivalência – se vou trocar cadeiras por garrafas, então tenho que fazer uma equivalência entre garrafas e cadeiras. Esta é a ideia de fundo no valor de troca. Preciso medir a cadeira em termos de garrafas. A troca se funda na equivalência, o valor trabalho que anima ambas permite que possamos medir uma em termos da outra. O princípio do comunismo não busca uma equivalência. E também por isso Kropotkin recusou o valor trabalho como fundamental. É como se a base fosse um valor de uso – quer dizer, vamos trocar o carro do ano por um beijo na boca? Óbvio! Pois o beijo na boca tem muito mais valor de uso do que o carro do ano. Para Graeber, é o princípio do comunismo o único capaz de constituir o comum, aliás, por isso se chama comunismo, pois é ele que constitui *o comum*. A troca no máximo supõe o comum, mas não fundamenta a sociabilidade. De maneira muito interessante, Nego Bispo também recusará então falar em troca, ele falará em compartilhamento, e associará esse vínculo comum com os afetos, que se fortalecem quando compartilhados e se estendem ao infinito:

Quando ouço a palavra confluência ou a palavra compartilhamento pelo mundo fico muito festivo. Quando ouço a palavra troca, entretanto, sempre digo: cuidado, não é troca, é compartilhamento. Porque a troca significa um relógio por um relógio, um objeto por outro objeto, enquanto no compartilhamento temos uma ação por outra ação, um gesto por outro gesto, um afeto por outro afeto. E afetos não se trocam, se compartilham. Quando me relaciono com afeto com alguém, recebo uma recíproca deste afeto. O afeto vai e vem. O compartilhamento é uma coisa que rende. (Nego Bispo, 2023, p. 21)

Agora podemos associar isso com aquelas cosmovisões que falamos no início, o princípio da troca tomado como universalizável está ligado à cosmovisão ocidental e colonial, e o princípio do comunismo estaria ligado à cosmovisão que Nego Bisco chama de cosmovisão pagã. O interessante é que o princípio da troca não é universalizável, por

excelência. Toda troca supõe um comunismo de base. Isso é uma ideia que aparece no Graeber, mas podemos chegar a ela também sozinhos. Não precisaríamos do David Graeber para chegar à conclusão de que o princípio da troca não é universalizado. Existem muitos caminhos para vermos isso, mas podemos pensar que, no dia a dia, na verdade, não usamos o princípio da troca nas coisas mais importantes. Se tentarmos universalizar o princípio da troca, a relação entre as pessoas se torna impossível. Graeber dirá: imagine que você está realizando uma tarefa simples do dia a dia, em seu escritório, trabalhando, e alguém te pede uma caneta, daí você vira para a pessoa e fala “o que eu vou ganhar em troca?”. Isso só pode ser entendido como uma brincadeira, porque se você tentar fazer isso o tempo todo, de fato, você não vive. Muito embora o nosso modo de vida contemporâneo tenha se tornado tão insuportável porque a troca tenha adentrado cada vez mais âmbitos nos quais onde sequer se aproximava, quando mais ela cresce e se torna totalitária, mais a vida se torna insustentável. E, como ainda há vida, não é pela troca que guiamos nosso dia a dia, não é assim que lidamos com nossas pessoas mais próximas, e mesmo em nossas atividades laborativas que nos são importantes.

Foi inclusive dado um exemplo aqui mais cedo: a mãe não pede nada em troca. Talvez as amizades e nossos parentes sejam bons exemplos de âmbitos nos quais se guiar pela troca ainda pareça absurdo. Graeber traz um exemplo muito bom em relação a isso. Ele imagina uma família em que, quando o filho se torna adulto, os pais apresentam uma conta: ‘veja tudo o que gastamos com você desde que você nasceu, agora você tem que nos pagar por isso’. Isso não só é uma coisa que nos gera um sentimento de estranheza, mas sentimos também que se essa pessoa pagasse, nunca mais falaria com sua família. ‘Você quer que eu pague tudo o que você me deu até hoje? Vou pagar, mas a gente não tem mais nenhum vínculo’. Então, o que estou querendo dizer é que, na verdade, todo mundo é um pouco comunista. Mesmo em nossa sociedade porcaria, onde se tenta universalizar o princípio da troca, ele é impossível de ser universalizado. Se a gente fosse, de fato, universalizar o princípio da troca, não haveria sociedade humana e não haveria linguagem. É *impossível* universalizar o princípio da troca. Só há troca porque tem algo que não é do âmbito da troca, que é o próprio critério da troca. E essa talvez seja a ideia central do comunismo de base. É uma espécie de “[...] reconhecimento da nossa interdependência fundamental [...]” (Graeber, 2014, p. 129), a matéria-prima da sociabilidade humana. É isso que estaria no fundo inclusive da própria possibilidade de trocar.

Além disso, defendo que ‘trocar’, na verdade, é um conceito aparentado com representar, na medida em que toda troca, se não é dádiva, supõe essa medida de equivalência, que é o valor da troca – vamos ler, por exemplo, a cadeira em termos de garrafas. A troca é sempre um *isso por aquilo*, um *isso* valendo por *aquilo*. Isso significa que preciso representar *isso* no lugar *daquilo*, *isso* como representante *daquilo*. Bom, se toda troca supõe uma representação, já que trocar cadeiras por garrafas é representá-las por uma unidade de medida valendo por elas, também pode ser dito, de uma outra forma, que a troca é sempre um *isso por meio* *daquilo* – vou pagar cadeiras *por meio* de garrafas. A troca é a relação mediada por representações. Há uma espécie de forma comum entre trocar, representar e a própria ideia fundamental para a epistemologia ocidental do princípio de razão: isto *por* *aquilo*, isto *por meio* *daquilo*, isto *por causa* *daquilo*. Todas relações de mediações. Bom, Hume já mostrou que toda relação causal não pode ser necessária, então me permitirei aqui apenas dizer que: a relação de troca é uma relação de representação e de contingência. Nada de fundamental pode ser dado por uma relação sempre contingente. Tal como entendo, isso se relaciona com o próprio caráter não universalizável da troca. Ou seja, o que eu gostaria de sustentar é que há um limite para a representação e isso significa o mesmo que dizer que: há alguma coisa que é inegociável, pois não é representável e, portanto, não é um *meio* de outro algo, mas é um fim em si, ou é incomensurável, já que não podemos medi-lo em termos de outra coisa, e por isso pode ser o critério de toda troca. Como eu disse, essa talvez seja a própria sociabilidade fulcral humana, ou até mesmo, quem poderia imaginar, a linguagem, enquanto significabilidade fulcral.

Há um acordo de base entre as pessoas que não pode ser nem metaforicamente do âmbito da troca, porque não é do âmbito do contrato – o contrato, claro, é uma troca também, um isto por aquilo: vou trocar minha liberdade pela segurança. Esta é a forma do contrato social. A sociedade ocidental acha que tudo se funda na troca. Qual é o mito do contrato social? É o mito pelo qual a sociabilidade humana – essa, que se funda no comunismo fulcral, teria nascido na troca, por meio do contrato social. Mas é isso que estou falando que *não pode ser*, não se trata de dizer somente que não *foi assim*, mas que é *impossível*. A sociabilidade não pode se fundar na troca, não pode se fundar no contrato. Esse mito é um mito enganoso. “Ah, mas é só uma metáfora”. Mas é uma metáfora enganosa e nociva, que gera malefícios concretos até hoje.

Então você está dizendo que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado? - Certo e errado é o que os homens dizem; e, na linguagem, os homens concordam. Essa não é uma concordância das opiniões, mas da forma de vida.” (Wittgenstein, *IF*, 241, grifos meus, itálicos do autor)

Esse acordo fulcral, pode até ser pensado como a própria linguagem, mas não é uma concordância de posições, de certo e errado, de verdadeiro ou falso. É um acordo na forma de viver. É esse comunismo de base mesmo que é um fim em si, que não é medido, e que torna a vida significativa. Não é um contrato porque não tem essa forma “isto *por* aquilo”. É inegociável: o “metro padrão” que nem mede nem não mede um metro (*IF*, 50), porque é a base de qualquer medida, de qualquer troca.

Bom, agora eu falarei um pouco de Wittgenstein aqui. Na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein associa a ética com uma estrada que seria boa nela mesma: uma estrada que fosse boa, não porque me leva a certo lugar aonde quero ir – “Essa estrada é boa porque é um meio para um fim, ela me leva à Aldeia Marakanã, então seria uma boa estrada. Essa outra estrada não é tão legal, porque, sei lá, me leva para o Palácio Guanabara”. Mas e uma estrada que fosse boa independente de aonde ela me leva? Essa seria a ideia da ética como alguma coisa que fosse boa nela mesma. Ah, isso não é uma estrada, não existe uma estrada boa independente de aonde ela me leva. Essa ideia de que: *tem algo que tem que ser um fim em si mesmo* é o que assusta o pensamento negociante. Mas, claro, não estamos dizendo ‘ser boa independente de contexto’, senão que: em cada contexto, deve haver algo que funciona dessa forma. A maior parte das atividades humanas que nos dão prazer são atividades que tem esse caráter: compartilhar uma música, compartilhar um cigarro na beira da fogueira da aldeia... Não é algo que você faz para algo, é algo que você faz porque aquilo é bom em si mesmo. A vida, afinal, não é útil.

Bom, o argumento central contra o contrato, de alguma maneira, já está todo dado aí: um contrato não pode fundar uma sociedade porque todo contrato já supõe a sociedade. Poderíamos colocar em termos de linguagem: um contrato não pode fundar a sociedade porque a linguagem não pode se fundar no contrato e todo contrato supõe já uma linguagem. Essa imagem, essa metáfora, das pessoas se reunindo para fundar uma sociedade, como se pudessem não ter linguagem aí, é enganosa em muitos sentidos.

A conversa é um domínio particularmente predisposto ao comunismo. Mentiras, insultos, críticas e outras agressões verbais são importantes – mas a maior parte da

sua força vem da suposição comum de que as pessoas em geral não agem desta maneira. É impossível mentir para alguém que não ache que costumamos dizer a verdade. Quando sentimos uma vontade genuína de romper uma relação amistosa com alguém, simplesmente deixamos de falar com esta pessoa. (Graeber, 2014, p. 127)

A linguagem também aparece em Graeber como um exemplo desse comunismo de base. Preciso supor o sentido para conversar com alguém. Mesmo que eu minta para essa pessoa, que eu tenha uma relação hostil com essa pessoa, isso supõe que ela compartilha critérios comigo do que é tal ou tal coisa.

Mantém-se o fato de eu não ter qualquer simpatia pela corrente da civilização europeia e não compreender seus objetivos, se é que eles existem. Assim, escrevo de fato para amigos dispersos pelos recantos do mundo. É-me indiferente que o cientista ocidental típico compreenda ou aprecie, ou não, o meu trabalho, visto que, de qualquer modo, ele não compreenderá o espírito com que escrevo. A nossa civilização é caracterizada pela palavra progresso. Fazer progressos não é uma das suas características, é a sua forma. Ela é tipicamente construtora. Ocupa-se em construir uma estrutura cada vez mais complicada. E até mesmo a claridade é desejada apenas como um meio, nunca como um fim em si mesmo. Para mim, pelo contrário (...) se o lugar a que pretendo chegar só se pudesse alcançar por meio de uma escada, desistiria de tentar lá chegar. Pois o lugar a que, de fato, tenho de chegar é um lugar em que já me devo encontrar. Tudo aquilo que se pode alcançar com uma escada não me interessa. (Wittgenstein, CV, pp. 22-23)

Bom, essa passagem fala por ela mesma. Relacioná-la com tudo que eu disse antes é explicar em que medida a Filosofia de Wittgenstein, certamente um europeu, pode ser contracolonial, na medida em que recusa essa cosmovisão da forma progresso, na qual uma coisa seria sempre um *meio para um fim*, um *isto para aquilo*, e esta é a forma da civilização ocidental.

A forma da civilização ocidental e a forma do progresso são, por um lado, etnocidas, porque pretendem universalizar o que não é universalizável, porque têm essa forma do progresso e do princípio da troca, que é um *isso por aquilo*, um *isso para aquilo*, como se viver pudesse ser só representar e negociar; como se falar, se relacionar e conhecer fossem sempre e fundamentalmente trocar. E, portanto, trata-se também de um povo sem ética. O povo da mercadoria é um povo sem ética, se a gente entende que a ética consiste em justamente tomar valores como fins em si, como tendo valor em si mesmo. Se eu tento universalizar como um ‘fim em si’ aquilo que é necessariamente relativo, porque é só um meio para um fim, então não tomo nada como inegociável, isso equivale à mesma coisa que

dizer que nada tem valor. Então, a conclusão aqui é essa, que a civilização ocidental é a civilização sem ética. Talvez seja chover no molhado, mas, para terminar, eu queria fechar com uma poesia do Nego Bispo, que está no mesmo livro (2015, p. 45):

Fogo!... Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.

Fogo!... Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.

Fogo!... Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.

Fogo!... Queimaram Pau de Colher...
E nasceram, e nasceram tantas outras comunidades que os vão cansar se continuarem queimando.

Porque mesmo que queimam a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo
Não queimarão a ancestralidade.

Há sempre alguém que resiste, há sempre alguém que diz 'não'. E Bispo vai justamente analisando como cada uma dessas formas comunas – essa forma comuna, que é o que está na Aldeia Marakanã, uma forma comuna em resistência contra a forma Estado, que se toma como universal e única –, conforme foram sendo massacradas pela forma Estado, foram reaparecendo em outros lugares. Essa é a ideia de cosmovisões em guerra continuada. Acredito que a resistência da Aldeia Marakanã é uma das instâncias atuais. Uma, particularmente próxima, das tantas formas comunas que seguem reaparecendo na atual guerra em curso.

RESPOSTAS A PERGUNTAS

Quando colocamos em termos de cosmovisão, como Nego Bispo coloca, ou que outros autores colocam como forma de vida, imagem de mundo... São certas características – daí a importância de listar isso – e, nesse sentido, claro que [a forma Estado] é uma ficção, uma ficção forjada por muito sangue, por muito massacre. Mas, como toda ficção, ela existe. Estamos sempre falando de ficções que são reais. Quando elencamos assim, conseguimos ver que há um outro lado sendo sucessivamente assassinado, massacrado, invisibilizado. O modo

de vida colonial se afirma como único porque massacra o contracolonial o tempo inteiro operando.

Recentemente estivemos [eu e Acácio Augusto] na banca de um amigo nosso, Matheus Marestoni, que vai justamente mostrar como, ao mesmo tempo que a Europa estava trucidando nas Américas, estava trucidando internamente também, queimando as mulheres nas fogueiras e acusando de bruxaria, como Silvia Federici mostra. E quais eram as justificativas? Se você for olhar porque queimavam as mulheres e a relação disso com a expansão do modo de vida capitalista, você verá que há uma relação direta entre ódio ao feminino e modo de produção por extração predatória de recursos naturais. Ou seja, é o modo de vida colonial exterminando o que não cabe na sua forma. Faz parte de se colocar como universal massacrar aquilo que você exclui, e só é possível uma totalidade abrangente se afirmar como universal por meio de tomar como impossível o que exclui. Não é uma coisa separada da outra.

Agora, podemos aplicar ao nosso contexto, essa violência toda em relação à Aldeia Marakanã, porque o fato de que a Aldeia está ali, do lado da UERJ, do lado do complexo do Maracanã, esfrega na cara dessa universalidade que ela não é universal, porque está mostrando que é possível viver de uma outra maneira, e é isso que é tão assustador. É por isso que é preciso massacrar com tanta violência. É por isso que Nego Bispo vai dizer que não é só tirar de lá, que a hegemonia normativa entende sempre que tem que queimar o lugar inteiro, tacar fogo em tudo, para que ninguém lembre; tem que fazer com que aqueles e aquelas que sofreram violência não consigam mais contar para seus filhos o que havia, porque é um trauma o que apaga sentidos, e a pessoa não consegue mais falar sobre isso; para que ninguém ache que é possível. Então, é disso que se trata, de lembrar que é possível. E é isso que a Aldeia não cessa de nos lembrar diariamente, por estar lá, ainda.

Agora, a questão que chamei atenção aqui sobre o *fim em si*, penso que está ligada àquelas características dali. Quando falamos em transcendente e atomizada, temos essa imagem de átomos separados, onde a imanência do sistema é isolada nessa figura de um deus que é causa de si mesmo. Isso é tentar colocar no âmbito da representação o que não cabe nela, não cabe na sua imagem atomizada e mediadora. Quando eu falo aqui de *fim em si*, não estou me referindo a uma entidade especial, mas a essa interdependência fulcral da vida, é a vida que não é útil, é o comum de base, estamos falando de uma cosmovisão onde a imanência perpassa o sistema inteiro, portanto não há átomo independente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KROPOTKIN, P. A. *A Conquista do pão*. Tradução: César Falcão. Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

NEGO BISPO. *Colonização e Quilombos – Modo e significados*. Brasília, 2015. Disponível em: https://repi.ufsc.br/sites/default/files/BISPO-Antonio-Colonizacao_Quilombos_Modos_e_Significados.pdf Acessado em: 19/08/2024.

NEGO BISPO. *A terra dá, a terra quer*. Ubu, 2023. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7944144/mod_resource/content/1/Antonio%20Bispo%20dos%20Santos%20-%20A%20terra%20da%CC%81%2C%20a%20terra%20quer-Ubu%20Editora%20%282023%29.pdf Acessado em: 19/08/2024.

GRAEBER, D. *Dívida: os primeiros 5.000 anos*. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

SCORSESE, Martin. *Silêncio*. Escritores: Jay Cocks; Shusaku Endô e Martin Scorsese. Japão; EUA e Itália: Paramount Pictures, 2016.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas (IF)* Trad.: José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

_____. *Cultura e Valor (CV)*. Tradução: Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2020.

TRANS-ANARQUIA

TRANSIÇÃO COMO [PÓS-]ANARQUISMO

TRANS-ANARQUÍA
TRANSICIÓN COMO [POST-]ANARQUISMO

Cello Latini Pfeil¹

RESUMO

Neste artigo, me dedico a escrever sobre *trans-anarquismo* para tratar, sem nenhuma ambição de completude, de seu âmbito organizacional e anti-assimilacionista, e de seu âmbito corporificado, materializado no corpo e naquilo que temos ao nosso alcance. Desde a invenção da categoria diagnóstica ‘transexualidade’ durante a segunda metade do século XX, o autoritarismo científico interpela as reivindicações por autodeterminação e autogoverno. Esse autoritarismo captura as possibilidades de transgredir a norma, estabelecendo os critérios das ‘incongruências de gênero’. Assim, a produção do antagonismo ‘trans’ se configura como uma expressão de Outridade, como pensado por Grada Kilomba, em detrimento da qual se constitui o Eu moderno. Por esse eixo de tensão, a crítica trans-anarquista traz uma proposição que se aproxima do que Newman entende como pós-anarquismo: ao constranger o assimilacionismo de movimentos trans e recusar toda pretensão de essencialismo, propõe, como pensado por Shuli Branson, que o anarquismo *transicione*, e traz a prefiguração como basal para a criação de outros mundos, para a defesa de outras formas de vida. Nesse sentido, penso que a linguagem e o corpo podem ser tomados como mecanismos de autodefesa propriamente dita, como pensado por Elsa Dorlin, e de prefiguração, no sentido de que a imaginação radical de outras formas de vida abarca a destruição do mundo tal como o conhecemos. Para cumprir com as exigências metodológicas desse resumo, temos que: os objetivos desse estudo se sintetizam em uma apresentação de trans-anarquismo[s], em diálogo com outras perspectivas [pós-anarquismo, crítica à modernidade/colonialidade e à psicanálise, pensamento decolonial]; adoto, como procedimento básico, revisão de literatura e discussão bibliográfica.

Palavras-chave: Trans-anarquismo; Pós-anarquismo; Outridade; Transexualidade; Nomeação.

RESUMEN

En este artículo, elaboro el trans-anarquismo para tratar, sin ninguna ambición de totalidad, su alcance organizativo y anti-asimilacionista, y su alcance encarnado, materializado en el cuerpo y en lo que tenemos a nuestra mano. Desde la invención de la categoría diagnóstica ‘transexualidad’ durante la segunda mitad del siglo XX, el autoritarismo científico ha cuestionado las reivindicaciones de autodeterminación y autogobierno. Este autoritarismo captura las posibilidades de transgresión de la norma, estableciendo los criterios de las ‘incongruencias de género’. De este modo, la producción del antagonismo «trans» se configura como una expresión de la Otredad, tal y como la concibe Grada Kilomba, en cuyo reflejo se constituye el Yo moderno. A través de este eje de tensión, la crítica trans-anarquista aporta una propuesta cercana a lo que Newman entiende como post-anarquismo: al constreñir el asimilacionismo de los movimientos trans y rechazar cualquier pretensión de esencialismo,

¹ Professor do Preparatório Transviades. Doutorando em Filosofia (UERJ). Psicanalista. Contato: mltpfeil@gmail.com. Bolsista CAPES. Agradeço aos comentários de Isadora França e Marina Monteiro.

propone, como pensaba Shuli Branson, que el anarquismo transicione y aporte la prefiguración como base para la creación de otros mundos, por la defensa de otras formas de vida. En este sentido, creo que el lenguaje y el cuerpo pueden ser tomados como mecanismos de autodefensa propia, como pensaba Dorlin, y de prefiguración, en el sentido de que la imaginación radical de otras formas de vida abarca la destrucción del mundo tal como lo conocemos. Para cumplir con los requisitos metodológicos de este resumen, tenemos: los objetivos de este estudio se resumen en una presentación del trans-anarquismo[s], en diálogo con otras perspectivas [post-anarquismo, crítica de la modernidad/colonialidad y psicoanálisis, pensamiento decolonial]; adopto, como procedimiento básico, una revisión de la literatura y una discusión bibliográfica.

Palabras-clave: Trans-anarquismo; Post-anarquismo; Otridad; Transexualidad; Nombramiento.

Há algum tempo não me sentia à vontade para escrever sobre *trans-anarquismo*, pois não me considero um pesquisador sobre anarquismo, história do anarquismo ou teoria política anarquista. Diante de tantos que dedicam suas trajetórias de estudo a esse campo, não me percebo suficientemente capaz de fazer contribuições à altura. Contudo, desde que passei a me entregar à escrita como método terapêutico [e estratégia de sobrevivência], toda vez que sinto um incômodo, que me deparo com algo difícil de engolir, ou que não se traduz facilmente em palavras, recorro ao papel e à caneta [ultimamente, a um bloco de notas em meu celular].

Recentemente, tive a felicidade de assistir *Orlando*, o filme-documentário-autobiografia dirigido por Paul B. Preciado e inspirado no livro homônimo de Virgínia Woolf. Conheci Virgínia a partir do livro *Como Esquecer – Anotações Quase Inglesas*, de Myriam Campello, que se inicia com a indagação “O que diria Woolf disso tudo?”, e logo depois li *Orlando*. De alguma forma, Preciado conseguiu traduzir um sentimento que eu não havia reconhecido até então: a inclinação, ou a necessidade, acompanhada da possibilidade, de mudar os nomes de todas as coisas² – seria essa a metamorfose, o perigo de desafiar a língua, os nomes e o corpo; de destruir o mundo como o conhecemos e construir algo outro – não novo, não a partir de seus fragmentos, mas algo que reflita a diferença, que a deseje como necessária. A suposição de inadequação que se atrelou ao meu corpo pelo viés da patologia caminhou ao lado de meu contato inicial com literatura anarquista. O momento em que percebi as supostas incongruências que compõem minha corporalidade coincidiu com o encantamento com ideias que, em meu entendimento, já me constituíam.

2 Referência a um trecho do filme.

E o incômodo que experimentei ao longo dessa trajetória somente se ampliou; o apagamento dos estudos trans ocorre ao lado do apagamento de saberes anarquistas [há algo na recusa tanto das normatividades de gênero como do poder do estado e da lógica do capital que atormenta as estruturas acadêmicas]. Esse incômodo trouxe consigo uma frustração – de um lado, organizações trans se tornam objeto de captura pelos braços do estado e do capital; de outro lado, organizações anarquistas/libertárias reproduzem, ainda que veladamente, as normatividades que buscam combater. Essa espécie de meio-termo entre se organizar autonomamente e, ao mesmo tempo, ter que recorrer a certos amparos institucionais é algo que me parece fatigável.

Precisamos lidar com certas instâncias, como escreve Elis L. Herman (2024), não somente dentro do movimento social, mas em nosso cotidiano, em cada consulta médica, em cada entrevista de emprego. É nítido o entrecruzamento de opressões que alimentam a transfobia institucional, seja em relação aos braços do estado, seja em relação à exploração capitalista ou às colonialidades (Maldonado-Torres, 2018). Ao nos aproximarmos de esferas combativas que se atentam para esses âmbitos, percebemos certa dificuldade de grupos e organizações anarquistas/libertárias em compreender questões sensíveis que atravessam as vivências trans. Como exposto na apresentação da *revista trans-libertária* (2024),

algo que percebemos em inúmeras coletividades – anarquistas, libertárias ou o que quer que sejam – é uma espécie de isolamento discursivo que nos impede, descaradamente ou não, de traduzir nossos incômodos em palavras. é um regime linguístico que não nos oferece vocabulário para designar o que sentimos, porque se espera que não interpretemos, que não falemos sobre, que nos contentemos com a fixidez de categorias que não dão conta de nossas existências, de nossos corpos e desejos. Nada mais justo, então, do que nos apropriarmos da linguagem e de criarmos a nossa própria. Mas como criar uma outra língua se nossa musculatura foi forjada nesse mundo violento?

Apesar de podermos traçar os entrelaçamentos entre movimentos por emancipação feministas, trans e *queer* e o anarquismo, Jeppesen & Nazar (2012) percebem uma cisão entre os anarquismos feministas/*queer* e um anarquismo supostamente cisheteronormativo [um anarconservadorismo, se me permitem], que não consideraria as questões de ‘identidade’ como relevantes para o movimento. Mas *identitarismo* não está nas transgressões de gênero, sexualidade e desejo, e sim na designação de sexo/gênero a um recém-nascido, em sua ‘humanização’ a partir e através da racialização, da generificação, em sua inscrição em uma linguagem que somente concebe como possível um tipo de corpo, ou que apenas adquire sentido quando submetida a uma lógica de vida produtivista e heterossexual. O regime de

linguagem ao qual nos inserimos nos impele a universalizar um patamar de congruência, a ojerizar o desvio, a banalizar o aniquilamento.

Desde que conheci a ‘literatura anarquista’ pelos escritos de Bakunin, Goldman, Malatesta e outros que recusavam o título de clássicos, passei a reconhecer o teor político da incongruência de meu corpo. Aliás, não me incomodo em escrever sobre o *corpo*, pois penso ser disso que se trata: os limites do meu corpo, na medida em que materializam e discursivam aquilo que penso ser, configuram os sentidos de minha liberdade. Me refiro àquilo que me permito experimentar através do corpo, nele, para ele, com ele, diante dele, sobre ele, para além de modificações corporais – mas não seria qualquer transformação algo que inflige, de alguma forma, sobre o corpo? Constituindo-me como o corpo que sou, e [pre]figurando o corpo que almejo me tornar, transitei pelos citados incômodos na esperança de encontrar algum refúgio daquilo que me incomodava – por um lado, a institucionalidade e o assimilacionismo; por outro, as normatividades que se enraízam em nossas prefigurações.

Não se trata, então, de um apelo para que o anarquismo apenas *acolha* as nossas demandas e *reconheça* o teor libertário e combativo de nossas lutas. Trata-se, nas palavras de Barbosa (2022, p. 23), de “produzir estruturas concretas que acolham e possibilitem uma luta anarquista trans [...]”, ou seja, uma luta trans-anarquista.

PATOLOGIA E VIOLÊNCIA INSTITUCIONAL: UM ROMANCE INACABADO

O longo e intemperado caso entre patologização e violência institucional ocorre entre instâncias praticamente complementares. A patologização é uma forma de violência institucional e a institucionalidade se apoia na patologia para justificar sua legitimidade. Quem escutaria um louco? Psicanalistas, que a princípio se dispõem à função da escuta clínica, recuam quando a diferença, ou o Outro, começa a falar³. Ainda que a literatura anarquista não empregue as concepções de Outro e Outridade (Kilomba, 2019), seus argumentos rechaçam esse tipo de postura academicista e autoritária (Bakunin, 1975), e podem ser encontrados no que Elis L. Herman (2024) entende por *literatura trans-anarquista*⁴. Literatura trans-anarquista é definida por Herman como um conjunto de estudos

3 Refiro-me ao que ocorreu com Paul B. Preciado em 2019, durante seu discurso “Eu sou o monstro que vos fala”.

4 Aquilo que entendo como trans-anarquismo bebe de algumas traduções que realizei no início de 2024, de autorias como Shuli Branson, Alex Barksdale, Lena Eckert, Eric Stanley e Elis L. Herman, e que me inspiraram a escrever sobre esse conceito [tranarchism] em língua portuguesa. Farei o meu melhor para expor as ideias

que associam as transgeneridades à anarquia, ou à ontologia anarquista (Jourdan 2017), à recusa tanto do paradigma da representação como das dicotomias modernas sobre gênero e sexualidade. Ainda que não seja possível, nem de relance, associar uma espécie de essencialismo trans a uma espécie de essencialismo anarquista, é nítida a incoerência em se defender as vidas trans e, concomitantemente, hastear a bandeira nacional⁵; em defender a emancipação sexual e de gênero e, ao mesmo tempo, corroborar com a imperatividade do estado e do capital; ou em defender vidas negras, indígenas e periféricas e, por outro lado, legitimar a violência das forças armadas.

Embora seja tentador, Herman descarta a associação das transgeneridades ao anarquismo em termos essencialistas. A crítica de Bakunin aos universalismos científicos descarta de antemão essa sedutora associação. Contudo, Herman reconhece a transgressão e a subversão nas dissidências de gênero, bem como sua resistência histórica às violências do estado. Em suas palavras, “pessoas gênero-inconformes possuem uma rica história de resistência à opressão do estado” (2024, p. 290). Literaturas trans-anarquistas, por um lado, criticam o assimilacionismo dos movimentos trans [especialmente em relação a *pinkwashing* e *pink money*⁶] e, por outro, o conservadorismo de organizações anarquistas; e então, além de proporem que o anarquismo *transicione* (Branson, 2024) – considerando a transição como algo contínuo e inacabado –, trazem o fator da prefiguração como basal para nossas configurações de mundo. Ou seja, trans-anarquistas se esforçam para não cair na armadilha dos essencialismos, assim como das *certezas*, na medida em que se afastam da fixidez conceitual e da centralização do sujeito. Abandonar o sujeito moderno pode ser tido como algo fundamental em uma ontologia trans-anarquista. Esse abandono exige que desconfiemos dos saberes que nos inferiorizam. Em âmbito prático, isso significa repensar não apenas os modos como nos organizamos, mas os modos como nos compreendemos, e como compreendemos uns aos outros, em nossas coletividades.

Para escrever sobre trans-anarquismo, é importante tratar de um de seus focos de crítica – a cisnormatividade institucional, da qual insurgiram as primeiras definições institucionalizadas sobre transexualidade.

dessas autorias neste artigo. Optei por traduzir a palavra *tranarchism* como trans-anarquismo, para manter aspectos de seu sentido original e fazer jus à pronúncia em português. Mas é claro que outras traduções são possíveis, como: *tranarquismo* ou *transanarquismo*, ou, reproduzindo o trocadilho feito em língua inglesa, *travecanarquismo*. Ou outras também.

⁵ Em 2 de junho de 2024, ocorreu a parada do orgulho LGBTIAP+ de São Paulo. Um dos marcos dessa parada foi o uso da bandeira nacional como símbolo de orgulho e como algo passível de resignificação.

⁶ Esses termos se referem à apropriação de grandes empresas e corporações da “temática” trans, LGBTIA+ etc. Não se refere à relação de dependência que possuímos para com políticas públicas, por exemplo.

A PRODUÇÃO DOS ANTAGONISMOS

A biomedicina/psiquiatria europeia e norte-americana em meados do século XX foi caracterizada pelo emprego de várias terminologias para designar as transgressões de gênero. Após densas investigações conduzidas por médicos que almejavam descobrir a ‘verdade’ sobre o sexo, a transexualidade passou a ser definida, a partir da segunda metade do século XX, como uma categoria diagnóstica. Embora, anteriormente, estudos sobre gênero e sexualidade fossem recorrentes, somente na década de ‘60 a patologização se incorporou a manuais diagnósticos, e um dos marcos desse processo foi a publicação, em 1966, do livro *O Fenômeno Transexual*, do endocrinologista alemão Harry Benjamin. Em sua obra, Benjamin estabeleceu os critérios diagnósticos da transexualidade, geralmente associados a questões hormonais e anatômicas. Ainda nessa empreitada, em 1973, o sexólogo John Money cunhou o termo ‘disforia de gênero’, designando-o como o principal sintoma da transexualidade. Havia, por um lado, uma busca incessante e sistemática por veracidade e, por outro, um desmascaramento compulsivo das *farsas* [creio que, por esses critérios, eu me enquadre nessa categoria].

Nesse mesmo momento, emergiram argumentos psicanalíticos sobre os tais desvios. O psicanalista Robert Stoller, em certa discordância com Benjamin, compreendia que a transexualidade seria causada por questões psíquicas e não endocrinológicas. Argumentava haver forte influência da família na formação do indivíduo transexual. Vejamos como Stoller caracteriza o tipo ideal da mãe de uma pessoa transexual:

Uma mulher bissexual, cronicamente deprimida, com uma intensa inveja do pênis e um desejo apenas parcialmente suprimido de ser homem, casa-se com o único tipo de homem que lhe é possível – um homem distante, passivo, embora não efeminado, que não agirá como um competente marido ou pai. Então, se ela tem um filho bonito e gracioso, o mantém tão perto de si física e emocionalmente, que por volta do primeiro ano ele já mostra tendências femininas. Quando estas aparecem, são poderosamente encorajadas por sua mãe; o pai, não estando presente, não as desencoraja nem se apresenta como um modelo de masculinidade com o qual o menino poderia, de outra forma, identificar-se. A excessiva proximidade entre mãe e filho não é, em nenhum momento, heterossexual (Stoller, 1982, pp. 27-28).

As heranças dessa patologização podem ser encontradas em um cenário brasileiro recente. Em um trabalho publicado em 2017, dois psicanalistas conhecidos equipararam as transgressões de gênero a um “erro da natureza” e argumentaram que a emergência de identidades trans na contemporaneidade decorreria de uma “verdadeira epidemia de histeria

trans no mundo contemporâneo” (Jorge & Travassos, 2017, p. 318). Esse modo de conceber as transgressões de gênero como algo epidêmico não é nada novo. Em relação às transgeneridades, data desde o *fenômeno transexual*, observado por Benjamin, e se estende até a criminalização de travestis e mulheres trans por acusações infundadas de contágio venéreo de HIV (Cavalcanti, 2024) – considerando ainda que eram pessoas trans cuja única possibilidade de subsistência advinha do trabalho sexual, em virtude de uma divisão sexual, racial e social do trabalho. Outro marco recente disso é o livro *Irreversible Damage: The Transgender Craze Seducing Our Daughters* [Dano Irreversível: A Febre Transgênera Seduzindo Nossas Filhas, em tradução livre], publicado em 2020 pela estadunidense Abigail Shrier, que identifica um teor epidêmico nas transmasculinidades – em sua perspectiva, a comunidade trans estaria incitando meninas a transicionar. Assim como Monteiro (2018) percebe, em relação à formação de *black blocs*, uma espécie de “efeito contágio” que, aos olhos das forças repressivas, deveria ser mitigado e controlado, é possível identificar um receio semelhante das forças médicas/psiquiátricas e psicanalíticas em controlar as possibilidades de desobedecer ao regime da diferença sexual. Daí, a atribuição de nomenclaturas específicas que identificassem um *sujeito transexual*.

Portanto, ainda que entrassem em desacordo, tanto a vertente endocrinológica como a psicanalítica possuíam o mesmo destino – a definição de uma patologia. O impacto dessa definição sobre nossas vidas é nítido: ao passo que possibilitou a institucionalização do atendimento médico para terapia hormonal e procedimentos cirúrgicos – considerados, ainda hoje, como ‘transexualizadores’ –, estabeleceram-se critérios de identificação do indivíduo trans ‘ideal’, que deveria refletir o antagonismo da congruência de gênero. Tal como ocorreu com Orlando de Woolf, o indivíduo inadequado não se encontra em um não-lugar; pelo contrário, é conduzido a residir em uma posição bastante delimitada: aquela da incongruência, da patologia e da falta.

É engraçado pensar em algo ‘transexualizador’, na medida em que seu antônimo, ainda que não explicitamente nomeado, produz efeitos tão corpóreos. A cisnormatividade se corporifica, material e discursivamente, sobre nossos corpos de modo cirúrgico, hormonal, comportamental, sexual e psíquico; produz angústias e adoecimento, e não é conceituada em manuais diagnósticos. Somente aquilo que *desvia* seria passível de categorização, mas sabemos que, na prática, se a transexualidade é institucionalizada enquanto patologia, a cisnormatividade é institucionalizada enquanto patamar de congruência e totalidade. Eis a necessidade de mudar os nomes de todas as coisas – veremos isso mais à frente.

A FRAGILIDADE DOS ANTAGONISMOS

Após as investigações de Benjamin, Stoller, Money e outros médicos/psiquiatras, sexólogos e psicanalistas norte-americanos e europeus, instâncias oficiais da medicina/psiquiatria se implicaram na categorização do corpo transexual: a *Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association* foi fundada na segunda metade do século XX; durante as décadas de ‘80 e ‘90, a transexualidade foi inserida no Código Internacional de Doenças (CID, atualmente em sua décima primeira versão) e no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM, atualmente em sua quinta versão). O CID-11, assinado pela Organização Mundial da Saúde, categoriza a transexualidade como uma incongruência de gênero⁷. O DSM-V, assinado pela Associação Americana de Psiquiatria, entende a transexualidade como um transtorno. E em 2008, no Brasil, o Sistema Público de Saúde instituiu o Processo Transexualizador. As transmasculinidades somente passaram a ser atendidas por esse serviço em 2013, cinco anos após o início das atividades.

Esses serviços de saúde especializada sobre transexualidade, que Alex Barksdale designa como *atendimentos de afirmação de gênero* (Barksdale, 2024), oferecem uma via legal pela qual poderíamos ter acesso à saúde. Não se trata, portanto, de questionar a necessidade desses espaços – pois são necessários –, mas de questionar o monopólio governamental e empresarial sobre todas as nossas possibilidades de ter saúde. Outorgando-se a posição de especialistas em transexualidade, esses médicos/psiquiatras se autorizam a determinar nossas vidas, os limites de nossas corporalidades, as direções de nossos desejos; e não possuímos meios para nos contrapor, ou para recorrer. No interior de clínicas e consultórios, não há possibilidade de contra-argumento, nem de questionar a *autoridade* desses especialistas. Ou seja, nos sujeitam a uma relação de dependência epistêmica (Hardwig, 2018). Os pareceres médicos são mais válidos do que nossas narrativas sobre nós mesmos. Atribui-se a um conjunto limitado de indivíduos e instituições certo grau de confiança sobre o que se supõe⁸ ser transexual, para que, então, acessemos serviços ambulatoriais, modificações na documentação civil, formação escolar/acadêmica.

7 É interessante lembrar que a OMS conta com 194 estados membros, ou seja, o diagnóstico de ‘incongruência de gênero’ é válido em 194 países. Eis uma expressão da colonialidade global, como pensado por Ramón Grosfoguel.

8 Hardwig pensa a dependência epistêmica em relação à confiança que depositamos sobre a noção de especialistas, culminando na divisão entre especialistas e leigos: estes últimos inquirir os primeiros sobre suas afirmações. Como não se pode comprovar empiricamente a validade ou a legitimidade de todas as assertivas

Nessa relação de dependência e diante da precariedade desses serviços, organizações trans se mobilizam para tomar as rédeas desses atendimentos e realizá-los de forma autônoma. A essas iniciativas, Barksdale atribui o termo *práticas autônomas de saúde*: redes de apoio mútuo, compartilhamento de informações sobre atendimentos médicos e medicamentos acessíveis, aplicação de hormônios, trânsito de substâncias. Em suas palavras, “durante décadas, as pessoas trans pesquisaram, reuniram e compartilharam informações sobre o AAG, incluindo quais clínicas e prestadores de serviços têm práticas de afirmação trans e quais devem ser evitadas” (Barksdale, 2024, p. 11). São práticas que não obedecem à lógica do capital, uma vez que se esquivam das dinâmicas de troca e se inclinam à dinâmica da dádiva e da solidariedade, e buscam burlar uma divisão social do trabalho que marginaliza as vidas trans. As práticas autônomas de saúde figuram formas de ação direta, a exemplo do *Palácio das Princesas* durante a década de '80. Fundado pela ativista travesti pernambucana Brenda Lee, conhecida como o ‘anjo da guarda das travestis’⁹, o *Palácio das Princesas* foi uma casa de acolhimento para receber pessoas transgressoras de gênero com HIV/AIDS. abigail Campos Leal (2021, p. 175) escreve que “Brenda conseguiu, depois de muito esforço, comprar uma casa, transformando-a de imediato em um espaço de acolhida [...] de moradia coletiva para corpos dissidentes de gênero e sexualidade”.

Monteiro (2018) reconhece a comum associação da noção de *ação direta* a ações consideradas terroristas, de enfrentamento direto contra os braços armados do estado. Essa associação, todavia, não abarca a ampla variedade de atividades que compõem ação direta. Em suas palavras,

Uma ação direta pode ser a ocupação de um prédio, o fechamento de uma rua para estender uma faixa durante uma manifestação ou dar aulas em um pré-vestibular social, por exemplo. Outros exemplos de ação direta podem ser: fazer parte de um coletivo midiativista, ministrar oficinas de gênero, participar de hortas comunitárias, comunicação comunitária, etc. (Monteiro, 2018, p. 215).

Ou seja, ação direta é ação que não recorre à mediação. Segundo um relato anônimo recolhido por Monteiro (2014/2018, p. 215) sobre Junho de 2013, ação direta pode ser definida como “tudo aquilo que não é ação indireta [...] se juntar com pessoas que querem resolver essa questão e diretamente agir naquilo, né?”. É justamente isso que as práticas

elaboradas por esse saber, há que se depositar algum grau de confiança no que dizem os especialistas. Para verificar, ainda que de maneira superficial, a validade de certo saber, os leigos podem conferir as críticas de outros especialistas sobre determinado assunto, de modo a testar a validade de algum deles em seu campo de atuação. Contudo, dessa hierarquização de especialistas deriva somente seu refinamento, e não seu encerramento. Os especialistas permanecem em posição de especialistas.

⁹ Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/29/politica/1548757758_845387.html.

autônomas de saúde defendem. As práticas autônomas de saúde rompem, ou no mínimo desafiam, as relações de dependência epistêmica, econômica e governamental.

Da mesma forma como o estado-nacional defende suas fronteiras fictícias com militarismo e lei, as instâncias médicas/psiquiátricas imprimem, em seus documentos oficiais e protocolos de atendimento, a norma, a naturalização da cisgeneridade e a patologização da diferença. Eis a nítida operação da colonialidade do saber (Maldonado-Torres, 2019). Um exemplo disso é a legislação brasileira, vigente até 2018, segundo a qual para que uma pessoa trans pudesse alterar seu nome e sexo em documentos civis, deveria apresentar laudos psiquiátricos e psicológicos que atestassem sua transexualidade. Depositava-se confiança na avaliação de juízes para determinar se um indivíduo seria um ‘verdadeiro transexual’, amparando-se na concepção benjaminiana. Firma-se, assim, uma aliança contínua entre as burocracias estatais, as leis de gênero e a opressão de classe – recorrer a essas instâncias é custoso e segregador. Sabemos que “o que é verdadeiro para as academias científicas é igualmente verdadeiro para todas as assembleias constituintes e legislativas” (Bakunin, 1975, p. 48). Não por acaso, diante de atravessamentos de territorialidade, raça, classe, corponormatividade (Melo & Nuernberg, 2013), é comum que realizemos colaborações coletivas para que nossos companheiros consigam pagar por procedimentos cirúrgicos, hormonização e acessos variados à saúde. É seguro dizer que a circulação de recursos financeiros, nesse âmbito, se dá pela dinâmica da dádiva, em contraposição aos princípios da troca.

Se, por um lado, a transexualidade foi conceituada como uma patologia dentro da academia, sob a legitimação de médicos, sexólogos e psicanalistas, a cisgeneridade, por outro lado, foi conceituada no final da década de 1990, em movimentos trans autônomos, sem legitimação institucional. Em nenhum momento da história do CID e do DSM é possível encontrar definições de cisgeneridade. A norma não nomeia a si mesma, mas nomeia o ‘outro’, em contraste com o qual o ‘eu’ se constitui. Em outras palavras, “a norma está onde diz que não está; se explicita quando inventa seu antagonismo” (Pfeil & Pfeil, 2024, s.p.).

Herman observa como essa normatividade opera em espaços altamente vigiados, como aeroportos e rodovias fronteiriças; espaços onde somos submetidos a escrutínio, tendo que nos camuflar por possuímos um documento de identidade que não corresponde à verdade do sexo/gênero. Ou mesmo em espaços vigiados de outra forma, como banheiros ou vagões femininos no metrô. Essas são demonstrações materiais e discursivas [há diferença entre um e outro?] de normativas que se imprimem de forma bastante objetiva e violenta em

nome da segurança, da imperatividade do capital, da proteção da família ou da reafirmação de um saber considerado universal. As inconformidades de gênero escancaram a fragilidade dessas fronteiras, das elaborações diagnósticas sobre o *desvio*.

Ao questionarmos essa norma e afirmarmos que o Eu nada mais é do que um ‘outro’ egocentrado e com autoestima altíssima; ao apontarmos a parcialidade do conhecimento científico; ao identificarmos o caráter normativo da cisgeneridade e da heterossexualidade, frequentemente encontramos reações de rejeição e negação. Pfeil & Pfeil (2022) descrevem esse fenômeno como *ofensa da nomeação*, pois nomeamos a cisgeneridade com o intuito de desnaturalizá-la. É comum que essa mesma cisgeneridade se ofenda ao ser removida de sua outorgada posição de normalidade. A naturalização do corpo cisgênero e heterossexual, bem como do corpo branco e endosseio, é institucionalmente angariada, de modo que qualquer tentativa de desnaturalização seja vista como uma *ameaça* à autoridade científica. Embora não se possa afirmar que representamos essa ameaça de modo homogêneo e linear, é certo que o ato de transicionar desvela fronteiras naturalizadas pelas mesmas instituições que nos consideram ameaçadores – “algumas pessoas trans querem apenas viver e ser deixadas em paz. E, no entanto, isso ainda é visto como uma ameaça em si” (Branson, 2024, p. 04).

Nomeando a norma enquanto tal, expondo seu teor normativo, nos deparamos com a recusa dessa mesma norma em reconhecer sua nomeação. Se o Outro é tratado como uma ameaça à sociedade e ao estado, o Eu é tanto aquele que o estado protege como aquele cuja *legítima* defesa é legitimada pelo estado¹⁰. A norma se defende de seu antagonismo ao se recusar a reconhecer a nomeação que o Outro lhe atribui.

A trans-anarquista Shuli Branson propõe que esse teor de ameaça, de antagonismo radical atribuído às transgressões, seja ampliado de modo a ampliar, também, os danos que podemos provocar. Ou seja, podemos nos apropriar da designação como antagonismos e “incorporar a ameaça”. Nos apropriamos da ameaça tanto pelo corpo como pela linguagem; tanto pela afirmação do desvio – ou, como consta no CID-11, ‘incongruência de gênero’ – como pelo constrangimento da congruência. É um constrangimento que toca no cerne da questão, inclusive dentro de meios anarquistas: o já citado anarconservadorismo que implica com o tal identitarismo reage comumente de maneira reativa ao apontarmos que alguns de seus figurões se apoiam justamente nas normatividades que afirmam odiar. Parece-me, portanto, apropriado realizar uma crítica anarquista da opressão intelectual e à violência

¹⁰ A exemplo da pena de morte. A pena de morte é uma forma institucionalizada de um ‘direito natural’, o direito de defesa. Ao fundamentar a pena de morte, o estado fundamenta seu direito de se defender, análogo ao direito de legítima defesa do direito natural.

institucional, e não vejo outro caminho para tanto senão tomando como elemento de análise as reações intempestivas da normatividade aos questionamentos trazidos pela dissidência.

TRANS-ANARQUISTAS CONTRA O ESTADO¹¹

Não há como não nomear o mundo, a diferença e a norma. Contudo, é a institucionalização das nomeações que as produz e inscreve em políticas de aniquilamento. O culto à autoridade nos conduz a pensar em termos de governantes e governados, a adquirirmos certos ideais sobre nossos desejos e sexualidades [...] o trans-anarquismo pode ser pensado como uma oposição tanto ao autoritarismo governamental como ao científico, que, no vasto campo de nomeações, designa certos corpos como monstros e outros como humanos (Pfeil & Pfeil, 2024, s.p).

Em novembro de 2019, na conferência anual da *École de la Cause Freudienne* (Paris, França), Paul B. Preciado discursou, a convite da organização do evento, a cerca de 3.500 psicanalistas. Ao afirmar “eu sou o monstro que vos fala”, Preciado convidou uma academia de psicanalistas a reconhecer as normativas que a psicanálise produz e reifica. Não há, de fato, como não nomear esse mundo, a diferença e a norma, mas há como constrangê-la; como desnaturalizá-la; como mirar em seu enraizamento. A diferença designa os discursos que a produzem e as instituições que os legitimam. É comum ao sujeito moderno, em sua constituição subjetiva, marcar a diferença entre o ‘eu’ e o ‘outro’. Esse narcisismo é elemento característico do desenvolvimento egóico, ao menos no campo cultural ocidental. Há violência quando, da constituição subjetiva, passamos para a constituição de formas de aniquilamento – institucionalizado, estrutural e opressivo. A ofensa da nomeação se exprime aí, onde as normatividades fincam suas raízes e se acomodam. E o incômodo provocado pela nomeação da norma denota prontamente a fragilidade das identidades modernas.

Nas palavras de Preciado, “são os psicanalistas heterossexuais normativos que precisam urgentemente sair do armário da norma”. A esses psicanalistas, Preciado se apresentou como um corpo trans,

ao qual nem a medicina, nem a lei, nem a psicanálise, nem a psiquiatria reconhecem o direito de falar com conhecimento especializado sobre minha própria condição, nem a possibilidade de produzir um discurso ou uma forma de conhecimento sobre mim mesmo [...] (Preciado, 2020, s.p)

Preciado denuncia a canonização de categorias de gênero em psicanálise, tomadas por Freud a nível mítico-psicológico e científicizadas por Lacan. Tais categorias, expressas em

¹¹ Subtítulo escolhido em referência ao já citado texto “Monstruosidades anárquicas: trans-anarquistas contra o estado”, escrito em parceria com Bruno Latini Pfeil.

forma de narrativa, não seriam universais, mas locais, parciais, e fundamentadas pela figura impositiva do ‘pai branco’ sobre demais possíveis corporalidades. Então, psiquiatria, psicanálise e medicina estariam imbricadas em sustentar a epistemologia da diferença sexual, apesar de a psicanálise ser “um etnocentrismo que não reconhece sua posição politicamente situada” (Preciado, 2020, p. 293). É interessante trazer um viés psicanalítico para esse estudo, pois a psicanálise criticou a sintomatologia médica/psiquiátrica de sua época, mas manteve-se fiel ao regime da diferença sexual. E a falência desse regime, tal como o da representação, se evidencia nos saberes trans-anarquistas.

A crítica de Preciado é dirigida ao rigor acadêmico que opera como um instrumento de exclusão e invalidação dos saberes produzidos pelos ‘outros’. E se dirige, também, ao rigor psicanalítico que, apesar de se pretender originalmente subversivo, acumula certa fixidez em posições normativas¹². Daí se justifica a demanda por uma clínica politizada, que se implique politicamente, como buscava fazer Otto Gross (Checchia et. al., 2017).

Não é de se admirar, portanto, que durante o discurso de Preciado vários dos psicanalistas presentes no auditório tenham começado a reagir verbalmente e a dar as costas e ir embora, recusando-se a exercer o que fundamenta a clínica psicanalítica – a escuta. Eis a ofensa da nomeação. Podemos pensar que, apesar de os saberes psicanalíticos terem se posicionado contrariamente ao dualismo ontológico e ao solipsismo cartesianos, há um *solipsismo tipicamente psicanalítico* na medida em que tais psicanalistas somente se propõem a dialogar com sua semelhança, recusando-se a escutar um corpo da monstrosidade. Estabelece-se um patamar de sujeito [de humanidade] que somente podemos ocupar parcialmente; e então recusamos esse lugar – *é isso que vocês esperam que a gente dispute? pois então ficaremos de fora mesmo*.

A reação dos psicanalistas diante de Preciado é previsível. Assim como em psicanálise, no anarquismo encontramos vestígios de fixidez, conservadorismo e recusa. É pela reação à ofensa que se consegue apontar para os seus pontos de fragilidade.

Ofendemos o mundo ao abraçarmos nossa monstrosidade; ao não recusarmos o lugar de monstro, de ameaça à família, à normalidade, à academia, que nos é relegado; ao nos apropriarmos da designação como antagonismos, incorporando a ameaça; ao rompermos com as dinâmicas da representação e com a lógica da troca. É nesse sentido que se recusa separar

12 Não me parece totalmente insustentável argumentar que a IPA – Associação Psicanalítica Internacional se tornou, ou almeja ainda se tornar, uma espécie de ‘estado’ para as demais associações e escolas de psicanálise.

a teoria da prática e os meios dos fins, ou que recusamos as categorias diagnósticas que se propõem a justificar nosso acesso à saúde.

A ofensa sentida pelos psicanalistas frente à provocação de Preciado serve como resposta à Outridade, por meio da qual o Eu concede a si mesmo a capacidade – ou a autoridade – de inferiorizar aquele que designa como Outro. Ofender o mundo é constrangedor; constranger a norma é desnaturalizá-la, e aqueles que redigem esse constrangimento se tornam imediatamente ameaçadores:

Ao constrangermos aqueles que nos tratam como representações de diagnósticos, como monstruosidades, nos apropriamos do teor de ameaça que nos é atribuído – o monstro, afinal, personifica tudo aquilo que ameaça essa Humanidade à qual [não] pertencemos (Pfeil & Pfeil, 2024, s.p).

Ao constrangermos a norma e incorporarmos a ameaça, concretizamos a ameaça de violência iminente que nos é atribuída. Não é de modo algum incomum que insurgências de movimentos trans sejam descritas como ultrajantes, violentas, ataques à sociedade e à família burguesa heterossexual, como ofensas ao cânone das academias, ou como atentados contra o regime da diferença sexual. A quem é autorizado o poder de ser violento? Quem possui o direito de se defender, e quem possui o direito de nomear? E, ao ampliarmos esses questionamentos para o interior do movimento social, a quem é conferido certo protagonismo para determinar o que é e o que não é uma violência?

SOBRE O DIREITO AO NOME E À AUTODEFESA

Ao fim da década de 1990, segundo relato da ativista Jovanna Baby Cardoso da Silva, a prefeitura do Rio de Janeiro, sob comando de Marcello Alencar, enviou a guarda municipal às ruas para deter travestis deliberadamente no território que abarcava desde o Aeroporto Santos Dumont até Ipanema. Antes do início da operação, Jovanna acionou o instituto em que trabalhava, o ISER – Instituto de Estudos da Religião, para impedir as detenções. Assim que os guardas municipais chegaram à Avenida Augusto Severo, Jovanna e suas companheiras ligaram, de um orelhão, à polícia militar. Segundo seu relato,

Cerca de dez a quinze minutos depois a PM chega também com um ônibus, a essa altura também já tinham algumas travestis detidas dentro do ônibus. Um dos oficiais da PM deu voz de prisão aos agentes da guarda municipal, visto que estes não tinham autonomia para realizar ações dessa natureza. Ainda que neste episódio específico a PM tivesse nos socorrido durante essa ação arbitrária da prefeitura do

Rio, nós continuávamos sendo perseguidas, inclusive pela própria PM (Silva, 2021, pp. 21-22).

Diante disso, após o contato com a pm, elas se organizaram institucionalmente para realizar uma denúncia formal desse tipo de ocorrência. Assim, fundaram a ASTRAL – Associação de Travestis e Liberados, no dia 15 de maio de 1992, sob direção de Elza Lobão, Beatriz Senegal, Josy Silva, Monique du Bavieur e Cláudia Pierre France, tendo Jovanna Baby como presidenta¹³.

Na interpretação de Cavalcanti (2024), o movimento organizado das travestis no Brasil se consolida a partir de conflitos internos entre a polícia militar e a guarda municipal. Mas a momentânea brecha conferida pela polícia não significou uma aliança permanente, nem uma bondade proveniente do estado, já que, segundo Jovanna, a polícia continuava exercendo violências e detenções de travestis nas ruas, e “[..] as violentas abordagens e apreensões policiais arbitrárias não se restringiram a uma única operação em uma única cidade e com tempo de duração oficial de menos de um mês” (Cavalcanti, 2024, p. 88). Em 1987, por exemplo, ocorreu uma operação semelhante no centro da cidade de São Paulo, conhecida como operação tarântula. A alegação infundada de que as travestis estariam cometendo crime de contágio venéreo de HIV é um exemplo escancarado do uso de um saber considerado ‘científico’ para legitimar transfobia institucional e política higienista e para invalidar qualquer tentativa de defesa das travestis nesse cenário.

Portanto, as formas de defesa empregadas nesse momento seguiram outra direção: o estado estaria se defendendo da ameaça iminente que pessoas trans e travestis representariam, e estas, por sua vez, exerceram *autodefesa* a partir das ferramentas que estavam ao seu alcance. Elsa Dorlin (2020) entende que estamos sujeitos a uma economia de meios que impede certos corpos da capacidade de se defender. Por uma perspectiva tipicamente liberal, o corpo inaugura uma propriedade. Tornando-se proprietário, o sujeito moderno se autoriza a dominar – e a classificar, nomear, inferiorizar. Ser proprietário é condição de exploração e, portanto, da conquista e da existência plena. Se o sujeito moderno se moldou em torno de sua capacidade de defender sua propriedade, aqueles incapazes de se defender, ou cujas tentativas de autodefesa são tidas como ilegítimas, não se enquadram na categoria de sujeito. Curiosamente, o direito sobre o próprio corpo [e sobre o próprio nome] não se estende aos corpos inconformados e transgressores. Nas palavras de Dorlin, “aqui, a potência de agir,

13 As informações sobre esse caso foram extraídas da maravilhosa tese de doutorado de Céu Silva Cavalcanti, logo citada nesse artigo.

muito mais do que o corpo em si, torna-se claramente o que define e, simultaneamente, o que chama para si o poder” (2020, p. 8).

Talvez possamos pensar no caráter proprietário das nomeações. Se o critério diagnóstico e as categorias modernas se apresentam como propriedade, qualquer confronto contra o que está estabelecido se torna ofensivo – ainda que o confronto seja, em minha perspectiva, uma expressão de autodefesa. Demarcam-se, assim, o campo daqueles que exercem legítima defesa e o campo daqueles cuja autodefesa é tida como ameaça, ou seja, ilegítima. A legitimação da defesa dos primeiros se dá fortemente por argumentos considerados científicos, e os últimos somente conseguem sobreviver por meio de estratégias defensivas – seria o que Dorlin chama de *autodefesa propriamente dita*. Ao passo que a legítima defesa compreende um sujeito – aquele que é defendido, que necessita de algo para defendê-lo –, a autodefesa não pressupõe um indivíduo, pois constitui-se naquele que a pratica. Então, esses episódios de violência contra pessoas trans – que não possui um *único* viés [estado, capitalismo, ou o que quer que seja], mas se espraia inclusive para dentro dos meios ditos libertários/anarquistas –, embora não ocorram em uma única esfera, são legitimados por instâncias bastante repetitivas e centralizadoras. Nesses âmbitos, a autodefesa aparece como via de fuga e reação.

No contexto da prostituição, a autodefesa se mostra, segundo Cavalcanti, como uma forma de afirmação de si, como tática de sobrevivência, considerando, ainda, que a polícia não exercia seu suposto e falido propósito de garantir proteção. É interessante citar, como fez Cavalcanti, a história de Maria Clara de Sena, contratada como perita no sistema de combate à tortura. Em 2015, durante uma inspeção, um agente penitenciário a desrespeitou, chegando a ameaçar atirar em sua cabeça. Após denunciar o caso, o agente foi afastado, mas o Sindicato dos Agentes e Servidores no Sistema Penitenciário do Estado de Pernambuco (Sindasp-PE) declarou publicamente apoio ao agente e acusou Maria Clara de tê-lo desrespeitado. A inversão da narrativa colocou a vida de Maria Clara em risco. Além disso, Maria Clara foi repetidamente tratada com pronomes masculinos e teve seu nome desrespeitado. Durante o início das investigações, Maria Clara sofreu ataques virtuais de perfis falsos em redes sociais e, algum tempo depois, ao retornar para sua casa após o trabalho, encontrou seu apartamento revirado, com a porta arrombada. Maria Clara pediu, então, desligamento do Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura de Pernambuco e conseguiu asilo político no Canadá, onde vive até hoje.

Há nitidamente uma cisão entre as forças governamentais, que estariam protegendo uma parte da população – branca, cisheterossexual, endossejo, burguesa, proprietária –, e o ‘restante’ – negro, indígena, periférico, LGBTIA+... No caso da operação tarântula, identificou-se “de um lado o Estado e a população em geral, e [d]o outro as travestis e demais pessoas assumidamente LGBTI” (Cavalcanti, 2018, p. 182). Traçando essa dicotomização, o estado se outorga o uso legítimo da força. Se estabelece uma “[...] política imperial da violência que, paradoxalmente, defende indivíduos já reconhecidos como legítimos para se defender por si mesmos” (Dorlin, 2020, p. 13), ou para se nomearem enquanto humanos, normais e congruentes. A esses indivíduos se concede autorização para se defender *legitimamente* da autodefesa *ilegítima* do corpo outremizado (Morrison, 2019) e transformado em antagonismo.

A atribuição de um nome é a demarcação de um alvo – nas palavras de Monteiro (2018, p. 22), “para a repressão, no entanto, atribuir um nome é criar um sujeito perigoso”. Em medicina/psiquiatria, demarcaram-se sujeitos perigosos que representassem atentados à biologia humana sob respaldo de uma defesa da família, de determinada *forma de vida*, da reprodução do capital e do trabalho reprodutivo. Ao passo que, segundo Monteiro, os nomes atribuídos pela repressão se concentram em perseguição e extermínio, os nomes manejados pela resistência, além de servirem como contraposição, se voltam para a criação. Nesse sentido, indago: tendo em vista as transformações linguísticas que realizamos dentro e fora da academia, que desbancam o autoritarismo científico, que constroem a naturalização das identidades modernas, que ofendem um academicismo birrento e insaciável, seria possível considerar a nomeação da norma com parte de uma tática de autodefesa propriamente dita? E nesse viés, seria essa autodefesa uma expressão trans-anarquista de manejo da linguagem?

As zonas de alta vigilância pontuadas por Herman oferecem os cenários ideais para que a legítima defesa contraste com a autodefesa propriamente dita. Há sempre algum agente disposto a defender a sacralidade de sua própria posição, e isso se verifica particularmente em espaços institucionalizados de produção de conhecimento; espaços que se atêm à fixidez, que recusam a possibilidade da transição e da mudança. Ao convidar o anarquismo a *transicionar*, parece-me que Shuli Branson segue esse caminho: não se trata somente de um convite para que o anarquismo repense algumas de suas estratégias, mas para que se desgarre de seus essencialismos, que abandone o sujeito moderno, que nomeie suas normatizações em vias de desnaturalizá-las, que construa espaços coletivos que não cerceiem a si mesmos com

suas suposições de verdade. A crítica realizada pelo Coletivo Anarcofeminista Insubmissas, em seu recente Manifesto Anarcofeminista, segue esse caminho:

Esse manifesto é um *grito* contra toda forma de opressão dentro e fora do anarquismo. É um chamado para que o anarquismo seja um terreno fértil para o florescimento da diversidade, um lugar onde nossas vozes sejam acolhidas, onde nossas lutas sejam validadas e fortalecidas, e onde ninguém seja deixado para trás ou de lado, ouvindo que suas demandas são secundárias nas lutas.¹⁴

Trata-se, para além disso, de compreender que, ao passo que os movimentos trans apresentavam, desde sua emergência, posturas necessariamente combativas, baseadas em autodefesa e estratégias de sobrevivência, as pessoas trans militantes recorriam aos elementos que estavam a seu alcance, de acordo com suas possibilidades de atuação. Isto é, esses mesmos movimentos se encontravam em uma posição de dependência para adquirir certo acesso, ainda que precário, à saúde, educação, empregabilidade, moradia. Mas retomo a questão de não *pedir* pela compreensão do movimento anarquista: não desejamos seu olhar compreensivo para com as demandas e estratégias de luta trans; desejamos que se engajem, que não enxerguem nossas demandas como algo de fora, que sonhem com outras possibilidades de vida a partir, *também*, das nossas.

É nesse mesmo sentido que Herman pensa não em um anarquismo *queer*, mas em um anarquismo *queerizado*, em algo que é constantemente transformado, e não que almeja um patamar de completude. A possibilidade de mudar os nomes de todas as coisas seria, então, uma abertura para a possibilidade da transição. Diante dessa possibilidade, ao nos defendermos daquilo que nos violenta, nos tornamos iminentemente violentos. Quando penso em autodefesa, devo trazer à discussão a noção de violência revolucionária trabalhada por Malatesta (2007).

A AUTODEFESA PROPRIAMENTE DITA DO TRANS-ANARQUISMO

Argumento que sim, o constrangimento e a desnaturalização da norma podem ser considerados modos de autodefesa propriamente dita, assim como as práticas autônomas de saúde, a organização de espaços autônomos onde outras formas de vida são possíveis. É

¹⁴ Disponível em: https://www.instagram.com/p/DCUqDXtPzKY/?utm_source=ig_web_copy_link. Acesso em: 20/11/2024.

interessante fazer uma distinção entre a violência do estado e a violência revolucionária. Nas palavras de Malatesta, a revolução necessita ser violenta,

porque sería una locura esperar que los privilegiados reconocieran el daño y la injusticia que implican sus privilegios y se decidieran a renunciar voluntariamente a ellos. Debe ser violenta porque la transitoria violencia revolucionaria es el único medio para poner fin a la mayor y perpetua violencia que mantiene en la esclavitud a la gran masa de los hombres (Malatesta, 2007, p. 55).¹⁵

Não se deve esperar por concessões. Esse é o caminho da prefiguração. Não aguardamos que a normatividade reconheça seu teor normativo para, então, corporificarmos aquilo que se entende por incongruência; não aguardamos que os sistemas de saúde despatologizem a transexualidade para que, então, tomemos em mãos o manejo das substâncias ‘transexualizadoras’; não aguardamos que a família heterossexual reveja suas ficções contratuais para, então, seguirmos por caminhos contra-normativos; e certamente não aguardamos que os acordos ortográficos da língua portuguesa adotem as mais recentes transformações na linguagem para, então, empregarmos outros modos de comunicação. O emprego do *pajubá* pelas travestis e mulheres trans durante a ditadura militar, assim como a nomeação da cisgeneridade e a criação de outras nomenclaturas que [de]codificam certas expressões, poderiam ser compreendidas não somente como formas de autodefesa propriamente dita, mas de criação de outros mundos. Em outras palavras, seriam formas de prefiguração. E a prefiguração ofende o mundo que conhecemos, justamente porque almejamos, concomitantemente à ‘criação’ de outro mundo, destruir o atual.

Quando Marsha P. Johnson e Sylvia Rivera atiraram tijolos nos policiais de Nova Iorque durante a revolta de *StoneWall* (1969), elas estavam se defendendo da violência racista e sexista cotidiana que as impedia de andar livremente pelas ruas da cidade. Não é de surpreender que vários movimentos trans com estratégias políticas alinhadas aos ideais anarquistas sejam considerados terroristas. O mesmo pode ser pensado em relação às manifestações artísticas e combativas da banda *Pussy Riot* na década de ’10, que sofreu uma dura repressão do governo russo, além de ter sido enquadrada como um grupo de ativistas ‘bagunceiras’ sem direcionamento político definido (Murney, 2024). Essas acusações – de

15 Tradução livre: “porque seria uma loucura esperar que os privilegiados reconheçam o dano e a injustiça que implicam em seus privilégios e se decidam a renunciar voluntariamente deles. Deve ser violenta porque a transitória violência revolucionária é o único meio para pôr fim à maior e perpétua violência que mantém em escravidão a grande massa dos homens.”

caos, vandalismo, violência desgovernada e bagunça – tipicamente se direcionam a qualquer insurgência contra o estado e o capital.

É esse mesmo poder institucional acusatório que determina o que é a ‘verdadeira’ transexualidade, em seus inúmeros e tendenciosos critérios de diagnóstico. É esse mesmo poder institucional que captura movimentos trans em políticas partidárias. A direção que adotamos em relação às academias científicas não é de reivindicar legitimidade ou liberdade, porque “aquele que amarra é tão preso quanto aquele cujos movimentos são dificultados pelas cordas atadas” (Preciado, 2020, s.p). Não seria coerente pedir por liberdade, pois a liberdade não pode ser concedida; não é um objeto a ser entregue a alguém, nem uma parcela com conteúdo escasso a ser medida e regulada. A liberdade se materializa em nossos corpos, em nossas prefigurações materiais-discursivas dos mundos onde desejamos viver. Prefiguramos as nossas vidas em nossas corporalidades; prefiguramos, em nossos corpos, os mundos que imaginamos; mundos onde nossas vidas são tidas como possíveis.

Desejamos, justamente por isso, destruir a atual conjuntura que nos fere; botar o regime da diferença sexual contra a parede diante de um largo auditório repleto de psicanalistas que se recusam a escutar. Confrontamos uma academia que determina as fronteiras entre o humano e a monstruosidade, que inferioriza a diferença e se impõe autoritariamente para legitimar a lei. Ofender a norma é uma tentativa de se apropriar anarquicamente, e não despropositadamente, da linguagem.

Anastasia Murney, em sua defesa da *bagunça* como metodologia revolucionária, argumenta que bagunçar determinados meios, concepções de mundo e categorias pode ser uma maneira de criar outras [ficções de] realidades. A bagunça ocorre não no sentido de “definir um sujeito ideal, mas [de] recusar a estagnação e a acomodação dentro das estruturas capitalistas, neoliberais e patriarcais” (Murney, 2024, p. 06). Não se desejaria, com isso, estabelecer um novo sujeito do anarquismo, ou do socialismo, ou de qualquer movimento, mas sim descentralizar o sujeito, recusar sua noção de humanidade. A bagunça seria algo coletivo, despersonalizado e plural, capaz de atormentar a tranquilidade dos automeados sujeitos da modernidade – de ofendê-los e, com isso, suscitar reações de recusa. Em coletividades libertárias, tal como narrado pelo Coletivo Insubmissas, comumente nos deparamos com reações autoritárias diante desse *tormento*.

Respondo, então, minha indagação anterior: acredito que o direito à autodefesa e à nomeação do mundo se concentram em um mesmo sujeito – àquele que é dono de sua humanidade, que é proprietário de seu corpo, que produz a Outridade, que se blinda por trás

de legitimação institucional, e que se ofende ao ter seu reinado normativo confrontado por um manejo trans-anarquista da linguagem. Eis o teor ameaçador da possibilidade de mudar os nomes de todas as coisas. Mudar os nomes é uma ameaça ao enraizamento e à permanência¹⁶. É nesse caminho que me interessa por um anarquismo *queerizado*. Um anarquismo que não se restrinja à oposição e que não se esquive de remanejamentos subjetivos. Em outras palavras, um anarquismo que não tema a *transição*.

A TRANSIÇÃO COMO [PÓS-]ANARQUISMO

Ser *queer* é negar, escreve Avery-Natale (2024). Não se reduz a uma forma de identificação, mas a uma intermitente negação. Nos protestos contra o G20 de 2009, em Pittsburgh (EUA), manifestantes entoavam “estamos aqui, somos queer, somos anarquistas!”. Ao perceber que, das centenas de manifestantes do *black bloc* que entoavam esses dizeres, seria muito improvável que todes se identificassem como *queer*, Avery-Natale inferiu que seria possível negar e, ao mesmo tempo, construir algo em torno de uma subjetividade *black bloc* – haveria, com o uso de vestimentas e máscara pretas, cartazes, bandeiras e frases de protesto um remanejamento identitário, em que alguém que não é *queer* poderia momentaneamente entoar essa afirmação como se ocupasse essa posição.

A resposta que Avery-Natale tece em torno desse remanejamento subjetivo se volta para a prefiguração: enquanto representamos algo ainda-por-vir, no contorno das possibilidades de futuro que enxergamos em nosso horizonte, rompemos com as identidades que nos são atribuídas e com aquelas que afirmamos para nós; e entoamos ‘somos queer’ no meio de um *black bloc*, porque naquele momento somos a estranheza, o corpo-outro, a ameaça contra o regime da diferença sexual, do capitalismo e de governança, a necessidade de um outro mundo. Esse remanejamento subjetivo corresponde ao convite que Shuli Branson faz ao anarquismo: a um anarquismo em transição. A transição é algo contínuo, que recusa a binariedade e a permanência. “O monstro”, diz Preciado, “é aquele que vive em transição” (2020, p. 297).

16 Aqui, faço referência à noção de Viviane Vergueiro sobre os três elementos que caracterizam a cisgeneridade: binariedade, pré-discursividade e permanência. A binariedade se refere às dicotomias homem/mulher, macho/fêmea etc. A pré-discursividade tem a ver com a designação da binariedade não somente de modo performativo, como a corpos que não possuem agência sobre essa designação. E a permanência designa a violência que atravessa qualquer possibilidade de trânsito por essas categorias.

A impressão de listas quase infinitas de diagnósticos no CID e no DSM representam essa cilada, porque a ciência universalista é “[...] tão pouco capaz de discernir a individualidade dum homem como a de um coelho” (Bakunin, 1975, p. 43). Ou seja, ainda que se esforce para afirmar a verdade sobre qualquer coisa, há algo que escapa – perceba-se que não escrevi *falta*. Assumir a transição é se envolver em seu movimento contínuo; é abdicar de perspectivas totalizantes; é abrir mão de suposições de completude.

Um anarquismo em transição é um anarquismo da monstruosidade, que talvez possa se assemelhar ao que Saul Newman (2006) entende como pós-anarquismo, especialmente em sua crítica à pretensão originalmente subversiva da psicanálise, como também pensou Preciado. Limitando-se a uma espécie de subversão fixa e imóvel, que parece ter se encerrado no século XIX, a psicanálise se recusa a se haver com aquilo que lhe escapa: se há incongruência, há uma congruência velada; se há patologia, há normalização; e se há mal-estar, há uma condição inescapável de existência que determina a distinção entre ser e existir. Assim como a psicanálise, que acabou por elaborar uma crítica moderna à modernidade, o anarquismo não se livrou do pensamento binário de oposição – o qual compreende o paradigma da representação. Então, para além de resistirmos a uma estrutura de poder centralizada, poderíamos resistir incansavelmente a essa mesma estrutura de pensamento.

É assim que Newman define pós-anarquismo: como “um projeto ético-político inacabado de desconstrução da autoridade”, que se diferencia do anarquismo ‘clássico’ por ser “uma política não-essencialista” (2006, p. 45). É um projeto inacabado que não se encerra em um só horizonte, nem em uma imagem estática de sociedade. É inacabado por se manter em contínuo movimento, por não possuir um projeto fixo de organização, por questionar tanto as estratégias de oposição contra o estado e o capital quanto os modos como compreendemos e lidamos uns com os outros.

Mudar os nomes de todas as coisas tem a ver com a possibilidade de abolir não necessariamente outros nomes, mas aquilo que os fundamenta. A abolição do estado carrega consigo a desnaturalização do sujeito e de toda suposição de essencialismo [tanto em relação a uma natureza humana solidária como a uma natureza humana sanguinária e brutal]. Daí a similitude entre uma perspectiva pós-anarquista e trans-anarquista: não há vínculo intrínseco entre as inconformidades de gênero e a luta libertária, senão quanto àquilo que confronta os regimes de governança e exploração.

Não há identidade determinada, nem natureza depurada: se o eu somente se constitui através do outro, então não há identidade pura, nem depurável – “nenhuma identidade é

completa ou pura: é constituída por aquilo que a ameaça” (Newman, 2001, p. 117, tradução minha). Assim, opor-se ao poder do estado e do capital demandaria uma oposição às nossas formas de identificação. Ainda que não possamos nos desafixar completamente daquilo que, em certos momentos, nos constitui, podemos, em outra direção, prefigurar possibilidades de futuro que recusam os paradigmas modernos/coloniais. As inconformidades, incongruências e dissidências sexuais e de gênero recusam radicalmente as dualidades modernas – embora porventura repliquem elementos daquilo que rechaçamos, como ocorre nas marchas do ‘orgulho’ embebidas de *pink money*. De outro modo, podemos, como escreve Jota Mombaça, “viver apesar de tudo. Na radicalidade do impossível” (2021, p. 14). E retornando a Herman, não se trata de associar as incongruências a uma espécie de natureza anárquica, mas de tensionar e atormentar as supostas congruências corporais e discursivas sobre sexo/gênero.

Não nego que ser um incongruente [tal como consta no CID-11], ou um inadaptado [como pontuou Otto Gross (Checcia et. al, 2017)], seja, em algum âmbito, compor um movimento tanto de ruptura como de prefiguração. E a prefiguração caminha ao passo da imaginação radical, pois temos que radicalmente imaginar que nossos corpos e, com isso, nossa linguagem, poderiam ser outra coisa. Então, em busca da saída do regime da diferença sexual, e também do paradigma da representação, Preciado se refere à criação de uma nova gramática, de uma nova linguagem – tarefa que não se pode realizar individualmente.

Com pós-anarquismo e trans-anarquismo, Newman e Herman não sugerem um abandono ou rejeição total do anarquismo oitocentista e europeu, mas uma releitura a partir daquilo que nos afeta; um reconhecimento de que não há saber universal que dê conta de tudo, muito menos de nossa monstruosidade; uma busca por outras referências que dialoguem com nossas realidades cotidianas. Ao passo que não se pode afirmar que *ser* uma pessoa trans é *ser* um revolucionário – visto que não podemos estabelecer definições unívocas sobre um ou outro –, percebo que a corporificação da autodeterminação prefigura, ainda que de maneira incipiente, possibilidades de futuro que compreendem nossas vidas como possíveis. A corporificação da ameaça compreende a destruição daquilo que nos aniquila e a construção daquilo que nos permite viver; é a possibilidade de mudar os nomes, de metamorfosear a vida, o corpo e a linguagem. E a linguagem, nesse manejo trans-anárquico, me parece mais uma prática concreta do que um pressuposto teórico. É um manejo que se recusa a determinar a verdade da vida, pois compreende que “[...] dizer a verdade do outro já é dominação [...]” (Jourdan, 2019, p. 50).

Meu contato com Orlando, tanto de Woolf como de Preciado, talvez tenha sido uma forma de contato comigo mesmo. Desde a disrupção ocasionada pela nomeação da norma até a prefiguração de outros modos de vida, esse manejo se apresenta. As palavras de Audre Lorde, “as ferramentas do mestre nunca vão dismantelar a casa-grande” (2015), ilustram isso bem. Esse dismantelamento tem sido realizado cotidianamente por prefiguração. Deturpamos [ou *bagunçamos*] nossa realidade na medida em que a ofendemos; em que questionamos suas suposições de verdade; em que injetamos testosterona com aplicações intramusculares e sentimos o corpo se defrontar consigo mesmo, ou em que afirmamos nosso gênero sem sequer tocar em uma seringa; em que mudamos nossos nomes e, com isso, nossas formas de conceber o mundo.

Trans-anarquismo se destina a uma transição anárquica, e a um anarquismo em transição: que não tomemos como patamar de humanidade aquilo que nos aniquila e que não humanizemos aquilo que nos inspira à revolta. A humanidade não é senão uma tentativa de ordenamento, e o ordenamento conferido pela representação possui, para nós, o gosto da tutela: “[...] a ordem é a miséria, a fome, tornadas estado normal da sociedade [...]” (Kropotkin, 2005, p. 88).

Para finalizar, cito Mombaça:

[...] onde apenas morremos quando precisamos recriar nossos corpos e vidas. Aqui, onde os cálculos da política falham em atualizar suas totalizações. Aqui, onde não somos a promessa, mas o milagre. Aqui, onde não nos cabe salvar o mundo, o Brasil ou o que quer que seja. Onde nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras e manifestam, com sua dissonância, dimensões e modalidades de mundo que nos recusamos a entregar ao poder. Aqui. Aqui ainda (Mombaça, 2021, p. 14).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APRESENTAÇÃO. *revista trans-libertária*, v. 1, n. 1, 2024, p. 6. Disponível em: <https://transanarquismo.noblogs.org/revista-trans-libertaria-v-1-2024/>. Acesso em: 29/10/2024.

AVERY-NATALE, Edward. “‘We’re Here, We’re Queer, We’re Anarchists’: The Nature of Identification and Subjectivity Among Black Blocs”. *Anarchist Developments in Cultural Studies*, 2010.1.

BAKUNIN, Mikhail. *O Conceito de Liberdade*. Porto: Edições RÉs limitada, 1975.

BARBOSA, Angie. Notas para transicionar o anarquismo: transfeminicídio, políticas públicas e democracia nas margens da cidadania de gênero. *Revista Terra sem Amos*, v. 3, n. 5, 2022, pp. 20-28.

BARKSDALE, Alex. *Perspectivas Anarquistas-Feministas sobre Saúde Reprodutiva e Trans Autônoma*. Biblioteca Anarquista Lusófona, 2024. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/alex-barksdale-perspectivas-anarquistas-feministas-sobre-saude-reprodutiva-e-trans-autonoma-1>. Acesso em: 18/07/2024.

BRANSON, Shuli. *Por um feminismo trans-anarquista: Transição como Cuidado e Luta*. Tradução: Cello Latini Pfeil. Em: Biblioteca Anarquista Lusófona, 2024. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/schuli-branson-por-um-feminismo-trans-anarquista-transicao-como-cuidado-e-luta>. Acesso em: 04 Abril 2024.

CAVALCANTI, Céu Silva. *O Azuelo, a Colocação e a Tranca: Ejó de Polícias e Relações Complexas nas Noites da Pista*. 2024. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.

CAVALCANTI, Céu; BARBOSA, Roberta Brasilino; BICALHO, Pedro Paulo Gastalho. Os Tentáculos da Tarântula: Abjeção e Necropolítica em Operações Policiais a Travestis no Brasil Pós-redemocratização. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 2018, v.38 (núm. esp. 2).

CHECCHIA, Marcelo; DE SOUZA, Paulo Sérgio; LIMA, Rafael Alves. Trad. Paulo Sérgio de Souza Jr.). *Otto Gross: Por uma psicanálise revolucionária*. São Paulo: Annablume, 2017.

DORLIN, E. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: Crocodilo/Ubu Editora, 2020.

HARDWIG, John. Dependência epistêmica. (Trad. Desidério Murcho). *Crítica na Rede*, 2018. Disponível em: https://criticanarede.com/filos_epis.html. Acesso em: 18/07/2024.

HERMAN, Elis L. Trans-anarquismo: corporeidade transgênera e desestabilização do estado. (Trads. Bruno Latini Pfeil; Cello Latini Pfeil). Rio de Janeiro: *Revista Ítaca* (UFRJ), n. 40, 2024, pp. 285-318.

JEPPESEN, Sandra; NAZAR, Holly. Genders and Sexualities in Anarchist Movements. In: *The Continuum Companion to Anarchism*. Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2012.

JORGE, M. A. C; TRAVASSOS, N. P. A epidemia transexual: histeria na era da ciência e da globalização? Em: *Revista Latinoamericana de Psicopatologias Fundamentais*, v. 20, n. 20, 2017, pp. 307-330.

JOURDAN, Camila. A Falência da Representação. *ANANKE - REVISTA CIENTÍFICA INDEPENDENTE*, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 1-18, jan. 2019. Disponível em: <<http://revistaananke.com.br/index.php/ananke/article/view/14>>. Acesso em: 30 out. 2024.

JOURDAN, Camila. Foucault e a ruptura com a representação. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 67, n.2, p. 43-67, jul./dez. 2019.

JOURDAN, Camila. Anarquismo e analítica do poder. *Revista Ecopolítica*, 17, 2017, pp. 2-18.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KROPOTKIN, Piotr. *Palavras de um Revoltado*. São Paulo: Editora Imaginário, 2005.

LEAL, abigail Campos. *Ex / orbitâncias – os caminhos da deserção de gênero*. São Paulo: GLAC Edições, 2021.

LORDE, Audre. As ferramentas do mestre nunca irão dismantelar a casa-grande. 2015. Disponível em: https://ewe.branchable.com/index/LIVROTEKA_PRETA/Audre_Lorde_-_As_ferramentas_do_mestre_nunca_va_771_o_desmantelar_a_casa-grande.pdf. Acesso em: 18/07/2024.

MALATESTA, Errico. *Pensamiento y Accion Revolucionarios*. (Org. Vernon Richards. Trad. Eduardo Prieto.) Buenos Aires: Tupac Ediciones, 2007.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In.: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.;

GROSFOGUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 27-54.

MELLO, Anahi G.; NUERNBERG, Adriano H. Corpo, gênero e sexualidade na experiência da deficiência: algumas notas de campo. Em: *III Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades*. Salvador: Universidade do Estado da Bahia, 2013.

MONTEIRO, Marina. “De pedra e pau”: *etnografia do Levante Popular de junho de 2013 na cidade do Rio de Janeiro e suas continuidades*. 2018. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC.

MOMBAÇA, Jota. *Ñ V NOS MATAR AGORA*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MORRISON, Toni. *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MURNEY, Anastasia. *Fazendo uma Bagunça: Expandindo Mundos Anarquistas e Feministas*. Tradução: Cello Latini Pfeil. Em: Biblioteca Anarquista Lusófona, 2024. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/anastasia-murney-fazendo-uma-bagunca>. Acesso em: 22/05/2023.

NEWMAN, Saul. as políticas do pós-anarquismo. Em: *verve*, 9: 30-50, 2006.

NEWMAN, Saul. *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. s.l.: Lexington Books, 2001.

PFEIL, B. L.; PFEIL, C. L. A cisgeneridade em negação: apresentando o conceito de ofensa da nomeação. Em: *Revista de Estudos em Educação e Diversidade*, v. 3, n. 9, 2022, p. 1–24.

PFEIL, Bruno Latini; PFEIL, Cello Latini. Monstruosidades anárquicas: trans-anarquistas contra o estado. Em: *Anarkokuir*, 2024. Disponível em: <https://anarkokuir.hotglue.me/?MONSTRUOSIDADES%20AN%C3%81RQUICAS>. Acesso em: 17/07/2024.

PRECIADO, Paul B. Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas. Tradução: Sara Wagner York. Em: *Revista A Palavra Solta*, 2020.

SILVA, Jovanna Cardoso da. Bajubá Odara: Resumo Histórico do Nascimento do Movimento Social de Travestis e Transexuais do Brasil. Em: *Picos*, 2021.

STOLLER, R. *A experiência transexual*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1982.

VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. 2016. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA.

UM PENSAMENTO QUE INCOMODE COMO ANDAR NA CHUVA¹

A THOUGHT THAT BOTHERS HOW TO WALK IN THE RAIN

Cleide Maria de Oliveira²

RESUMO

O artigo apresenta uma leitura da poesia de Alberto Caieiro, heterônimo do escritor português Fernando Pessoa, estabelecendo algumas relações entre aquilo que Caieiro chama de um pensar-sentir, sem exterioridade, e alguns elementos da mística. O misticismo de que nos fala Caieiro surge de um dar-se conta de que as coisas não são susceptíveis de interpretação, e que o real, quando despido de nossas conjecturas sobre o mesmo, é incognoscível. A conclusão a que o artigo chega é que seja necessária uma “aprendizagem de desaprender” para se construir novas estratégias de pensamento que nos cure dessa doença antropomórfica que vê no mundo apenas um retrato de si mesmo, e a poesia pode nos oferecer um permanente pôr-se e dispor-se do real que o problematize enquanto referente imóvel para nossa linguagem e produção de saberes.

Palavras-chave: Alberto Caieiro; Poesia; Misticismo.

ABSTRACT

The article presents a reading of Alberto Caieiro's poetry, heteronym of the portuguese writer Fernando Pessoa, establishing some relations between what Caieiro calls a thinking-feeling, without exteriority, and some elements of mysticism. The mysticism that Caieiro speaks of arises from the realization that things are not susceptible to interpretation, and that the real, when stripped of our conjectures about it, is unknowable. The conclusion reached by the article is that “learning to unlearn” is necessary to build new thinking strategies that cure us of this anthropological disease that sees the world as just a portrait of itself, and poetry can offer us a permanent setting and disposal of reality that problematizes it as an immobile referent for our language and production of knowledge.

Keywords: Alberto Caieiro; Poetry; Mysticism.

Alberto Caieiro é um dos heterônimos de Fernando Pessoa, aquele que é chamado Mestre pelos demais heterônimos³ e que se autodenomina *místico das sensações*. O

¹ O artigo faz parte de minha tese de doutorado “Por um Deus que seja noite, abismo e deserto: considerações sobre a linguagem apofática”, defendida na PUC-Rio em 2010, e também foi publicado no livro *O poético, o erótico e o sagrado*, publicado pela Multifoco em 2013. O texto foi revisto e sofreu algumas alterações para esta publicação.

² Professora de Língua e Literatura no CEFET-MG. Email: cleideoliva@cefetmg.br

³ Fernando Pessoa, em carta ao amigo Adolfo Casais Monteiro, explica o nascimento de Alberto Caieiro: “Aí por 1912, salvo erro (que nunca pode ser grande), veio-me à ideia escrever uns poemas de índole pagã. Esbocei umas coisas em verso irregular (não no estilo Álvaro de Campos, mas num estilo de meia regularidade), e abandonei o caso. Esboçara-se-me, contudo, numa penumbra mal urdida, um vago retrato da pessoa que estava a fazer aquilo. (Tinha nascido, sem que eu soubesse, o Ricardo Reis). Ano e meio, ou dois anos depois, lembrei-me um dia de fazer uma partida ao Sá-Carneiro — de inventar um poeta bucólico, de espécie complicada, e apresentar-lho, já me não lembro como, em qualquer espécie de realidade. Levei uns dias a elaborar o poeta mas

misticismo de Caieiro é peculiar, pois não é o desejo de transcendência que o arremessa em direção ao mistério, mas antes o mergulho radical na imanência acompanhado do empenho cuidadoso de um asceta que procura despir-se de pressupostos e saberes, aprendendo a desaprender (Pessoa, 2005, p. 49), o que nos remete a um processo de ascese muito próprio da mística, sendo que o misticismo de Caieiro surge de um dar-se conta de que as coisas não são susceptíveis de interpretação, ou, em outras palavras, de que o real, quando despido de nossas conjecturas sobre o mesmo, é incognoscível, ou inefável, se preferirmos.

Tu místico, vês uma significação em todas as coisas.
Para ti tudo tem um sentido velado.
Há uma cousa oculta em cada cousa que vês.
O que vês, vê-lo sempre para veres outra cousa.

Para mim, graças a ter olhos só para ver,
Eu vejo ausência de significação em todas as cousas;
Vejo-o e amo-me, porque ser uma cousa é não significar nada.
Ser uma cousa é não ser susceptível de interpretação (Pessoa, 2005, p. 135).

Caieiro faz apologia de um pensar-sentir que seja todo superfície, sem interioridade, um pensamento de tal modo imanente que seja “como se não tivesse alma” e “como se fosse apenas olhos” (Pessoa, 2005, p. 151); submerso em corporalidade e temporalidade. O pensar-sentir de que nos fala Caieiro é aquele que procura driblar as dicotomias nas quais o pensamento ocidental se vê preso: sujeito-objeto, interior-exterior, superfície-profundidade, essência-existência, etc... O Mestre porá em suspeita a própria possibilidade de um Eu sujeito do conhecimento “olhar” para dentro de si mesmo e formular juízos de razão sobre esse si mesmo:

Eu não sei o que é conhecer-me. Não vejo para dentro.
Não acredito que eu exista por detrás de mim (Pessoa, 2005, p. 147).

E na medida em que se está sob suspeita o acesso irrestrito e isento a essa interioridade subjetiva, Caieiro propõe-nos olhos novos com os quais possamos ver pela

nada consegui. Num dia em que finalmente desistira — foi em 8 de Março de 1914 — acerquei-me de uma cómoda alta, e, tomando um papel, comecei a escrever, de pé, como escrevo sempre que posso. E escrevi trinta e tantos poemas a fio, numa espécie de êxtase cuja natureza não conseguirei definir. Foi o dia triunfal da minha vida, e nunca poderei ter outro assim. Abri com um título, «O Guardador de Rebanhos». E o que se seguiu foi o aparecimento de alguém em mim, a quem dei desde logo o nome de Alberto Caeiro. Desculpe-me o absurdo da frase: aparecera em mim o meu mestre. Foi essa a sensação imediata que tive. E tanto assim que, escritos que foram esses trinta e tantos poemas, imediatamente peguei noutro papel e escrevi, a fio, também, os seis poemas que constituem a «Chuva Oblíqua», de Fernando Pessoa. Immediatamente e totalmente... Foi o regresso de Fernando Pessoa Alberto Caeiro a Fernando Pessoa ele só. Ou, melhor, foi a reacção de Fernando Pessoa contra a sua inexistência como Alberto Caeiro.” (Pessoa, 1935)

primeira vez as coisas e o mundo que nos cerca, sem pressupor conceitualmente essas coisas e esse mundo: “Porque conhecer é como nunca ter visto pela primeira vez,/e nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar” (Pessoa, 2005, p. 131). Um olhar de superfície não é exatamente um olhar superficial, mas antes um olhar que desiste da soberania do *logos* totalizante, que abre mão da arrogância de querer estar ao mesmo tempo fora e dentro de toda ação de conhecimento. “Vale mais ver uma coisa pela primeira vez do que conhecê-la” (Pessoa, 2005, p. 131), porque o conhecimento é sempre a ficção de um Eu que se arvora senhor de si mesmo e do mundo que se dispõe a ele enquanto objeto passível e pacífico à sua ação.

Mas essa pretensa superioridade humana é atacada por Caieiro na medida em que ele não apenas faz um movimento cético de duvidar do alcance e do âmbito da razão, mas também questiona a eleição da razão como parâmetro de valoração em relação a outras características de outros entes, como o perfume da flor, por exemplo. Em um poema bastante instigante ele questiona:

Para quê me comparar com uma flor, se eu sou eu
E a flor é flor?

Ah, não comparemos coisa nenhuma: olhemos.
Deixemos analogias, metáforas, símiles.
Comparar uma coisa com outra é esquecer essa coisa.
Nenhuma coisa lembra outra se repararmos para ela.
Cada coisa só lembra o que é
E só é o que nada mais é.
Separa-a de todas as outras o abismo de ser ela.
(e as outras não serem ela).
Tudo é nada sem outra coisa que não é.

O quê? Valho mais que uma flor
porque ela não sabe que tem cor e eu sei,
porque ela não sabe que tem perfume e eu sei,
porque ela não tem consciência de mim e eu tenho consciência dela?
Mas o que tem uma coisa com a outra
para que seja superior ou inferior a ela?
Sim, tenho consciência da planta e ela não tem de mim.
Mas se a forma da consciência é ter consciência, que há nisso?
A planta, se falasse, podia dizer-me: e o teu perfume?
Podia dizer-me: tu tens consciência porque ter consciência é uma qualidade humana.
E eu não tenho consciência porque sou flor, não sou homem.
Tenho perfume e tu não tens, porque sou flor..... (Pessoa, 2005, p. 130).

O poema aborda o modo de operação do pensamento representacional lógico-abstrato que tem sido hegemônico no Ocidente, e discute a naturalidade dessas relações de similitude-dessemelhança que estão na base de todo conhecimento produzido pela nossa razão, pois que

a mesma funciona na busca de identidades e diferenças entre coisas e entes e na transformação dessas coisas e entes em conceitos abstratos que serão assimilados pela consciência e representados na linguagem, estabelecendo a relação entre a consciência e a realidade externa. A constatação de Caieiro de que “Nenhuma coisa lembra outra se repararmos para ela/ Cada coisa só lembra o que é”, sugere que todo esse edifício lógico-abstrato a partir do qual construímos nossos conceitos, inclusive os conceitos de homem e flor, são *artificiais*, no sentido em que são construções humanas, e não imanentes à própria coisa. Nossas noções de superioridade e inferioridade dos entes são questionadas por Caieiro a partir do pressuposto de que cada coisa é um mistério irreduzível em si mesmo, e que a consciência, legado inegável dos homens, não os autoriza a pensar o mundo a partir de parâmetros exclusivos a eles, pois se a flor pudesse falar ela talvez nos perguntasse pelo nosso perfume, e teríamos de confessar envergonhados que não temos perfume, porque não somos flor... Se cada coisa é o que é, há que se permitir que cada coisa seja o que seja, sem imputar ao mundo nosso olhar viciado de conceitos e de pressupostos.

De forma semelhante à mística, a poesia tem sido possibilidade de elaboração de espaços (perspectivas) de produção de conhecimento/verdade outros que aqueles legitimados pela ciência e pelo senso comum. Entendida no sentido grego de *poiésis*, produção criadora, a linguagem poética é lócus onde a epifania do real se dá, em oposição a uma pretensa neutralidade e opacidade do real percebido pela linguagem do senso comum e da ciência não especulativa⁴. Assim, se a linguagem cotidiana aparentemente apresenta-se como uma relação estável entre palavras e coisas, o mesmo não se dá com a poesia, linguagem tensionada que promove essas *núpcias dos contrários* de que nos falou Paz, e não aponta para nenhum referente externo:

O poema é linguagem em tensão: em extremo de ser e em ser até o extremo. Extremos da palavra e palavras extremas, voltadas sobre as suas próprias entranhas, mostrando o reverso da fala: o silêncio e a não significação. Mais além da imagem, jaz o mundo do idioma, das explicações, da história. Mais além, abrem-se as portas do real: significação e não significação tornam-se termos equivalentes. Tal é o sentido último da imagem: ela mesma (2012, p. 48-49).

⁴Parece-me relevante essa distinção entre ciência/filosofia especulativa e instrumental, pois a filosofia e ciência especulativa são inegavelmente poéticas, no sentido em que partem de um desejo de articulação do mistério, e não de sua instrumentalização, o que será realizado pelo que podemos chamar de ciência e filosofia “técnicas”. Sobre o tema são bastante interessantes as considerações do filósofo tcheco Vilém Flusser em seu livro *Língua e realidade* (2004).

Para o poeta e filósofo argentino Santiago Kovadloff a poesia é um espaço transacional entre duas margens: o silêncio da linguagem preposicional, na qual o espanto foi expurgado definitivamente, e o silêncio que o poema *procura preservar como presença*, mistério que não é outro senão o próprio real não domesticado por nossos esforços de cognição:

Existe, creio, uma trajetória do poema. Vai do silêncio ao silêncio. De um silêncio a outro silêncio. O silêncio do qual o poema parte, o silêncio do qual se arranca ao constituir-se como poema, é fruto de uma trama verbal, de uma linguagem: aquela que reina onde a aglutinação disseminada pela obviedade extenuou o dom do estranhamento; linguagem que impera onde o sentimento superlativo do real, quer dizer, a experiência do extraordinário, cede subjugada e se dissolve na maré ascendente da rotina. E o que é rotina, não ser essa opacidade do coração que aniquila toda relevância?

Agora, por que chamar esse silêncio de linguagem? Porque constitui um corte interpretativo no campo total do inteligível. Pode nomear algo de certo modo, somente com a condição de que silencie alguma coisa, também de certo modo. Na linguagem do hábito jaz — justamente silenciada — uma dimensão de sentido do real que, como matiz, é decisiva para a compreensão do valor da existência. Em virtude de sua função encobridora, proponho chamar esta modalidade do silêncio de silêncio da oclusão.

Porém existe, além do mais, outro silêncio. Um segundo silêncio. É aquele ao qual chega o poema: o silêncio onde ele desemboca. Trata-se, neste caso, de um silêncio que o poema ajuda a preservar como presença. É o silêncio que, sem dúvida, o nutre, e ao mesmo tempo ele próprio alenta e promove. Esse no qual *a vivência do mistério — que não é outra coisa além da do real suportado como derradeira imponderabilidade* — subtrai o homem do solo petrificado do hábito: o liberta. Trata-se portanto de outro silêncio, que não o da oclusão (...) (2003, p. 23-24).

A esse segundo silêncio Kovadloff chama epifania, que não é exatamente um emudecimento da palavra, antes, parece ser uma revigoração da mesma:

Já não é, conforme podemos ver, o silêncio do que, forçado a se recolher na falsa relevância, o silêncio do que, emudecido e encoberto, se supõe que não inquieta. Estamos, pelo contrário, diante do silêncio altivo daquilo que, sem recusar-nos seu contato, resiste a deixar-se limitar pelos recursos da lógica usual. Estamos, em suma, diante do extraordinário — palpável e simultaneamente inalcançável; tangível e, no entanto, informe. É graças, portanto, à sua intensa função reveladora que proponho chamar essa modalidade do silêncio de silêncio da epifania (2003, p. 25).

Do excesso de palavras ao silêncio ritual, o poema percorre os limites da palavra, e, sem se fixar em uma ou em outra margem, toma para si esse encargo insustentável de habitar o inabitável, de arrancar dessa linguagem ruidosa e profana uma palavra que seja tão vazia e silenciosa como a prece do místico que afirma, paradoxalmente, “(...) estar vazio de toda criatura significa estar pleno de Deus e estar pleno de toda criatura significa estar vazio de

Deus”⁵. Da mesma forma poderíamos dizer que a linguagem, quando plena de silêncio, é vazia de si mesma, mas é desse vazio que ela se alimenta, tornando-se *poiésis*, rito enunciador que rememora e atualiza um dizer inaugural, que reintegra à linguagem seu caráter litúrgico, e por isso mesmo devolve-a a si mesma para que novamente ela seja lançada à fala cotidiana, revitalizada.

Retomando os ensinamentos de Caieiro poderíamos afirmar que esse pensar-sentir requer de nós um “despir a alma” e “uma aprendizagem de desaprender” que é justamente aprender a ver sem os óculos que os modos de operação da linguagem produtiva nos oferecem.

(...)
O essencial é saber ver,
sabe ver sem estar a pensar,
saber ver quanto se vê,
e nem pensar quando se vê
nem ver quando se pensa
Mas isto (triste de nós que trazemos a alma vestida!),
isso exige um estudo profundo,
uma aprendizagem do desaprender
(....) (Pessoa, 2005, p. 49).

Em outro poema Caieiro continua,

(...)
Nem sempre consigo sentir o que sei que devo sentir.
O meu pensamento só muito devagar atravessa o rio a nado
porque lhe pesa o fato que os homens o fizeram usar.

Procuro despir-me do que aprendi,
Procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram,
e raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,
desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,
desembrulhar-me e ser eu, e não Alberto Caieiro,
mas um animal humano que a Natureza produziu.
(...) (Pessoa, 2005, p. 72).

A impossibilidade inerente a essa empreitada de esquecer o que somos — seres *da e de cultura* — e desencaixotar-nos de dentro de nós mesmos para sermos novamente (já fomos um dia?) seres ‘naturais’ não nos deve confundir. Procurar despir-se não é já se ter despido, procurar esquecer não é já ter se esquecido, ou mesmo, que tal desnudamento ou esquecimento seja efetivamente possível. Mas é suspeitar de si mesmo, em uma suspensão do

5 Meister Eckhart, (2004, p. 12).

juízo que resulta da dúvida (que os gregos chamavam *epoché*) mas não culmina em ignorância cômoda, e sim em um movimento de pensamento que tenta encontrar outras estratégias para pensar aquilo que mais se cabe pensar: o próprio pensamento. E não é sem razão que o poeta se denomina como um *Guardador de rebanhos*, muito embora nunca os tenha guardado, pois os rebanhos que ele guarda são os seus pensamentos (2005, p. 34). Mas essa afirmação vem junto com outras, que precisam ser vistas em conjunto, para serem mais bem compreendidas. Esse que se autodenomina Guardador de rebanhos é aquele mesmo que afirma que “Pensar é estar doente dos olhos”, e que “Pensar incomoda como andar à chuva” (2005, p. 17 e 19). A figura do guardador de rebanhos nos fala da dimensão de não-ação e não-subjetividade de um pensamento que não fratura a extensão pensar-sentir: “(...) os meus pensamentos são todos sensações” (2005, p. 34). O guardador de rebanhos é aquele que se põe no limite entre ação e não-ação, atividade-passividade: ele cuida, vela, vigia, conduz o rebanho resguardando a ele a liberdade de ser o que é, com um ritmo e necessidades idiossincráticas próprias a ele, e não ao pastor. Ao contrário de outros guardadores de animais, como por exemplo os cuidadores de aves ou de porcos, que pelo próprio modo de ser desses animais possuem uma participação mais ativa, posto que mais ausente junto aos animais, os pastores, em especial os pastores de ovelhas, se põem como presença constante, vigilante, ainda que não-impositiva. O guardador de rebanhos guarda os rebanhos (os pensamentos) a partir de um esforço para liberá-los de si mesmo e da ação controladora do sujeito da razão, a vigia do pastor é amorosa e cuidadosa como a de uma mãe ao pé do berço de seu filho recém-nascido: há que se estar ali mas como se não tivesse ali, da mesma forma que a presença do guardador não pode inibir o modo de ser e estar próprio do rebanho, o guardador de pensamentos deve resguardar os pensamentos de si mesmo, desse Eu cartesiano que teima em arvorar-se senhor da razão e conceder à ela privilégios irrestritos em toda ação de pensamento/conhecimento.

Se o homem é esse ente que é atraído pelo que se retrai, como nos garante Heidegger, sendo o que se retrai justamente o que mais cabe pensar (que é tanto o não-ainda-pensado quanto o im-pensável), é preciso criar outras estratégias de pensamento que não aquelas baseadas na representação do objeto para a subjetividade pensante. O que se retrai ao homem é o que mais cabe pensar porque é ali que o pensamento encontra resistência a esse modo de operação do pensamento/linguagem que liquida todo espanto e faz da realidade um conjunto de fenômenos passíveis de conhecimento. Em direção àquilo que se retrai o

pensamento reencontra um mundo não etiquetável onde as coisas são devolvidas a si mesmas, inquietantemente reticentes a nosso olhar. Heidegger já nos alertou para as consequências dessa atitude:

Enquanto representarmos o pensamento segundo o que sobre ele a lógica nos informou, enquanto não levamos a sério o fato de a lógica ter se fixado num modo particular de pensamento — enquanto imperar este estado de coisas, jamais poderemos considerar com atenção que e em que medida o poeta funda o pensar da lembrança (2001, p. 118).

É preciso uma “aprendizagem de desaprender”, e Caieiro propõe que essa nova estratégia de pensamento seja um pensar que cure os olhos (metáfora dos órgãos que apreendem o sensível e que são o veículo de apreensão do mundo) de sua doença antropomórfica. Em outro de seus poemas Caieiro desmonta o edifício de nossas categorias conceituais para perceber o mundo, inclusive uma das intuições *a priori* de Kant (tempo), e defende um modo de ver/perceber a realidade que possa dispensar tudo (conceitos, abstrações, categorias, filosofias...), tudo, menos o que se está a ver:

Vive, dizes, no presente;
vive só no presente.
Mas *eu não quero* o presente, quero a realidade;
quero as cousas que existem, não o tempo que as mede.

O que é o presente?
É uma cousa relativa ao passado e ao futuro.
É uma cousa que existe em virtude de outras cousas existirem.
Eu quero só a realidade, as cousas sem presente.

Não quero incluir o tempo no meu esquema.
Não quero pensar nas cousas como presentes, quero pensar nelas como cousas.
Não quero separá-las de si próprias, tratando-as por presentes.

Eu nem por reais *as devia* tratar.
Eu não *as devia* tratar por nada.

Eu *devia* vê-las, apenas vê-las;
vê-las até não poder penar nelas,
vê-las sem tempo, nem espaço,
ver podendo dispensar tudo menos o que se vê.
É esta ciência de ver, que não é nenhuma (Pessoa, 2005, p. 12).

É notável no poema citado o uso dos verbos dever e querer, abrangendo os sentidos de negação de um estado de coisas (“Mas eu *não quero* incluir o tempo em meu esquema”), de afirmação de um desejo (“Eu *quero* só a realidade das cousas sem presente”), e de um

dever-ser a que o poeta anuncia (“*Eu devia vê-las, apenas vê-las*”). A tensão entre o que se tem e o esforço de construção de um novo olhar é evidente. O pensar-sentir as coisas e o mundo se localiza exatamente na fissura que se abre quando da suspeita de que as coisas não podem ser exiladas delas mesmas e tornadas objetos de pensamento, as coisas simplesmente “estão aí”, e precisamos aprender a vê-las, mas essa ciência, que não é nenhuma ciência, é a mais difícil, pois atenta contra todas as pressuposições nas quais se apoia o Ocidente.

Retomemos a citação de Heidegger quando, em contraposição ao modo de operação lógico-abstrato, ele menciona o pensar do poeta, que é fundado na lembrança e na presentificação de mundos e coisas que encontram em sua fala seu lugar. Heidegger relaciona poesia e pensamento, pensamento e realidade, realidade e verdade, verdade que ele pensa, à moda grega, como *alethéia*: palavra formada pelo *alpha* privativo grego, acoplado como sufixo ao radical *lethe*, com significado de véu. Assim, a tradução literal de *alethéia* é desvelamento, des-cobrimento, retirada do véu. *Alethéia* é presentificação e manifestação do ser dos entes, e não adequação do olhar ao objeto, ou correspondência entre o modo de ver e a natureza da coisa. A verdade é entendida por Heidegger como pré-predicativa ou pré-adjetiva, ela é esse mover entre o encobrimento e o desencobrimento da *physis*, movimento que não é um dispositivo humano e sim uma dinâmica do real⁶. E por real entenda-se mais do que esse conjunto de fenômenos passíveis de serem re-presentados e (mais ou menos, de acordo com a teoria epistemológica) conhecidos pela *ratio* humana. Melhor seria esquecermos esse conceito tão problemático⁷ e retomarmos o termo *physis*, com o qual os gregos pensaram a experiência de realidade, entendendo o real como aquilo que encontra repouso na linguagem, pois essa, em seu poder ontofânico (poder de dar presença ao ser das coisas), é poética, isto é, ela tece realidades que abrangem, além daquelas do senso-comum e do conhecimento técnico-científico, a realidade do mito e da poesia.

E é na poesia que vamos encontrar um permanente pôr-se e dispor-se do real, que é problematizado enquanto referente imóvel para nossa linguagem e produção de saberes. A poesia recupera uma concepção de real que não pode ser pensado em separado da linguagem,

⁶ As notações etimológicas sobre o termo *alethéia* foram retiradas de Marcondes (2004).

⁷ Afinal, a realidade do nosso senso comum, que não duvida em nenhum momento da concretude da mesa na qual apoiamos nosso livro, não é idêntica a do físico, que, em proferindo discurso da ciência, nos dirá que a materialidade e imobilidade dessa mesa é ilusória, pois se ‘a olharmos de muito perto’ veremos que ela é composta de partículas infinitamente pequenas (prótons, elétrons e nêutrons) em permanente movimento.

compreendida como ‘*sítio escuro*’⁸ de onde brota não apenas a palavra, mas também a própria coisa. A linguagem poética recupera o poder ontofânico, ou sagrado, de nomear e dar *anima* ao ser da coisa nomeada.

Para melhor entender a relação entre verdade como desocultação (*alethéia*) e linguagem poética vejamos as observações de Torrano sobre a compreensão grega arcaica da linguagem, para a qual a linguagem era a responsável por trazer o mundo à vigência do real:

A linguagem, que é compreendida e experienciada por Hesíodo como uma força múltipla e numinosa que ele nomeia com o nome de Musas, — é filha da Memória, ou seja: deste divino Poder de trazer `a Presença o não-presente, coisas passadas ou futuras. Ora, ser é dar-se como presença, como aparição (*alethéia*), e a aparição se dá sobretudo através das Musas, estes poderes divinos provenientes da Memória. O ser-aparição portanto dá-se através da linguagem, ou seja: por força da linguagem e na linguagem. O ser-aparição é o desempenho (= função) das Musas. E o desempenho das Musas é ser-aparição. É na linguagem que se dá o ser-aparição — e é também o simulacro, as mentiras (v. 27). É na linguagem que impera a aparição (*alethéia*) — e também o esquecimento (*lesmosyne*, v. 55). O ser se dá na linguagem porque a linguagem é numinosamente a força-de-nomear. E a força-de-nomear repousa sempre no ser, isto é, tem sempre força de ser e de dar ser. *‘Não se trata porém de uma relação mas de uma imanência recíproca: o ser está na linguagem porque a linguagem está no ser (e vice-versa)’* (Torrano, 2001, p. 29-30, grifo meu).

A experiência grega da qual nos fala Torrano é a da linguagem como *numem*, um deus. Um deus que tem por função resguardar o mundo na dupla articulação entre velamento-desvelamento. Função das Musas, a linguagem poética guarda em si a presença (*alethéia*) e o esquecimento (*lesmosyne*), guarda em si um modo de operação que é, insistimos, sagrado, no sentido em que possamos entender sagrado como esse Contínuo de que nos fala Bataille, como o Inarticulado em palavras de Vilém Flusser, ou ainda como o Aberto na acepção de Heidegger. A metáfora unificadora tem seus perigos, não se pretende afirmar que os

8 Aqui faço menção ao poema *Antes do nome*, de Adélia Prado (2001):

Não me importa a palavra, esta corriqueira.
Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,
Os sítios escuros onde nasce o “de”; o “aliás”,
O “o”, o “porém” e o “que”, esta incompreensível
muleta que me apóia.
Quem entender a linguagem entende Deus
cujo Filho é Verbo. Morre quem entender
A palavra é disfarce de uma outra coisa mais grave, surda-muda,
foi inventada para ser calada.
Em momentos de graça, infrenqüentíssimos,
se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão.
Puro susto e terror.

conceitos mencionados possuem semelhança para além do fato de apontarem para uma incognoscibilidade intrínseca ao sagrado e ao real.

E finalmente, como uma palavra grega antiga: *kryptestai*, o sagrado como aquilo que está oculto e que não se revela, mas que se articula em permanente tensão com a *physis* (totalidade de tudo o que se manifesta, de tudo que é).

Em vez da medida da objetividade científica, que desde já implica uma subjetividade articuladora do conhecimento, há na poesia a construção de um habitar poético (no sentido de um criar inaugural) que tem no divino-sagrado, isto é, nesse âmbito do inominado e incognoscível, sua medida. O poeta seria aquele que resguarda a realidade de nossas pretensões megalomaniacas de domesticação, transformando realidade em *physis*, metafísica em corporalidade, certezas em inquietações, conhecimento em espanto.

Retornemos à Caieiro, que ao se auto afirmar um guardador de rebanhos-pensamentos confessa:

Sim: Existo dentro do meu corpo.
Não trago o sol ou a lua na algibeira. (2004, p. 144)

Em assumir o corpo em sua realidade visceral e concreta o poeta também desiste de forjar o mundo a sua imagem e semelhança, de guardá-los em sua algibeira, e da ilusão de domesticá-lo por meio de um conhecimento redutor que insiste em postular uma ontologia de valoração assimétrica para homens e demais seres. O corpo, mistério insondável que se nos vela-desvela é paradigma desse pensamento que rumo para o espanto: todas as explicações bio-psíquico-sociais não podem expurgar o irreduzível estranhamento que nos vem do experienciar o nascer-morrer como algo que não acontece “fora” de nós, mas que se desenrola invisível e incessante nos meandros escuros de nosso ser. A dor, a alegria, os afetos, a esperança e o desespero não são “apenas” condições neurológicas causadas, em última instância, por eventos bioquímicos passíveis de serem sintetizados em antidepressivos e/ou estimulantes. As explicações da ciência não podem suplantar a realidade pungente de sabermos-nos mortais, mas sedentos de deuses. Sobre isto o Argonauta das sensações verdadeiras conclui:

A espantosa realidade das coisas
é minha descoberta de todos os dias.
Cada coisa é o que é.
E é difícil explicar a alguém quanto isso me alegra,
e quanto isso me basta.

Basta existir para ser completo.
(....). (2005, p. 91)

Cada coisa é o que é, e sua realidade não está nos muitos olhares que possamos lançar sobre ela. E o que cada coisa é continua sendo um mistério digno de espanto para todo aquele que um dia se deteve e apenas olhou, sem tentar impingir a coisa olhada algo de seu olhar. Talvez, em um mundo dominado pela técnica, onde as coisas se transformaram em instrumentos, a função da poesia seja justamente nos ensinar a olhar o mundo com olhos novos, nos trazer de novo o espanto pelas coisas serem o que são, como nos diz Caieiro, no poema abaixo:

O meu olhar é nítido como um girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E de vez em quando olhando para trás...
E o que vejo a cada momento
aquilo que nunca antes eu tinha visto,
E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo essencial
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do Mundo...

Se as coisas são o único sentido oculto das coisas, a pergunta que surge é onde está o misticismo de Caieiro, misticismo ao qual ele faz o seguinte reparo:

Se quiserem que eu tenha um misticismo, está bem, eu tenho-o.
Sou místico, mas só com o corpo.
A minha alma é simples e não pensa.
(...) (2005, p. 55).

O misticismo de Caieiro é pura imanência, uma assunção das potências do corpo e do sensível, onde “A espantosa realidade das coisas” seja “a maior descoberta de todos os dias”, de tal modo que “Cada coisa é o que é”, bastando “existir para ser completo” (2005, p. 91). Um misticismo panteísta de teor sensacionista⁹ que tem como pressuposto uma espécie de

⁹ “Sensacionismo é entendido como a elaboração teórica que findou por nortear os rumos da obra pessoana e oferecer o sustentáculo conceitual de toda a sua heteronímia, dentro do contexto da primeira geração modernista

“neutralização” da tendência de imputar às coisas nosso olhar viciado (de nós mesmos), em um esforço de “desaprendizagem” semelhante à ascese mística, como se verifica em conhecido Koan zen-budista:

Antes de entendermos o Zen, as montanhas são montanhas e os rios são rios; ao nos esforçarmos para entender o Zen, as montanhas deixam de ser montanhas e os rios deixam de ser rios; quando finalmente entendemos o Zen, as montanhas voltam a ser montanhas e os rios voltam a ser rios.

As montanhas e os rios são inicialmente subtraídos daquele que se esforça para alcançar a iluminação mística, lembrando o processo de ascese – que é tanto físico-corporal quanto afetiva e intelectual - parte de diversas tradições místicas; mas em um segundo momento as montanhas e os rios retornam. Iguais? Talvez. Mas diferente é aquele quem vê, e essa diferença que pressentimos no mestre Caieiro, nesse “pasma essencial” que alimenta seu olhar para perceber a “eterna novidade do Mundo”. Não é novidade aproximar Caieiro da mística zen, no Brasil Perrone-Moisés é quem introduz essa perspectiva nos estudos sobre o heterônimo. A autora afirma que

Caieiro busca um tipo de olhar que desfaça a distinção sujeito-objeto, que integre o que apreende com o que é apreendido. Assim, o olhar de Caieiro se assemelha ao que é proposto pelas filosofias orientais. Um famoso mestre zen dizia: “Logo que começa a pensar numa coisa, ela deixa de ser. Precisamos vê-la imediatamente, sem raciocinar, sem hesitar” (Perrone-Moisés, 1988, p.13/33).

Ainda com Perrone-Moisés, o olhar não é instrumento de análise conceitual no zen-budismo, antes, é abertura ao real que se diferencia da perspectiva ocidental que vê na fragmentação do objeto o passo necessário para sua apreensão e intelecção (1988, p. 13).

Por fim, em um último poema, Caieiro nos aconselha:

Vale mais a pena ver uma coisa sempre pela primeira vez que conhecê-la,
Porque conhecer é como nunca ter visto pela primeira vez,
E nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar (2005, p. 67).

da literatura portuguesa. A estética sensacionista é marcada pela valorização dos estímulos sensoriais, tendo o conceito de sensação como forma de apreensão da realidade e mediador da nossa relação com o mundo. Para o poeta, a arte se constitui como uma interpretação da vida e a sensação é o núcleo ao redor do qual se organiza essa compreensão hermenêutica da arte e da existência por meio da forma poética” (Moura, 2021, p. 03).

Caieiro parece criticar a violência da razão, que se constrói a partir da busca de similitudes e analogias e que se esquece do espanto primordial que subjaz à própria busca do conhecimento. É nesse sentido que o artigo repropõe, em seu título, o entendimento do verso “Pensar incomoda como andar na chuva”, de Caieiro, como uma espécie de desafio a que sejamos convocados para o constructo de novas estratégias de pensamento que nasçam da materialidade do corpo – corpos outros, corpos diversos - e da presença dos afetos na tentativa de se fomentar uma compreensão de mundo mais plural e aberta à potência da alteridade. É evidente que esse será um pensar-sentir que incomodará, como andar na chuva. A aposta do presente texto é que a poesia muito pode contribuir para esse exercício, na medida em que ela nos oferece um permanente pôr-se e dispor-se do real que o problematiza enquanto referente imóvel para nossa linguagem e produção de saberes. Esse olhar em perspectiva em relação ao real, dado pela poesia¹⁰, exercício de construção de mundos possíveis, alimenta nossa capacidade de duvidar do já visto e então posto como norma e hegemonia, bem como nosso ímpeto de sonhar outros sonhos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ECKHART, Mestre. *Sobre o desprendimento e outros textos/ Mestre Eckhart*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2004.

FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MOURA, Ivanilton Aragão de. *A poesia como hermenêutica da vida: o sensacionismo de Fernando Pessoa sob a análise religiosa da arte de Paul Tillich*. São Cristóvão: UFS, 2021.

PAZ, Octávio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

¹⁰ Entendida enquanto *poiésis*, sem distinção de gênero, o que incluiria outras formas literárias, como a prosa de ficção e o teatro.

PESSOA, Fernando. *Poesia completa de Alberto Caieiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PESSOA, Fernando. *Carta de Fernando Pessoa a Adolfo Casais Monteiro*, de 13 de janeiro de 1935. Acessível por: <https://www.casafernandopessoa.pt/pt/fernando-pessoa/textos/heteronimia>. Acessado em 12.08.2024.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Pensar é estar doente dos olhos. *Artepensamento* – Instituto Moreira Sales, 1988. Acessível por: https://artepensamento.ims.com.br/item/pensar-e-estar-doente-dos-olhos/#_ednref5. Acessado em 12.08.2024.

PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 2001.

TORRANO, J.A.A. O mundo como função de musas. In: *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

DISPUTAR O UNIVERSAL? OU NÃO? DO UNIVERSAL AO DIVERSAL

COMPETE FOR UNIVERSAL? OR NOT?
FROM UNIVERSAL TO DIVERSAL

Izabela Bocayuva¹

RESUMO

Esse artigo problematiza os usos do conceito filosófico “universal” e sua base epistêmica na cultura ocidental. Essa problematização conduzirá ao “diversal”, uma proposta interpretativa desse mesmo conceito, mas que nasce numa outra experiência cultural, uma experiência afirmativa nela mesma, mas que para se exprimir diante da conjuntura de dominação que ainda se impõe hegemonicamente se autodeclara: contracolonialista.

Palavras-chave: Universal; Diversal; Contracolonialismo; Decolonial.

ABSTRACT

This article problematizes the uses of the philosophical concept “universal” and its epistemic basis in Western culture. This problematization will lead to the “diversal”, an interpretative proposal of this same concept, but which is born in another cultural experience, an affirmative experience in itself, but which, in order to express itself in face of the situation of domination that is still impositive hegemonically, declares itself: countercolonialist.

Keywords: Universal; Diversal; Countercolonialism; Decolonial.

Eu não sou um homem, eu sou um quilombola.

Nêgo Bispo

Ailton Krenak, intelectual e ativista indígena, afirmou certa vez: “Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável, foi o de afirmar que somos todos iguais”. O que há de tão nefasto nessa igualdade universal?

Krenak denuncia um elemento fundamental no processo de aniquilamento do seu povo. [Mas não só do seu povo]. Pierre Clastres em *A sociedade Contra o Estado* (2017) mostra, em diversos aspectos, a resistência dos povos originários contra o “um”. Esse “um” nada tem a ver com matemática, nem é nada em abstrato. Os povos de quem fala Clastres, ao evitarem o “um”, estão evitando toda e qualquer forma de opressão, de subjugação, de

¹ Professora titular do Departamento de Filosofia, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

concentração de poder, de relação mando-obediência, daí a denominação “contra o Estado”². Krenak denuncia, com aquela afirmação, uma das estratégias da dominação colonial que, auxiliados desde o princípio pela Igreja e depois por formalismos jurídicos, apresentam-se como os arautos da humanidade inclusiva, ao mesmo tempo que praticam cinicamente a rapina e a discriminação racista. É fato que os povos colonizados até hoje não são convidados para a grande festa. Não que eles quisessem frequentá-la. Como Nêgo Bispo disse com altivez: Eu não sou um homem, eu sou um quilombola.

Há uma crônica capciosa e preconceituosa que diz que porque os indígenas americanos jamais haviam visto algo como as caravelas, eles nem mesmo enxergaram a sua aproximação. E se aplicássemos essa mesma oligofrenia perceptiva aos nautas das caravelas? Aos que narcisicamente só conseguiram enxergar os nativos a partir de si mesmos, mas como falta, defeito, ao qual chamaram, com desdém, primitividade: povos “sem rei”, “sem lei”, “sem deus”. Esse é um exemplo claro de eurocentrismo, perspectiva que vem sendo, há décadas, igualmente praticada pelos Estados Unidos, o que moveu Oyeronke Oyewumi a lhe alterar a denominação para ocidentocentrismo (OYEWUMI, 2023, p. 49).

A Sociedade antiga, obra do antropólogo evolucionista Lewis Morgan (2005), na qual Engels se inspirou para elaborar *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (2019), parte de um claro pressuposto: “A história da humanidade é uma só – na fonte, na experiência, no progresso” (2005, p.44). Essa história única seria a marcha necessária para a civilização, tendo começado pela selvageria, e depois passado pela barbárie. Segundo Morgan, o elemento principal para reconhecer o estágio mais desenvolvido da civilização é a plena “paixão pela propriedade”, que teria se tornado “dominante na mente humana das raças civilizadas” (Idem, p. 45).

Sua dominância, como uma paixão acima de todas as outras, marca o começo da civilização. Ela não apenas levou a humanidade a superar os obstáculos que atrasavam a civilização, mas também a estabelecer a sociedade política baseada no território e na propriedade. Um conhecimento crítico sobre a ideia de propriedade incorporaria, em alguns aspectos, a parte mais notável da história mental da humanidade” (Idem, p. 53)

2 “A revolução política é essa aparição misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas, o que conhecemos sob o nome de Estado. E se se quiser conservar os conceitos marxistas de infraestrutura e de superestrutura, então talvez seja necessário reconhecer que a infraestrutura é o político e a superestrutura é o econômico. Somente uma convulsão estrutural, abissal, pode transformar, destruindo-a, como tal, a sociedade primitiva: aquilo que faz surgir em seu seio, ou do exterior, aquilo cuja ausência mesma define essa sociedade, a autoridade da hierarquia, a relação de poder, a dominação dos homens, o Estado.” (CLASTRES, 2017, p.177)

Morgan foca nos gregos e romanos para tratar de um tal começo civilizacional. Teriam sido eles a amadurecer plenamente a ideia de governo supostamente já nascida no estágio selvagem: “Após terem alcançado a civilização, coube aos gregos e romanos, usando sua capacidade até o limite, inventar a vila e o distrito e, assim, inaugurar o segundo grande plano de governo, que permanece até o presente entre as nações civilizadas” (Idem, p. 54). Ele inclusive comenta a condição “atrasada” dos povos das Américas, da África, da Polinésia, por ele classificados em estágios ora da selvageria, ora da barbárie, ainda a caminho da suposta meta de toda a humanidade: a civilização. (Idem, pp. 61 e 62).

Engels, apesar de não questionar a unidade histórica eurocêntrica proposta por Morgan, utiliza-se dos elementos de sua análise voltados para fenômenos concretos da vida cotidiana, relações interpessoais e sexuais, relações econômicas envolvendo o trabalho e a divisão do trabalho. Percebe na instauração da civilização o início da dominação masculina e o começo da desigualdade social. Antes disso, as sociedades eram matrilineares com a descendência determinada pela mãe, onde e quando todo produto de todo tipo de trabalho era compartilhado e os casamentos eram grupais. Subitamente, porém, emerge uma outra mentalidade. Os homens passam a tomar exclusivamente para si o excedente que produziam sobretudo na pecuária. Para darem conta desse excedente passam a se valer da exploração do trabalho de prisioneiros de guerra (gado humano): “à medida que se multiplicavam, as riquezas, por um lado, proporcionavam ao homem uma posição mais importante que a da mulher na família, e, por outro, geravam o impulso para valer-se dessa posição fortalecida³ a fim de derrubar a sucessão hereditária em favor de seus filhos/filhas”. (ENGELS, 2019, p.59) Os homens impuseram, então, o direito hereditário paterno, estabelecendo, para sua garantia, o casamento monogâmico, instaurando, assim, o domínio patriarcal. Engels comenta:

A derrubada do direito materno representou a *derrota do sexo feminino no plano da história mundial*. O homem assumiu o comando também em casa, a mulher foi degradada, escravizada, tornou-se escrava do desejo do homem e mero instrumento de procriação. Essa posição humilhante da mulher, que aflora principalmente entre os gregos do período heróico e, mais ainda, do período clássico, foi gradativamente

3 Mesmo que não fique demonstrado porque afinal teria ocorrido uma alteração comportamental tão radical que salta de uma atitude social coletivista que compartilha para uma outra contundentemente egoísta e subordinadora, parece que tal transformação social ocorre com a entrada em cena de um afeto de superioridade associado à noção de propriedade: o aumento da riqueza dava “ao homem uma posição *mais* importante que a da mulher na família”.

floreada e dissimulada, e, em parte, revestida de formas atenuadas, mas de modo algum foi eliminada. (Idem, p.60)

A família patriarcal seria, pois, a primeira forma de Estado: hierarquia, coerção, subjugação, tudo que constitui fundamentalmente cada uma das desigualdades sociais que existem e ainda possam existir.

Originalmente a palavra *família* não significava o ideal do filisteu de nossa época, composto de sentimentalismo e discórdia doméstica; entre os romanos nem mesmo se fazia referência ao casal e a seus filhos e filhas, mas unicamente aos escravos. *Famulus* designa o escravo doméstico e *família* é o conjunto de escravos que pertencem a um homem. Ainda na época de Gaio, a *família, id est patrimonium* (família, isto é, a herança), era legada por testamento. A expressão foi inventada pelos romanos para designar um novo organismo social, cujo chefe submetia mulher, filhos, filhas e certo número de escravos ao seu poder paterno romano, com direito de vida e morte sobre todos eles. (Idem, p.53)

Assim, a civilização ocidental é constituída originalmente de: paixão pela propriedade privada, dominação masculina, escravidão, subjugação da mulher. Nenhum horizonte para qualquer igualdade, a não ser a que se atribuíam os homens em posição de poder superior, como era o caso dos pouquíssimos membros da cúpula governamental espartana que se autodenominavam “os iguais”. De fato, sua ‘igualdade’ cumpria criar precisamente a desigualdade, que garantia sua diferença em relação aos demais. Mas, na história grega, o fenômeno discriminatório que reunia de um lado “os iguais”, de outro, todos os demais, não se restringia às cidades de mentalidade oligárquica e conservadora: “No conjunto, a ideologia grega foi, mesmo no regime democrático, competitiva, elitista e antidemocrática no sentido que nós podemos atribuir à palavra” (TRABULSI, 2001, p.93). O mundo grego tinha como base a escravidão. Só era cidadão o homem livre e este definia-se como o não escravo: “A participação política dos escravos é contida e combatida permanentemente pelos cidadãos, tão ciumentos em relação às suas prerrogativas, sabendo perfeitamente que lá residia a chave de seus privilégios” (Idem, p.135). A “inferioridade natural”⁴ era a principal justificativa para o alijamento social tanto dos escravos quanto das mulheres (uma modalidade de escravidão), o que automaticamente legitimava, por óbvia contraposição, a suposta superioridade masculina do pai, do marido ou do senhor. Nietzsche foi um grande admirador do caráter eminentemente aristocrático da cultura grega, o que podemos observar numa passagem da

4 Aristóteles defende na *Política* que há uma natureza de escravo. Cf. ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: UnB, 1997. (Livro I, Cap. II, 1253b-1255b)

Genealogia da moral quando ele caracteriza o *ethos* do “nobre homem superior” que cria valores:

Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores, em posição e em pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo o que era baixo e vulgar e plebeu. Desse *páthos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade! Esse ponto de vista da utilidade é o mais estranho e inadequado, em vista de tal ardente manancial de juízos de valor supremos, estabelecedores e definidores de hierarquias. (...) O *páthos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob” – é a origem da oposição “bom” e “ruim”. (NIETZSCHE, 2001, p.19)

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de 1755, afirma Rousseau sobre o nascimento da sociedade civilizada saindo da barbárie:

Acostumam-se a considerar diferentes objetos e a fazer comparações; adquirem insensivelmente ideias de mérito e de beleza que produzem sentimentos de preferência [...] cada qual começou a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente passou a ser o mais considerado. E foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado a vaidade e o desprezo, de outro a vergonha e o desejo, e a fermentação causada por esses novos germes produziu por fim compostos funestos à felicidade e a inocência. (ROUSSEAU, 1999, p.210-211)

Segundo Rousseau, no início da civilização há um afeto fundador: o do “mais contra o menos”, o do privilegiado e do desprezado. Esse “primeiro passo para a desigualdade” teria conduzido consequentemente a uma sociedade em que uns impõem sua autoridade sobre outros: “O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil.” (p.203). Rousseau critica a tese hobbesiana de a maldade humana pertencer ao estado de natureza, mas não para negar o fato da maldade, e sim para salientar que ela só pode existir entre os homens num estágio mais avançado da sociedade, aquele que Morgan e Engels chamaram civilização.

Há, pois, acordo entre teóricos ocidentais de que a sociedade ocidental é orientada, desde seu início, pela e para a cultura opressora das desigualdades. A partir da modernidade, a prática colonialista, exploradora e racista ao extremo, sempre foi essa. Discursos como os de Locke, que por um lado se afirmam preocupados com a liberdade, mostram a seletividade

dessa preocupação. Sua defesa contundente da liberdade no âmbito social, limitava-se a defender, para os proprietários: homens brancos, a garantia legal de manterem e eventualmente expandirem suas propriedades. E não nos encontramos aqui mais uma vez com o grupo dos ‘iguais’ concebido pela aristocracia grega, do qual estão excluídos todos os demais? Como se não bastasse a exclusão das mulheres (brancas) nesse processo, permanecendo estas como tuteladas pelos homens, ele ainda, na função de Secretário da Associação de proprietários de escravos da Carolina do Norte, assegurava legalmente a apropriação privada de homens e mulheres negros (igualados por ele a animais de carga). E Locke radicaliza a hipocrisia enquanto um suposto defensor da liberdade: era acionista da *Royal African Company*, a maior empresa transportadora de escravos da época.

A Revolução Francesa, representante máxima do humanismo cultivado na Europa e exportado pelo seu caráter “redentor” não fica atrás em hipocrisia. A respeito dessa revolução, a história hegemônica imprimiu em todos nós a memória de transformações sociais maravilhosas. Porém, o progressismo que se efetivou ali limitou-se a transferir o poder da monarquia para uma classe abastada da população e seus intelectuais aliados, que proclamaram, então, a República burguesa, isto é, cumpriram plenamente a transição da sociedade francesa para o livre mercado. Rapidamente foram aliados do movimento os que por sua radicalidade tomaram a Bastilha, tendo, de fato, possibilitado a grande virada, os homens do povo. Não houve de fato uma transformação libertadora para a vida da população comum, dos trabalhadores em geral que apenas mudaram de “senhor”. Dito isso, vamos considerar o lema principal da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade, Fraternidade. Foi ele que embasou a Declaração francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), onde está dito que *todos os cidadãos* devem ter os direitos de “liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão”, e que, por sua vez, inspirou também a Declaração dos Direitos Humanos da ONU, vigente até hoje. É triste constatar, mas de fato jamais vigorou o suposto direito à liberdade, igualdade e fraternidade para todos os cidadãos.

Nesse mesmo momento revolucionário o Haiti era uma colônia de exploração francesa. Três anos depois da declaração dos direitos humanos concebida e redigida pelos franceses, em 1792, os escravos haitianos organizados começam um processo revolucionário de libertação que acaba vitorioso, tendo derrotado inúmeros exércitos, inclusive o terrível exército napoleônico. Em 1804 os haitianos proclamaram sua independência – e libertação da escravidão – colocando no poder um escravo autoliberto. Direito de resistir à opressão? Os

franceses não só não reconheceram a Revolução e a Independência haitiana, como, aliados a inúmeros países, impuseram sanções e blindagens ao novo país que até os dias de hoje lhes impedem o desenvolvimento. A grandeza e coragem guerreira dos haitianos, foi transformada em fraqueza pelos que se vangloriam de terem conquistado a liberdade, igualdade e fraternidade republicanas para si mesmos, os franceses da metrópole. Naquele momento, com a escravidão vigendo no mundo todo, foi feito o possível pelo poder hegemônico para esconder tais acontecimentos realmente revolucionários. Até hoje, os livros de história ou calam completamente, ou não enfatizam a Revolução do Haiti. O apagamento do esforço haitiano pela conquista vitoriosa da liberdade é inversamente proporcional à propaganda massiva, de fachada, por uma liberdade que, na verdade, corre para abraçar as prisões excludentes do capitalismo. Capitalismo que não é apenas um modo de organização econômica, mas a forma econômica do *ethos* ocidental. Um aparato sofisticado de pseudo-ciência foi criado ao longo dos séculos XIX e XX para encobrir a barbárie praticada pelos supostos civilizados. Muitos filósofos, biólogos, médicos, os nascentes cientistas sociais, estiveram a serviço da justificação racional dessa barbárie.

Aimè Césaire, poeta e ativista martiniquenho, acusa em seu *Discurso sobre o Colonialismo* o único momento de uma certa retração “envergonhada” do homem ocidental fingindo surpresa diante do holocausto de Hitler, quando o europeu vitimou o europeu, o homem branco:

E então, um belo dia, a burguesia despertada por um golpe formidável: (...) Nos assombramos, nos indignamos. Dizemos: “Que curioso! Porém, bah, é o nazismo, passará!” E esperamos. Nos enganamos; e calamos a nós mesmos a verdade, que é uma barbárie, porém a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a cotidianidade das barbáries; que é o nazismo, sim, porém contudo antes de ser a vítima fomos seu cúmplice; que apoiamos esse nazismo antes de padecê-lo, o absolvemos, fechamos os olhos diante dele, o legitimamos, porque até então só se havia aplicado aos povos não europeus; e cultivamos esse nazismo; somos responsáveis por ele e ele brota, penetra, goteja, antes de engolir em suas águas avermelhadas a civilização ocidental e cristã por todas as fissuras desta. Sim, valeria a pena estudar clinicamente, com detalhe, as formas de atuar de Hitler e do hitlerismo, revelar-lhe ao mui distinto, mui humanista, mui cristão burguês do século XX que leva dentro de si um Hitler e que ignora que Hitler o habita, que Hitler é seu demônio, que, se o vitupera, é por falta de lógica, e que no fundo o que não é perdoável em Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, senão o crime contra o homem branco, e haver aplicado na Europa procedimentos colonialistas que até agora só concerniam aos árabes da Argélia, aos coolies da Índia, e aos negros da África.

E esta é a grande reprovação que eu faço ao pseudo-humanismo: haver socavado por muito tempo os direitos do homem; tido deles e ainda ter, uma concepção estreita e dividida, incompleta e parcial; e, no final das contas, sordidamente racista. (CÉSAIRE, 2010, p. 20-22)

Tem data marcada e intenção clara⁵ a propagação da noção de que o nazismo foi o crime mais extremo em absoluto e quiçá insuperável contra a humanidade. Sempre houve “Hitlers” anteriores como os houve e haverá posteriores ao holocausto contra os judeus, como afirmou acima Aimé Césaire. O genocídio na Palestina proporcionado pelos sionistas encabeçados por Netaniahu é o caso mais recente!

Esta Europa, citada ante o tribunal da “razão e ante o tribunal da “consciência”, não pode justificar-se; e se refugia cada vez mais em uma hipocrisia ainda mais odiosa, porque tem cada vez menos probabilidades de enganar. A Europa é indefensável. (Idem, p. 15)

Mas, para os que ainda tentam aliviar ou amenizar a situação alegando ganhos por parte dos colonizados, e generosidade por parte dos colonizadores, Césaire, rebate:

Falam-me de civilização, eu falo de proletarização e de mistificação.
De minha parte, eu faço apologia sistemática das civilizações paraeuropeias.
Cada dia que passa, cada denegação de justiça, cada repressão policial, cada reivindicação operária afogada em sangue, cada escândalo sufocado, cada expedição punitiva, cada ônibus da *Compañia Republicana de Seguridad*, cada policial e cada miliciano nos fazem sentir o preço de nossas ancestrais sociedades.
Eram sociedades comunitárias e não para alguns poucos.
Eram sociedades não só ante-capitalistas, mas também anti-capitalistas.
Eram sociedades democráticas, sempre.
Eram sociedades cooperativas, sociedades fraternais.
Eu faço apologia sistemática das sociedades destruídas pelo imperialismo.
Elas eram o fato, não tinham nenhuma pretensão de ser a ideia; não eram, apesar dos seus defeitos, nem detestáveis nem condenáveis. Contentavam-se em ser. Nem a palavra derrota, nem a palavra transfiguração tinham sentido diante delas. Conservavam intacta a esperança. (2010, p. 33-34)

Krenak partilha da lucidez de Césaire em relação à grandeza das sociedades ancestrais e do contraste radical de seu modo de ser comparado ao *ethos* ocidental.

5 Até a criação do Estado de Israel era unânime a compreensão de que o antisemitismo era apenas mais uma forma de racismo dentre tantas outras cultivadas pelo colonialismo há séculos. Por exemplo, a primeira parte do livro de Sartre *Reflexões sobre o racismo* (1963), chama-se justamente: “Reflexões sobre a questão judaica”, tratando a segunda parte da tomada de consciência do negro por séculos racializado. A partir da criação de Israel entrou em cena uma política revisionista tentando descolar o holocausto da “longa duração colonial racista” para fazer desse evento um evento único na história da humanidade, uma espécie de mal absoluto. Uma tal tentativa queria justificar a negação do mesmo direito de reparação concedido ao povo judeu, para outras vítimas históricas do colonialismo imperialista: o Kênia, a Namíbia, o Vietnã, a Argélia, o Congo, Angola, Moçambique, etc. etc. Cf. MANOEL & LANDI. Raça, Classe e Revolução. São Paulo: autonomia Literária, 2020. PRASHAD, Vijay. Estrela Vermelha sobre o Terceiro Mundo. São Paulo: expressão Popular, 2019. FANON, Franz Os Condenados da Terra. Trad. Enilce Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

Algumas escolas indígenas, com muitas dificuldades na tentativa de reconfigurar o aparelho escolar, buscam preparar cada um no contexto da sua comunidade, para agir ali. Essas escolas não são plataformas de lançamentos de meninos⁶, mas lugares para eles estarem. Nós que persistimos em uma experiência coletiva, não educamos crianças para que elas sejam campeãs em alguma coisa, mas para serem companheiras umas das outras. Não almejamos, por exemplo, que virem chefes. A gente não treina chefes. A base da educação é feita em fricção com o cotidiano. A eventual liderança de uma criança será resultado da experiência diária de colaboração com os outros, não de concorrência. (KRENAK, 2022, p.114-115)

(...)

As crianças indígenas não são educadas, mas orientadas. Não aprendem a ser vencedoras, pois para uns vencerem outros precisam perder. Aprendem a partilhar o lugar onde vivem e o que têm para comer. Têm o exemplo de uma vida em que o indivíduo conta menos que o coletivo. Esse é o mistério indígena, um legado que passa de geração para geração. O que as nossas crianças aprendem desde cedo é colocar o coração no ritmo da terra. (Idem, p. 117-118)

Nego Bispo, quilombola do nordeste brasileiro é mais um a afirmar um modo de vida que não só tradicionalmente resiste à opressão colonial, como se constituiu em radical oposição a ela. Os quilombos eram originalmente sociedades formadas por escravizados fugitivos. O quilombo dos Palmares, “primeira tentativa brasileira no sentido da criação de uma sociedade democrática e igualitária”, instituiu coletivamente, sob a liderança do genial Zumbi⁷, uma organização política e socioeconômica de *efetiva* harmonia racial, onde negros, índios, brancos e mestiços, viviam do trabalho livre e cujos benefícios revertiam para *todos*, sem exceção (GONZALEZ, 2020, p. 51).

Desde o quilombo dos Palmares, a cultura quilombola jamais deixou de ser “contracolonialista”, como afirma Nego Bispo ao criar este conceito:

6 Krenak se refere à competição estimulada nas escolas e pelas famílias ocidentais, o estímulo de atingir lugares de destaque. Cf. (Krenak, 2022, p.105).

7 A comemoração do dia da consciência negra acontece no Brasil todo dia 20 de novembro, dia da morte de Zumbi pelas forças coloniais. Entre 1595-1695 durou na antiga Capitania de Pernambuco o primeiro Estado livre de todo o continente americano: a República Negra de Palmares. A história oficial silencia que o maior esforço bélico despendido pelas autoridades coloniais foi contra Palmares e não contra o invasor holandês (1630-1654), como se costuma divulgar. (GONZALEZ, 2020, p.51). Silenciamento proposital para construir o mito da passividade do povo oprimido. Aimé Césaire cita em *Discurso sobre o Colonialismo* uma fala de Renan a esse respeito: “A natureza conformou uma raça, a raça chinesa, com uma destreza manual maravilhosa, desprovida de qualquer sentimento de honra; governai-a com justiça, arrancando dela, para um bem-estar de um tal governo, um amplo dote em benefício da raça conquistadora, e estará satisfeita; uma raça de trabalhadores do campo, os negros, seja com eles bondosos e humanos, e tudo estará em ordem; uma raça de amos e soldados, a raça europeia. Reduza-se esta nobre raça a trabalhar no calabouço como negros e chineses, e ela se rebelará. Todo rebelde é, mais ou menos, entre nós, um soldado que frustrou sua vocação, um ser feito para a vida heroica, e que vós empregais para uma faina contrária à sua raça, ou seja, mal operário, demasiado bom soldado. Agora bem, a vida que subleva a nossos trabalhadores faria feliz a um chinês, a um fellah, a seres que não são em absoluto militares. Que cada um faça aquilo para o qual está talhado e tudo irá bem” (Apud. CÉSAIRE, 2010, p. 24)

Os indígenas viviam no Brasil em um sistema de cosmologia politeísta. Viviam integrados cosmologicamente, não viviam humanisticamente. Chegaram então os portugueses com suas humanidades, e tentaram aplicá-las às cosmologias dos nossos povos. Não funcionou. Surgiu assim o contracolonialismo. O contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo. O contracolonialismo praticado pelos africanos vem desde a África. É um modo de vida que ninguém tinha nomeado. Podemos falar do modo de vida indígena, do modo de vida quilombola, do modo de vida banto, do modo de vida iorubá. (2023, p.58-59)

Chama a atenção como Nego Bispo identifica ocidente e humanismo. Ele discerne cirurgicamente e recusa de modo contundente a ideologia universalizante, ou melhor, uniformizante, propagada através de um cínico discurso de uma igualdade que, se ainda não foi realizada, deve ainda ser incansavelmente desejada por todos os capturados na armadilha capitalista do colonizador de hoje em dia. E Nego Bispo pode identificar nitidamente um tal jogo de captura de almas por ter ele próprio se formado numa tradição comunitária desde sempre radicalmente diversa, o que lhe permitiu uma distância⁸ necessária e salutar para que lhe fosse possível evitar o perigo de sua própria ruína:

Enquanto a sociedade se faz com os iguais, a comunidade se faz com os diversos. Nós somos os diversosais, os cosmológicos, os naturais, os orgânicos. Não somos humanistas, os humanistas são as pessoas que transformam a natureza em dinheiro, em carro do ano. (...) Eu não sou humano, sou quilombola. Sou lavrador, pescador, um ente do cosmos. (...) *Humanismo* é uma palavra companheira da palavra *desenvolvimento*, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza. Do lado oposto dos humanistas estão os *diversais* – os cosmológicos ou orgânicos. Se os humanos querem sempre transformar os orgânicos em sintéticos, os orgânicos querem apenas viver como orgânicos, se tornando cada vez mais orgânicos. Para os diversosais, não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles vão se desenvolvendo humanisticamente. (...) Os humanistas querem nos convencer de que a globalização é uma convivência ampla, quando de fato não é. Em vez de compreender o globo de forma diversal, envolvendo vários ecossistemas, vários idiomas, várias espécies e vários reinos, quando eles falam em “globalizar”, estão dizendo “unificar”. Estão dizendo moeda única, língua única, mentes poucas. A globalização para os humanos não existe, o que existe para eles é a história do eurocentrismo – da centralidade, da unicidade. O que chamam de globalização é universalidade. Não no sentido que nós entendemos por universalidade, mas no sentido de unicidade. (...) Os humanistas não querem globalizar no sentido diversal, mas no sentido de unificar, de transformar tudo em um. (...) Para nós só há um porque há mais de um. (2023, p. 29-32)

O conceito de diversalidade aqui proposto nos remete diretamente ao modo de ser e pensar dos povos indígenas que ainda resistem à imposição da ideologia do colonizador, bem

⁸ Uma distância que nada tem a ver com aquele “*páthos* da distância” que opera hierarquicamente a partir dos superiores e dos inferiores. Ver p. 5 acima.

representados pela lucidez de Ailton Krenak, Kopenawa e muitos outros que saíram do silêncio, que se tornaram plenamente sujeitos de suas experiências. A rejeição aberta de Nego Bispo ao humanismo rejeita a secular e cansativa hipocrisia excludente que se apresenta como includente, e que hoje configura, desde a base, a movimentação e o discurso da globalização, uma movimentação, na verdade, de expansão capitalista meramente. O quilombola Nego Bispo, tal como os povos ameríndios, questiona o entendimento de Todo, de Cosmos, de Um. Interpreta a universalidade como diversalidade, rejeitando a uniformidade (o que ele chama de igualdade) como parâmetro orientador cultural, parâmetro do que ele denomina cosmofofia: “A cosmofofia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunização que nos protege da cosmofofia? A contracolônização. Ou seja, o politeísmo, porque a cosmofofia é germinada dentro do monoteísmo.” (2023, p.19) Esse monoteísmo não se restringe ao campo religioso. Desde Platão as (divinas) ideias são unas e todas as coisas no mundo dos mortais, as diversas multiplicidades, referem-se a elas, à unidade da qual são no máximo cópias assemelhadas. Por exemplo, todas as mesas concretas tendem a ser como a ideia de mesa, o modelo divino e unitário de mesa, sendo esse modelo considerado por ele como a única mesa real. Resta à multiplicidade concreta, assemelhando-se ao um separado, uniformizar-se. Trata-se de uma questão filosófica fundamental: a interpretação do Um e do Universal. Cabe uma disputa? Sim e que não seja só teórica, que não fique só no papel.

Os autores de um livro recente, *O despertar de tudo* (2022), David Graeber e David Wengrow, questionam o questionamento emergente na Europa do século XVIII acerca da origem da desigualdade. Tal questionamento partiu da sociedade ocidental tomada como topo de um processo evolutivo supostamente universal e necessário que serviu para qualificar os povos como desenvolvidos ou primitivos. Vimos anteriormente aqui autores como Rousseau, Morgan, Engels, seguindo essa linha eurocêntrica de raciocínio. Segundo esse modo de pensar, as sociedades igualitárias, coletivistas, pertenceriam sempre a estágios inferiores de desenvolvimento (Marx e Engels falam de comunismo primitivo), enquanto as sociedades marcadas pela desigualdade, pela propriedade privada, as ditas sociedades civilizadas, seriam, pelo bem ou pelo mal, as sociedades mais desenvolvidas, valoradas em geral como melhores que as anteriores (lembremos que Marx, propõe a revolução do proletariado para superar radicalmente o *modus operandi* da sociedade capitalista, desenvolvida tecnologicamente, mas não “a melhor”) . Segundo as pesquisas dos autores de

O despertar de tudo, nada poderia justificar definitivamente uma sequência necessária de um desses modos de vida em relação ao outro, a não ser a vontade deliberada de convencer, com ares “científicos”, que o mundo habitado e vivido pelos supostos “vencedores” da narrativa histórica predominante, seria não só inevitável, como resultado de uma evolução necessária. Para Graeber e Wengrow, a questão política importante que urge considerar não é tanto uma suposta origem da desigualdade. Eles mostram evidências de que sociedades igualitárias e sociedades pautadas pela desigualdade sempre coexistiram. O que importa, portanto, perguntar é: por que a perspectiva de vida social que promove a desigualdade é tão predominante (ainda hoje), por que insistimos tanto em nossa contemporaneidade e de um modo tão planetário nesse modo de vida tão reconhecidamente nefasto?

Ouvimos aqui Aimé Césaire falar da indefensabilidade da cultura da desigualdade. Ouvimos também Nego Bispo falar que ela não tem cura, como confirmam acima os estudos de Graeber e Wengrow. Não será, por certo, atuando apenas academicamente que atingiremos aquela “imunização” sobre a qual nos fala o quilombola Nego Bispo, única saída do aprisionamento do colonizador. A contracolonização necessita de engajamento no mundo concreto. Parafraseando Marx no Manifesto Comunista, e valendo-me de um importante conceito de Lélia Gonzales: Amefricanos, uni-vos!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: UnB, 1997

BISPO, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o Colonialismo*. Trad. Anísio Garcez Homem. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010.

CASTRO, Celso (Org.) *Evolucionismo Cultural – Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Trad. Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago São Paulo: UBU, 2017.

ENGELS. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2019.

FANON, Franz. *Os Condenados da Terra*. Trad. Enilce Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: elefante, 2023.

GONZALEZ, Lélia. *Por um humanismo AfroLatinoAmericano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRAEBER & WENGROW, D. *O despertar de tudo*. Trad. Denise Bottmann e Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Ed. Abril, 1973.

MANOEL & LANDI. *Raça, Classe e Revolução*. São Paulo: autonomia Literária, 2020.

NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OYEWUMI, Oyeronke. *A invenção das mulheres*. Trad. Wanderson Flor Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PRASHAD, Vijay. *Estrela Vermelha sobre o Terceiro Mundo*. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TRABULSI, José. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

UNIVERSALISMO DECOLONIAL

DECOLONIAL UNIVERSALISM

Luís Felipe Bellintani Ribeiro¹

RESUMO

É o universalismo um conceito unívoco, sempre fator de submissão e dominação do múltiplo pelo um? Ou é um conceito plurívoco, cuja polissemia deve ser destrinchada em favor da libertação das unidades recalcadas? Tem como a filosofia não aspirar à universalidade? Não seria o combate ao pseudo-universalismo eurocêntrico a reclamação velada de um genuíno universalismo que congregue a unidade da espécie humana (e do ser vivo e do ente terráqueo e cósmico) na superação das clivagens dicotômicas e excludentes?

Palavras-chave: Universalismo; Colonialismo; Filosofia Decolonial.

RESUMÉ

L'universalisme est-il une conception univoque, toujours facteur de soumission et de domination du multiple par l'un? Ou s'agit-il d'un concept plurivoque, dont la polysémie doit être dénouée au profit de la libération des unités refoulées? Est-il possible que la philosophie ne soit pas une recherche de l'universalité? La lutte contre le pseudo-universalisme eurocentrique ne serait-elle pas l'exigence voilée d'un véritable universalisme qui rassemble l'unité de l'espèce humaine (et des êtres vivants et des entités terrestres et cosmiques) pour surmonter les clivages dichotomiques et exclusives?

Mots-clés: Universalisme; Colonialisme; Philosophie Décoloniale.

Tão violenta quanto a força das armas numa empreitada de colonização é a força da filosofia que inspira os colonizadores. A Europa dos povos inventou o nome “filosofia” para a sua filosofia, e o fato de chamarmos as outras filosofias com o nome europeu é o signo mor do triunfo da colonização europeia. Ainda assim, parece preferível, a essa altura da história, investir na reivindicação óbvia de que todos os povos têm suas filosofias a investir na substituição do significante grego por um outro de outra língua. Chega uma hora em que o colonizado já subsumiu antropofagicamente o colonizador e só quer um mínimo de paridade na disputa pelo comando ou, melhor, pela partilha da significação do futuro pós-colonial.

¹ Bacharel (1989), mestre (1992) e doutor (1998) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com doutorado sanduíche na Universidade de Atenas (1996-7) e pós-doutorado na Universidade Paris IV (2004-5 e 2015-6). É professor do quadro permanente de Instituição Federal de Ensino Superior desde 1993. Integrou o Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e atualmente é professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Atua na área de Filosofia Antiga.

A própria referência a “outras filosofias”, “outros significantes” e “outras línguas” é, ademais, sintoma do mesmo fenômeno. Pergunta retórica e irônica: quem seria o “mesmo”, o *autó*, o *idem*, nessa relação com o outro, o *állo*, o *alter*? Ora, para o outro *ele mesmo*, ele não é outro, mas si mesmo consigo mesmo, e outro é aquele primeiro “si” que chamou pela primeira vez o *seu* outro de outro. O justo e oportuno enaltecimento de uma “filosofia da alteridade” – supõe-se tacitamente que em oposição a certa metafísica da identidade – é antes atestado da exacerbação dessa metafísica. Não à toa multiplicam-se atualmente as reclamações por reconhecimento de identidades e identificações, bem como os apoios aos respectivos representantes e representações. Multiplicam-se, no endosso inadvertido do “um”.

O “um” parece ser mesmo o traço mais característico da filosofia europeia. Vide o que diz Hegel sobre a Filosofia ter começado com Tales de Mileto²:

A proposição de Tales de que a água é o absoluto ou, como diziam os antigos, o princípio, é filosófica; com ela a Filosofia começa, porque através dela chega à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro, o único que é em si e para si. Começa aqui um distanciar-se daquilo que é em nossa percepção sensível; um afastar-se deste ente imediato – um recuar diante dele. Os gregos consideraram o sol, as montanhas, os rios etc. como forças autônomas, honrando-os como deuses, elevados pela fantasia a seres ativos, móveis, conscientes, dotados de vontade. Isto gera em nós a representação da pura criação pela fantasia – animação infinita e universal, figuração, sem unidade simples. Com esta proposição está aquietada a imaginação selvagem, infinitamente colorida, de Homero; este dissociar-se de uma infinidade de princípios, toda esta representação de que um objeto singular é algo que verdadeiramente subsiste para si, que é uma força para si, autônoma e acima das outras, é sobressumida e assim está posto que só há um universal, o universal ser em si e para si, a intuição simples e sem fantasia, o pensamento de que apenas um é. Este universal está, ao mesmo tempo, em relação com o singular, com a aparição, com a existência do mundo (Pré-Socráticos, 1978, p. 9).

E também Nietzsche, no mesmo sentido³:

A filosofia grega parece começar com uma ideia absurda, com a proposição: a *água* é a origem e a matriz de *todas* as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: “Tudo é um”. A razão citada em primeiro lugar deixa Tales ainda em comunidade com os religiosos e supersticiosos, a segunda o tira dessa comunidade e no-lo mostra como investigador da natureza, mas, em virtude da terceira, Tales se torna o primeiro filósofo grego. Se tivesse dito: “Da água provém a terra”, teríamos apenas uma hipótese científica, falsa, mas

2 *Preleções sobre a História da Filosofia*. Tradução: Ernildo Stein.

3 *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, §3. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho.

difícilmente refutável. Mas ele foi além do científico. Ao expor essa representação de unidade através da hipótese da água, Tales não superou o estágio inferior das noções físicas da época, mas, no máximo, saltou por sobre ele. As parcas e desordenadas observações de natureza empírica que Tales havia feito sobre a presença e as transformações da água ou, mais exatamente, do úmido, seriam o que menos permitiria ou mesmo aconselharia tão monstruosa generalização; o que o impeliu a esta foi um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado de esforços sempre renovados para exprimi-la melhor – a proposição: “Tudo é um” (Pré-Socráticos, 1978, p. 10).

Essa Grécia da primeira filosofia, no entanto, só fez carreira histórica por conta de uma expansão colonial levada a cabo pelas mãos de um aluno do filósofo Aristóteles. O Império Alexandrino sincretizou as civilizações orientais mais antigas sob a égide do elemento grego e vem daí a ambivalência trágica que o Ocidente carrega no rastro de seu destino até hoje (exterminio e miscigenação; aculturação e assimilação cultural recíproca). O Império Romano apropriou-se dos despojos do Império Alexandrino e fruiu com pompa sua hegemonia por considerável tempo e considerável espaço, mas ruiu paulatinamente por dentro quando uma unidade mais poderosa que a da monocracia dos Césares, a saber, a do monoteísmo hebraico-cristão, triunfou sobre o panteão de um politeísmo quase infinito de tão plural.

É bem intuitivo que o ideário monoteísta favoreça regimes políticos monárquicos, ao passo que o politeísmo vá de par com certa polifonia e com certo dissenso próprios da democracia. Assim, a Antiguidade pagã greco-romana é a própria vigência da ambivalência e compreende-se que, num certo sentido, o monismo introduzido pela filosofia tenha mais a ver com o então futuro monoteísmo cristão do que com o passado da tradição homérica.

Quando lemos dois dos fragmentos de um dos mais antigos filósofos gregos, Xenófanes de Colofão, segundo os quais “um único deus, entre deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento”⁴ e “todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve”⁵ (Pré-Socráticos, 1978, p. 65), aceitamos com mais naturalidade que o cristianismo seja uma criação histórica compósita, resultante de tríplice determinação: a religião hebraica, a filosofia grega e a institucionalidade romana. A violência colonial do Ocidente tem muito a ver com o “um” da tradição que se seguiu daí.

4 Fragmento 23 da edição de Diels-Kranz (DK) in CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias*, V, 109. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado.

5 Fragmento DK 24 in SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, IX, 144.

Por outro lado, parece uma evolução civilizacional que o deus postulado não seja só o deus de um povo eleito, mas de toda humanidade. Que ele se sublime numa transcendência o mais distante possível das criaturas e das afetações viciosas das criaturas. Que o credo relativo a esse deus não rejeite a razão prosaica, mas antes veja nela uma auxiliar da verdade revelada e da fé na verdade revelada, capaz de apoiar em argumentos lógicos a força dessa verdade.

Mas um paradoxo se esconde por trás dessa aparência: a fé cheia de razões numa verdade universal do deus de toda a humanidade faz com que alguns humanos se sintam legitimados a corrigir outros humanos que não reconheçam essa universalidade. Dito sem rodeios: a aparente evolução civilizacional está mais para avanço da barbárie autolegitimada.

Um povo que se considere eleito e o único protegido pelo verdadeiro deus julga-se, em seu transe etnocêntrico, autorizado à exclusão xenófoba. Um povo que fale em nome do deus de toda a humanidade julga-se autorizado a coisa ainda pior.

Mas fica a pergunta: há algum espaço, num mundo redondo em que todos os paralelos e todos os meridianos já foram traçados e todos seus habitantes já sabem muito bem da existência uns dos outros, para algum tipo de transe etnocêntrico? Ou o caminho, em vez de ser o do retorno à justaposição de clausuras culturais que coexistam, na melhor das hipóteses, sem se exterminarem mutuamente (o que sem dúvida já é melhor do que o extermínio de umas por outras), seria o da radicalização do avanço civilizacional, em que nenhuma cultura particular possa reclamar para si a guarda da universalidade, mas a genuína universalidade prevaleça, aquela que reconhece toda cultura humana e todo indivíduo humano como digno da humanidade, isto é, como titular de vida humana digna, ainda que a própria definição (universal) de “dignidade” seja problemática?

Antes, porém, de erigir um sentido libertador para o “um” da universalidade, é preciso desconstruir o sentido opressor.

É assim que o filósofo brasileiro Muniz Sodré fala criticamente do monismo cultural do Ocidente (Sodré, 2017). E nós brasileiros temos bastante legitimidade para falar do Ocidente, já que somos ao mesmo tempo a última flor do Lácio, parida tardiamente nos estertores da marcha para Oeste da tradição greco-latina-cristã-ocidental, e os sempre fora, abaixo, à margem do centro dessa mesma tradição. Falamos neolatim por sobre o silenciamento de um primeiro genocídio por invasão, secundado pelo silenciamento de um

desterro forçado não menos genocida. Somos, por um lado, os mais ocidentais do Ocidente e, por outro lado, estamos longe de caber no leito de Procusto desse conceito.

É assim também que a filósofa feminista belga Luce Irigaray fala não menos criticamente (Irigaray, 2020, p. 6) de “uma filosofia e uma cultura monossujeitivas e monossexuadas” (além de “patriarcais” e “falocráticas”), adjetivos aos quais o trabalho de filosofia afro-brasileira de Daniel Arruda Moura acrescenta a seguinte lista, lavrada na mesma prefixação do “um”: “monogâmicos, monopolistas, monoculturalistas, monológicos e monoteístas” (Moura, 2023, p. 20).

No entanto, tanto Sodré quanto Irigaray, ao criticarem o monismo a ser superado, falam de como ele opera: ele parte de um dualismo dicotômico e então coloca um dos dois termos como dominante e o outro como dominado, sacramentando a dominação do “um” sobre *seu* outro, um outro só concebível na sua relação (desfavorável) com esse “um”.

Diz Sodré sobre o universalismo cristão, calcado na dicotomia corpo-espírito, e sobre sua violência colonial:

[...] o universalismo cristão, incrustado no universalismo da cultura, construiu-se em nome do espírito e em detrimento do corpo. A separação radical entre um e outro é um fato teológico com grandes consequências políticas ao longo da história: no domínio planetário das terras e dos povos ditos “exóticos”, as tropas dos conquistadores pilhavam ouro e corpos humanos, enquanto os evangelizadores (jesuítas, franciscanos), pilhavam almas. A violência civilizatória da apropriação material era, na verdade, precedida pela violência cultural ou simbólica – uma operação de “semicídio”, em que se extermina o sentido do Outro – da catequese monoteísta, para a qual o corpo exótico era destituído de espírito, ao modo de um receptáculo vazio que poderia ser preenchido pelas inscrições representativas do verbo cristão (Sodré, 2017, p. 118-199).

Diz Irigaray sobre o ainda limitado pensamento da alteridade no Ocidente e sobre sua violência patriarcal:

Na tradição ocidental, o outro é sempre o outro do mesmo, o outro do próprio sujeito e não um outro sujeito a ele irredutível e de dignidade equivalente. Isto significa que ainda não existiu realmente o outro para o sujeito filosófico, e mais geralmente o sujeito cultural e político, nesta tradição (Irigaray, 2002, p. 3).

Um monismo que resulta do recalçamento de um dos polos de um dualismo pressuposto é um mau monismo e faz mal também à própria radicalidade do dualismo.

É como se tomássemos a tábua dos dez pares de contrários dos Pitagóricos (Cf. Aristóteles, 1970, 986a 23-26) e retivéssemos a primeira coluna como dominante e subordinássemos a segunda coluna ao domínio da primeira:

Péras kai Ápeiron (Limite e Ilimitado)

Perittòn kai Ártion (Ímpar e Par)

Hèn kai Plêthos (Um e Múltiplo)

Dexiòn kai Aristerón (Direita e Esquerda)

Árren kai Thēly (Masculino e Feminino)

Eremoûn kai Kinoûmenon (Quieto e Em movimento)

Euthù kai Kampýlon (Reto e Curvo)

Phôs kai Skótos (Luz e Escuridão)

Agathòn kai Kakón (Bom e Mau)

Tetrágonon kai Heteromékes (Quadrado e Retangular)

E a história da filosofia ocidental parece mesmo a história da prevalência dos primeiros termos e do recalçamento dos segundos, não obstante o fato de sempre ter havido, desde o começo, filósofos de uma linhagem contra-hegemônica. Sempre houve um Górgias para cada Parmênides, um Isócrates para cada Platão, um nominalista para cada realista, um cético para cada dogmático, um hedonista para cada moralista. As modernas filosofias da alteridade e da multiplicidade também conseguem rastrear sua ascendência na Antiguidade. O Ocidente não é monolítico e não vai por si falar de “filosofia ocidental” no singular.

Aliás, não seria igual equívoco falar no singular de “filosofia oriental”, “filosofia africana”, “filosofia brasileira”? Em todas essas tradições não há nominalistas, realistas, céuticos, dogmáticos, hedonistas, moralistas, agnósticos, confessionais, materialistas, idealistas, iluministas, românticos, analíticos, existencialistas?

Aliás, não seria o monismo uma chave filosófica presente em todas as culturas e todas as épocas, tanto quanto o dualismo e o pluralismo? E o reprovável não seria usar a chave trocada quando a situação requisita o tratamento por outra chave?

Frequentemente se tenta reduzir a uma alternativa mutuamente excludente um problema que é cheio de camadas e condicionantes, e isso seria reduzir a complexidade múltipla do fenômeno a um dualismo tosco, mas também há a situação em que tentar escapar

de um “é ou não é” radical, sem minudências relativizantes, é que é tergiversação e covardia. Evasivos adoram impingir a pecha de “maniqueísmo” sobre seus adversários para ficar em cima do muro com ares de complexidade, como se a filosofia de Mani não fosse digna de respeito como qualquer outra, o que nada tem a ver com a radicalidade da *epokhé* (suspensão do juízo) dos céticos, fundada em verdadeira experiência da *isosthéneia* (equipolência).

Às vezes é hora do terceiro-excluído e da não-contradição: ou um ou outro.

Às vezes é hora do terceiro-incluído: nem um nem outro.

Às vezes é hora da contradição: e um e outro.

Às vezes a contradição é só o estágio da constatação da tese da antilogia, segundo a qual para cada coisa há dois discursos opostos um ao outro, a aguardar – quem sabe? – ulterior iluminação da polissemia na tentativa de dirimir a homonímia e restituir o efeito de univocidade: e um, num certo sentido qualificado, e outro, num outro sentido diferente.

O *kairós* é o grande critério, mas ele é precisamente o critério do não-critério, já que por definição nega a possibilidade de uma receita prévia que garanta previamente o sucesso e exatamente joga para o instante da decisão a tarefa de agarrar a oportunidade.

Não se pode medir a realidade com uma única régua e essa é a chave óbvia do pluralismo. Mas o próprio uso do plural não nos diz algo precioso sobre o “um”? Se há várias filosofias até mesmo no interior de uma única tradição, como foi dito acima, para não falar das filosofias das múltiplas tradições, por que fazemos questão de usar para todas o mesmo único termo?

Voltamos então ao momento Sócrates da história, em que o uso da mesma palavra em situações singulares distintas leva à reclamação pela definição explícita do sentido dessa palavra, sentido esse obviamente pressuposto no momento da decisão sobre quais situações particulares merecem aquela designação e quais não.

O que é a justiça? O que é a coragem? O que é a temperança? O que é a piedade? O que é a amizade? O que é o belo? Como decidir se a virtude pode ser ensinada ou não, antes de determinar o que seja virtude?

E não adianta vir com uma lista de itens particulares como substitutivo da tarefa da definição do conceito universal. A extensão de um conceito não dá sua definição. A lista

“azul, vermelho, amarelo, verde etc.” não define cor. Antes a pressuposição do que seja cor é que orienta o autor da lista a colocar nela o azul e o vermelho, e a deixar de fora o agudo, o áspero e o salgado.

Eis o sentido próprio de “universal”, do latim *universalis*, adjetivo cognato do substantivo *universus*, “em direção” (*versus*) ao um (*unus*). Supõe-se, portanto, que esse direcionamento ao “um” se dê a partir do “múltiplo”, sempre concernido nessa operação. De fato, é como Aristóteles esclarece a estrutura própria do universal (que em grego se diz *kathólou*): *hèn epì pollôn*, “um sobre muitos”. A questão é saber se esse “sobre” traz ou não consigo um sentido de dominação opressora pelo “um” que avilta e recalca os muitos, ou o sentido de uma elevação libertadora que os potencializa e sublima.

Ora, reconhecer que todos os indivíduos da experiência ordinária são sempre justos e injustos em diversas medidas, e bons e maus, e belos e feios, e em geral misturadamente os contrários (em diversas medidas), e que pretender falar da justiça, do bem e da beleza implica em tratar dessas noções enquanto tais, sem que sejam propriedades exclusivas de ninguém, é procedimento altamente libertador. Liberta das clausuras típicas do senso comum: o egocentrismo, o etnocentrismo e o antropocentrismo (“bom sou eu, bom é meu povo, boa é minha espécie; o mau é sempre o outro”). Colocar o centro na própria ideia e não nos exemplares individuais que dela participam (em diversas medidas) – e esse é o sentido da teoria das ideias de Platão – é no fundo a operação mais genuinamente filosófica, em sua oposição ao egoísmo, ao racismo e ao especismo, nos quais o senso comum tão facilmente cai.

É claro que o “sobre” do “um” relativamente aos “muitos” do universal pode significar também um outro tipo de verticalidade. No próprio termo grego *kathólou*, esse “sobre” do *epì* ganha um sentido bem claro: “de cima para baixo” (é o sentido primário de *katá*), que se junta ao “todo” de *hólon*, sem qualquer menção às partes, aos muitos, aos outros. Mas, no fundo, a ambivalência do termo latino que derivou no adjetivo da língua portuguesa “universal”, é também a ambivalência do termo grego que derivou no adjetivo “católico”.

O fato é que o um e o múltiplo se relacionam de muitas maneiras. De maneiras vigorosas e exangues, radicais e medíocres. Por exemplo: nunca houve tanto falatório no mundo e nunca o cidadão médio carregou tanta informação no computadorzinho de bolso,

apetrecho indefectível em qualquer ocasião. Mas parece que paira no ar uma unidimensionalidade tediosa sem precedentes. Mau múltiplo, mau uno. Múltiplas bolhas em paralelo, cada qual fechada na sua versão totalizante da realidade, cada qual fechada no seu pequeno um. Mau uno, mau múltiplo.

Exemplo de bom uno e bom múltiplo? Ouçamos o que os antigos⁶ diziam do termo *homónoia*, o consenso que se busca criar a partir do dissenso característico do convívio em coletividade próprio de toda *pólis*:

Mas lhe parece que o consenso é o maior bem para as cidades e que nelas, muito frequentemente, as assembleias dos anciãos e os melhores homens exortam os cidadãos a compartilhar do mesmo senso; e por toda parte na Hélade vigora uma lei que impele os cidadãos a jurar em sermão compartilhar do mesmo senso, e por toda parte <efetivamente> proferem um tal juramento; eu, porém, julgo que isso acontece não como se os cidadãos se decidissem pelos mesmos coros, nem como se louvassem as mesmas flautas, nem como se fossem tomados pelos mesmos poetas, não a fim de se comprazerem, mas a fim de serem persuadidos a obedecer às leis, pois as cidades dos cidadãos que nele perseveram tornam-se as mais fortes e as mais felizes; sem consenso, nem a cidade se *cidadaniza* bem, nem a casa se dá belamente naquilo que é próprio da casa (Antifonte, 2008, p. 82-83).

Os concidadãos podem – e é até bom que o façam – ter as posições mais diversas sobre arte, religião, cultura e filosofia, e podem conduzir suas vidas privadas como lhes aprouver, no limite da extravagância da mania idiossincrática, mas uma certa filosofia precisa ser propugnada por todos em uníssono na praça pública para que a pluralidade vigore: aquela que mantém o pacto do convívio democrático. Bom múltiplo, bom uno.

Esse trecho dos *Memoráveis* de Xenofonte citado acima costuma ser recortado e adicionado às edições das obras remanescentes do sofista Antifonte, que teria composto uma obra intitulada precisamente *Peri homonoías, Acerca do consenso*. A mesma coisa se faz com um outro trecho recortado de Jâmblico⁷, que desloca o sentido eminentemente político do termo *homónoia*, para o âmbito da alma individual, uma vez que um indivíduo também é uma multiplicidade de afetos, desejos, opiniões, propensões e aversões, os quais só se tornarão benfazejos e produtivos se harmonizados em algum nível de unidade. Diz o texto:

O consenso, como o próprio nome quer demonstrar, compreende em si convergência, comunidade e unificação do mesmo senso; a partir daí, se estende a

⁶ Cf. Xenofonte, *Memorabilia* IV 4, 16.

⁷ Estobeu, *Exhortatio philosophiam*, II 33,15.

idades, casas comuns, todos os discursos comuns, bem como as casas particulares, e perpassa todas as naturezas e consanguinidades, tanto as comuns como as particulares; e também compreende o acordo de cada um em relação a si mesmo quanto ao pensamento; pois aquele que é conduzido por um só senso e um só pensamento, compartilha do mesmo senso consigo; divergindo de si quanto ao pensamento, porém, se entrega a raciocínios desiguais e por isso cai na dissensão interna; e por um lado, aquele que persevera na mesma conformidade de parecer quanto ao transitar do senso é pleno; por outro lado, o errante, que com cambiantes raciocínios é arrastado por opinião diferente, é instável e inimigo de si mesmo (Antifonte, 2008, p. 82-85).

E não só no campo da política (como a arena efetivamente coletiva e como esse microcosmo múltiplo que é o interior dos grupos menores e até do indivíduo) a universalidade, como a justa medida do um e do múltiplo, é critério. Também no campo da ética: qual é o sentido substantivo do imperativo categórico em sua formalidade vazia, senão a universalidade? Devemos agir como imaginamos que todos deveriam agir em situações idênticas e com idênticas condicionantes. É claro que nunca as situações são idênticas, nem as condicionantes, por isso não há regra universal em sentido forte, metafísico, mas há aquela orientação geral, intuitiva e instintiva, que leva o agente moral a se perguntar pelo caráter universalizável ou não da sua ação em cada situação particular, como medida da moralidade dessa ação. Querer só para si (ou para os seus) direitos, permissões e recompensas, deixando para os outros proibições, obrigações e castigos – vale dizer: não poder universalizar suas ações – é uma flagrante imoralidade.

Além do sentido lógico, político e ético da noção de universal, é possível arguir a favor dela por um viés cosmológico (e a cosmologia é o domínio em que a física e a metafísica se encontram). A própria palavra grega *kósmos*, em latim *mundus*, cujo sentido primeiro é “ordem”, se traduz bem em português hodierno por “universo”, de preferência a “mundo”. E, por definição, só há um universo. Até mesmo para uma filosofia hiperpluralista, como a dos atomistas antigos, que preconizam uma infinidade de corpúsculos num espaço infinito, se associando e dissociando no nascimento e na morte de infinitos mundos, há um único céu em que os infinitos mundos boiam, e no caso o nome do universo é *ouranós*.

A noção de um multiverso, segundo a qual múltiplos universos coexistem paralelamente, parece simpática e favorável a uma filosofia que valorize a multiplicidade, a alteridade e a diferença. Mas a verdade é que a mente que teve essa noção já se colocou numa meta-instância em que os múltiplos universos se perfilam em paralelo, subsumindo assim essa pletora numa meta-unidade.

Ademais – é a maior parte dos modelos das diversas ciências da natureza em voga que o diz – todos os espécimes de uma espécie de ser vivo provieram de um ancestral comum; todas as espécies provieram de um primeiro ser vivo; o ente biológico se desentranhou do ente geológico numa continuidade físico-química; o planeta Terra é só um grão de matéria cuspidos nos torvelinhos do movimento astronômico, segundo as leis da Física que são as mesmas em todo o universo.

É o *homôu pánta* de Anaxágoras (Diels-Kranz, 2004, 59 B1), e seu *memíkhtai pân en pantí* (Cf. Aristóteles, 1970, 1009 a 27): no princípio todas as coisas estavam reunidas, numa mistura em sentido forte, de fusão ontológica de toda identidade e toda alteridade. E, de um modo geral, a *arkhé* de cada filósofo pré-socrático já apontava para direção em que vai a cosmologia contemporânea. A poeira estelar de Carl Sagan é a versão atualizada da água de Tales. E, se todas as coisas do universo vieram umas das outras desde a mesma origem comum, todas são parentes umas das outras, conforme a disposição da diacronia, o que leva, numa visada sincrônica desse processo, à ideia de uma grande fraternidade universal.

Não apenas todos os indivíduos humanos irmanam-se na unidade da espécie, mas todos os seres vivos irmanam-se na unidade da proveniência comum da vida, a qual, segundo essa mesma concepção, não deve faltar em nenhum ente geológico e astronômico, também irmãos, num monismo vitalista radical.

É verdade que cada espécie de coisa (*eîdos*, *idéa*), bem como cada indivíduo de cada espécie (*idiôtes*) precisa disputar com as/os demais a matéria comum, na tentativa de suprimir-lhe o *péras* do outro, o limite do contorno que distingue cada coisa, e imprimir nela o seu *péras*. Mas isso só acrescenta mais um traço à ontologia do uno, um traço dual e plural, feito a guerra de Heráclito, a luta dos contrários, totalmente coerente com a sua homologia do “tudo é um”. O conceito heraclitiano de harmonia faz essa síntese: unidade na multiplicidade. Que os entes (*ónta*) tenham também que, em alguma *medida*, se devorar uns aos outros para afirmar seus *pérata* – feito a guerra pelas batatas do Machado em *Quincas Borba* – num revezamento perpétuo de nascimentos e mortes, segundo a ordem do tempo, não abole o fato de eles se irmanem, em alguma *medida*, na paz panteística do *ápeiron* de onde todos provêm e para onde todos retornam, já o dizia a Sentença de Anaximandro⁸ (Pré-Socráticos, 1978, p.

⁸ DK 12 B1, na tradução de José Cavalcante de Souza: “Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo”.

65), o enunciado remanescente mais antigo da filosofia grega, logo europeia, logo ocidental. O ponto da questão é a medida.

Em nome da justa medida, é muito justo que se invista com violência contra a pretensão de universalidade da filosofia colonialista greco-latina-europeia-ocidental, conforme uma noção imagética de justiça como uma balança de dois pratos em equilíbrio: se a história pregressa forçou a mão em um dos pratos, a tarefa do presente é forçar o outro, visando ao recobro do equilíbrio no futuro.

Há como escapar da imagem da filosofia como uma grande assembléia ecumênica, em que os participantes, sentados em círculo em recíproca equidistância, revezam-se no púlpito central e, pelo exercício do logos, expõem seus pareceres sobre o que é caso e acolhem os pareceres dos demais, e assim convencem e são convencidos sobre a representação, sempre problemática e provisória, da realidade comum, da vida compartilhada?

E o exercício do logos não é algo comum a todos os povos e indivíduos de todas as épocas e que tem um sentido muito mais amplo do que seria uma razão ou racionalidade em sentido estrito, capaz inclusive de arguir, argumentar, justificar, discursar dialogicamente em prol de teses irracionalistas, místicas, críticas às pretensões da razão, defensoras da superioridade do mito, da arte, da religião, do delírio, da inspiração, do corpo ou do que quer que seja que aponte para o próprio limite de exercício do logos, de todo modo, arguir, argumentar, justificar e discursar dialogicamente, num diálogo que seja mais do que barganha entre os interesses específicos de cada parte?

Nessa universalidade alargada, pelo alargamento dos “muitos” sobre os quais o velho “um” se coloca, a vez de ocupar o púlpito no centro do círculo parece ser daqueles que têm algo a ensinar a todos sobre como lidar com as encrências em que a filosofia colonial europeia colocou o planeta todo, parece ser daquelas filosofias que “permaneceram fiéis à terra e não acreditaram em promessas extraterrestres” (cf. Nietzsche, 1987, p. 30), como a dos povos que habitavam o território do Brasil antes da chegada dos portugueses.

A crítica que legitimamente se faz ao universalismo, no fundo, não é ao seu conceito propriamente, mas ao fato de ele ter se manifestado historicamente como parcial, ou seja, por, no fundo, não ser ele universal, do mesmo modo que criticamos a democracia por ela ser “burguesa”, “formal”, “limitada”, “excludente”, ou seja, por não ser genuíno *krátos* do

dêmos. O que criticamos na democracia é o não-democrático dela, não ela mesma. O conceito como tal permanece salvaguardado no horizonte utópico.

No horizonte utópico da civilização brasileira não está o fortalecimento da universidade pública, que continua se chamando “universidade”, e o franqueamento dos seus muros aos “muitos”, historicamente excluídos? E a entrada dos muitos na universidade não significa real ampliação, e não mera substituição? Não queremos estudar Krenac, sem deixar de estudar Platão? Não queremos que as crianças estudem, na escola republicana, gramática, geometria, genética, a teoria darwiniana da seleção das espécies, o modelo atômico de Rutherford, as leis de Newton e muitos outros tópicos preciosos que a humanidade coligiu ao longo do tempo e que a rigor pertencem a todos os humanos? Dentre esses tópicos certamente está uma História do Brasil que não comece apenas em 1500. E a laicidade dessa escola há de estar certamente aberta ao estudo das diversas religiões, de seus textos e tradições orais, como história e como literatura, como criação humana de valores, e a filosofia, em suas múltiplas formas de manifestação, há de ser disciplina essencial.

Sabemos das limitações históricas que subjazem a palavras bonitas como “filosofia”, “democracia” e “universalidade”, mas parece não ser o caso de renunciar a elas, e sim de ressignificá-las, ao menos por ora. Não haveria problema em renunciar a elas, se esse fosse o caso, mas não parece ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTIFONTE. *Testemunhos/ Fragmentos/ Discursos*. Tradução: Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2008.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed, Trilíngue por V.G. Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

DIELS-KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, 2004. 3 v.

IRIGARAY, Luce. A questão do outro. Tradução: Tania Navarro Swain. Em: *Labrys, Estudos feministas*, n° 1-2, 2002, p. 2-12.

MACHADO DE ASSIS. *Quincas Borba*. Editora de B.L. Garnier, 1891.

MOURA, Daniel Arruda. *Filosofias incorporadas: encantamentos e saberes contracoloniais*. Monografia, UFF, 2023.

NIETZSCHE, F.W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SAGAN, Carl. *Cosmos*. Tradução: Angela do Nascimento Machado. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

ENSAIO SOBRE AS NARRATIVAS DA IDENTIDADE NACIONAL

ESSAY ON THE NARRATIVES OF NATIONAL IDENTITY

Peter Franco¹

a política é estética na medida em que é um modo de determinação do sensível, uma divisão dos espaços – reais e simbólicos – destinados a essa ou àquela ocupação, uma forma de visibilidade e de dizibilidade do que é próprio e do que é comum. (Rancière, 1995, p. 8)

RESUMO

Neste texto, analiso em três momentos da história recente do Brasil como a ideia de identidade nacional assume nova identidade, por assim dizer, a cada nova época. Identidade essa que não se fixa, mas se altera de acordo com interesses políticos e jogos simbólicos de representação de uma certa brasilidade. Analiso momentos da cultura nacional com foco em algumas canções de grande expressão popular e na sua produção do sentido de ser brasileiro.

Palavras-chave: Identidade nacional; Identidade; Narrativa; Brasilidade.

ABSTRACT

In this text I analyze three moments in Brazil's recent history how the idea of national identity takes on a new identity, so to speak, with each new era. This identity is not fixed, but changes according to political interests and symbolic games of representation of a certain brazilianess. I analyze moments of national culture with a focus on some songs of great popular expression and their production of the meaning of being Brazilian.

Keywords: National identity; Identity; Narrative; Brasility.

INTRODUÇÃO

A cada novo ciclo na história do país-Brasil algumas características chamadas “nacionais” ganham mais evidência que outras, seja por algum acontecimento político, interesses financeiros, grandes figuras populares ou adventos midiáticos, propulsionados pelo mercado e reforçado pelo universo propagandístico. O que se denomina agora como o país Brasil foi antes outros nomes e de forma nenhuma uma unidade, e sim uma multiplicidade que o espírito colonizador quis unificar sob o jugo de um único e mesmo nome. Este nome que define, delimita, subjuga e marca uma certa identidade não é fruto de uma naturalidade das pessoas deste país, pois este país não existe como um substrato *natural da natureza*, mas

¹ Doutorando PPGFIL-UERJ. “O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”.

como peça de uma engrenagem política e fruto, sim, de múltiplos interesses diferentes. Mas em que medida e por que o conceito de uma *identidade nacional* interessa? A quem serve essa concepção? E de onde ela parte?

Uma identidade marca uma personalidade, traça um esboço e delimita certa forma de ser. Essa identidade pode servir a interesses de alguns (o estado, a religião, as instituições), como pode se tornar aspecto importante na reivindicação de direitos (das mulheres, de pessoas lgbtqi+, por ex.). Mas há um tipo de identidade, que me interessa aqui, que se chama *nacional*. Não se trata tanto de saber se há ou não uma identidade nacional e, sim, saber para que serve o uso desse dispositivo chamado identidade. O que uma identidade desperta? Do que ela é capaz? Se dissermos que não há, ainda assim lidamos com algo essencializador: há uma identidade ou não há. Mas não é preciso sempre escolher pelo totalizante sim e não. Posso optar por ambos como pontos de tensão, que oscilam entre sim e não, (des)equilibrando-se.

Aquilo que se denominou identidade nacional oscila nos seus sentidos-significados e a cada novo interesse assume, por assim dizer, nova identidade. Uma situação de evidente interesse na ideia de uma *identidade nacional* aconteceu a menos de um século, no Estado Novo de Vargas. Vamos analisar como neste caso já se estabelece uma estreita relação entre propaganda e política.

A QUEM INTERESSA BONS VIZINHOS? OU O BOM PAPAGAIO

No curta de 1942 de Walt Disney, intitulado *Aquarela do Brasil*², sob o Estado Novo de Vargas, *Pato Donald* e *Carmem Miranda* dançam com o recém-nascido Zé Carioca num prédio da Urca com o Pão de Açúcar de *background*. Pato Donald é a ave mais velha, Carmem Miranda é a imagem mais vendida sobre o estereótipo do país, mesmo sem ser brasileira. A esses dois personagens já conhecidos une-se o papagaio: sambista e cachaceiro, hospitaleiro, cordial e divertido que apresenta as maravilhas deste paraíso – perdido – aos amigos³ estrangeiros, não por acaso o curta integra o filme *Alô, Amigos* produção Disney direcionada à América do Sul.

2 Curta que faz parte do filme “Alô, Amigos”, 1942.

3 Essa ideia de amizade entre países é transmitida pelos curtas que compõem o filme. Mas é importante questionar quais os interesses subjacentes a ideia de amizade proposta pela política da Boa Vizinhança.

O filme faz parte do movimento dos Estados Unidos em direção ao Sul Global, atacando com propaganda e ideologias ao invés de armas, mas também junto a elas.

Assim, a primeira obra deste período obscuro da história da Disney é *Alô, Amigos*, que respira a *Política da Boa Vizinhança*. A “história” de *Alô, Amigos*, [...], segue Disney e seus animadores, em filmagens em live-action, em uma viagem que fizeram em 1941 para a América-Latina, e vemos eles explorando as culturas de diferentes nações; Peru, Chile, Argentina e Brasil, e depois são mostrados quatro diferentes segmentos animados, um para cada país, que, segundo o filme, foram inspirados pelas culturas e paisagens dessas nações. A viagem que Disney e uma equipe de vinte artistas fizeram para a América abaixo deles foi paga pelo governo americano, mais especificamente pelo Departamento de Estado dos Estados Unidos, que viu a popularidade que os personagens da Disney, como Mickey e Donald, desfrutavam por aqui como uma excelente oportunidade para exercer a Política da Boa Vizinhança, e de estreitar seus laços com os latino-americanos e os afastar dos interesses do Eixo, que crescia influente na América-Latina neste período (Serpa, 1942).

A imagem do papagaio já pairava sobre o imaginário estrangeiro em relação ao Brasil, no texto de Roberto Pompeu de Toledo, *Papagaio* (Toledo, 2006), há a discussão sobre como a imagem da ave foi sendo associada e consequentemente correspondendo a identidade nacional durante longo período histórico, determinando assim certo tipo de características e expectando certo tipo de *brasilidade*. O papagaio já havia ganhado notoriedade desde a carta de Pero Vaz Caminha, o primeiro estrangeiro que prestou atenção nessa papagaiada e a associou ao Brasil; nessa relação com a identidade brasileira, ou “naturalmente” brasileira, juntamente com a entrada da ave em territórios estrangeiros/europeus fez o Brasil ter como uma de suas primeiras identidades o nome *Terra Papagalli*⁴, identidade de acordo com uma visão estrangeira, é preciso ressaltar.

Porém a ave ganha novas cores, por assim dizer, no início do séc. XX, sendo associada à política parlamentar e tendo suas características relacionadas a ela: a de serem potenciais exploradores de produções alheias, como invasores; por falarem coisas sem pensar, vazias, sem real sentido e por possuírem comportamentos repetitivos (Carvalho, 2002, p. 179):

4 “‘Terra Papagalli’ foi um nome que concorreu com o de ‘Brasil’, e até com certa vantagem, nos anos que se seguiram à Descoberta.” (Carvalho, 2002, p.179). Em duas outras menções da carta de Caminha papagaios são arrematados por membros da comitiva em troca de artigos oferecidos aos índios. Os portugueses não poderiam deixar de incluir na bagagem amostras dessas aves. A primeira nave de Cabral a chegar de volta a Portugal, a *Anunciada*, que aportou em Lisboa em junho de 1501, trazia a bordo nossos psitacídeos. Não há dúvida de que causaram forte impressão. Tanto assim que desde logo serviram de apelido às novas terras, como comprova a carta que o italiano Matteo Cretico, secretário do embaixador de Veneza em Lisboa, enviou ao dode. Nela, ele dá conta da descoberta, ‘acima do Cabo da Boa Esperança’, de uma certa ‘terra delli papagá’. No famoso mapa-múndi de Alberto Cantino, de 1502, o primeiro em que aparece o Brasil, um trio de coloridos psitacídeos decora nosso território. Em mapas imediatamente posteriores, a nova descoberta portuguesa será identificada como Terra Papagalli”. (Toledo, 2006).

Apesar de terem significado negativo quando apareciam nas charges, na mesma época um papagaio é escolhido por Walt Disney para representar os brasileiros. [...] Portanto, o papagaio alimentou uma visão estereotipada do outro sobre o Brasil. Ele foi escolhido para recepcionar e acompanhar o Pato Donald em sua viagem a este país, sambar, tomar cachaça e falar inglês (p. 179).

A investida propagandística, imagética, estética, cultural fazia parte da política da *Boa Vizinhança*, assim “o filme representa muito mais que a amizade entre duas aves (o pato e o papagaio) e torna-se metonímia da união entre Brasil e Estados Unidos, da Política da Boa Vizinhança” (Carvalho, 2002, p. 181). É também o primeiro filme a promover a interação de pessoas reais com animações, seria de alguma forma uma sugestão de aproximação entre o real e o irreal?

Se o papagaio lembrava o Brasil, na mente dos estrangeiros, e se é um animal identificado com um comportamento folgazão, ou malandro, podendo chegar ao obsceno, pode-se daí concluir que o Brasil era identificado com essas características de folgazão e malandro, talvez obsceno? A resposta inescapável é *sim* (Toledo, 2006).

Para além de tudo o filme serviu como forma de alimentar o imaginário estrangeiro com outras imagens da América do Sul de uma vida mais urbanizada.⁵ Por meio do papagaio descobriu-se que os sul-americanos não eram assim tão selvagens quanto se pensava ou pelo menos deu-nos ares de civilização (colonizada).

AQUARELISMO

O Estado Novo de Vargas e suas medidas ditatoriais, aliadas a uma boa propaganda, com a criação em 1939 do DIP, Departamento de Imprensa e Propaganda, tendo como um dos seus pilares, por exemplo, a transmissão obrigatória da Voz do Brasil⁶, mostram o

5 “Além de ser responsável por cimentar na sociedade americana uma outra noção da América do Sul, tendo saído do espectro das florestas e da natureza, e mostrado, também, o outro lado da moeda, com as cidades grandes com prédios e uma arquitetura rebuscada de Buenos Aires e do Rio de Janeiro e seus habitantes, todos vestidos de maneira luxuosa e elegantes, saindo do campo do exotismo e do selvagem que era a ideia que se tinha da América Latina até então” (Serpa, 1942).

6 “A preocupação de Vargas com a divulgação da imagem do seu governo, utilizando-se de mecanismos de propaganda e de controle da opinião pública, pode ser notada desde 1930, quando chegou ao poder. Houve a criação, em julho de 1931, do Departamento Oficial de Publicidade (DOP) que, entre suas ações, consistia em controlar a atuação das emissoras de rádio de todo o Brasil e difundir, por meio de suas programações, os informes oficiais do governo. Mais adiante, em 1934, o recém criado Departamento Nacional de Propaganda e Difusão Cultural instituiu o programa oficial A Hora do Brasil. Nesse período, um rígido controle foi exercido sobre órgãos de imprensa, resultando na inclusão, aos quadros do DIP, dos jornais A Manhã e A Noite. Em relação à imprensa, aproximadamente, 60% das matérias jornalísticas eram fornecidas pelo Departamento. Além da atuação nos meios de comunicação, também havia o lançamento de livros e cartilhas escolares com o propósito de exaltar as ações do governo Vargas” (Santos, 2006).

interesse em formatar e criar uma nova identidade brasileira⁷. O que se deu especificamente no primeiro Governo Vargas, no qual havia não apenas o controle e censura das mídias, dos espaços e das instituições, mas além disso uma produção incessante do que deveria ser a partir dali uma expressão de brasilidade.

O DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda) era justamente o órgão responsável por fomentar todo tipo de produção midiática que propusesse recontar a história da nação, que reafirmasse uma reverência à figura dos chefes, que falasse sobre um retorno aos valores ditos nacionais, que reafirmasse datas importantes para a nação, que publicasse vasta bibliografia sobre ideias nacionais, e o próprio Vargas como escritor e propagador de ideias⁸. Por meio de publicações e programas de rádio uma certa história do Brasil foi se tornando oficial, imperativa, unilateral.

No texto de Tania Regina de Luca, *A produção do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) em acervos norte-americanos: estudo de caso*⁹, a autora apresenta o DIP não apenas como censurador, mas como órgão que muito trabalhou nas mídias do seu tempo para difundir ao povo ideias de como ser brasileiro. Em relação a uma publicação dessa época e pró-governo chamada *Dos Jornais* a autora conta:

Tratava-se, ainda uma vez, de exaltar os feitos do regime, os avanços econômicos, as conquistas sociais e as transformações políticas alardeadas pela imprensa de norte a sul do país. Não se pode perder de vista, porém, que grande parte do que saía das rotativas era fornecido pelo próprio DIP, que não mediu esforços para controlar os meios de comunicação de massa, seja pela força, mediante censura, ou pelo caminho da cooptação, com favores e benesses para aqueles que se dobravam às demandas do poder. Destaque-se que o grande tema do número inaugural, que ocupou mais da metade das páginas, foi a comemoração e as homenagens prestadas a Vargas na data do seu aniversário. Nenhum espaço era desperdiçado: enquanto a quarta capa sempre trazia trecho de um discurso do presidente, a contracapa e a terceira capas eram ocupadas, no decorrer de 1941, pela lista das conferências patrocinadas pelo DIP (p. 272).

De Luca denomina o DIP como “polo ativo de elaboração e difusão do discurso oficial” (p. 272). Há aqui então, nesse momento da nossa história, uma produção da naturalidade e da identidade brasileiras.

Junto a tudo isso, a composição *Aquarela do Brasil*, de Ary Barroso, também de 1939, traduz aquilo que desde então pôde ser e é visto como naturalmente brasileiro, a pintura musical que se desenha em plena Era Vargas, em plena Segunda Guerra, nos oferece a

7 Sobre isso ver De Luca (2011).

8 Sobre a relação de Vargas e a intelectualidade ver Veloso (1997).

9 O texto é profundamente rico em detalhes e exemplos de como agia a imprensa censurando por um lado e produzindo conteúdo por outro (De Lucca, 2011).

coroação cultural-musical das ideias já implementadas pelo governo. Apesar de a música não ser uma demanda direta do governo, ela é de algum modo a figuração do espírito de seu tempo¹⁰. E mais do que retratar, busca formar e dar os contornos dessa nova identidade, não apenas ser um relato do que é, mas de como deve ser a partir de agora.

O samba, a ginga, o amor, como as premissas da pátria. O mulato, a morena, a mãe preta, o rei congo, a dona são alguns dos personagens retratados desta pátria. A terra de Nosso Senhor, o espaço geográfico no qual se desenrola essa novela, novela-Brasil. Ao enunciar terra de Nosso Senhor, reforça essa ideia mística sobre o povo brasileiro de que *Deus que é brasileiro*.

Essa pintura-musical aquarelista é importante de ser analisada e revista, pois ela que dá nome ao curta-metragem que representa o Brasil no filme *Hello Friends* (Alô, Amigos), 1942. De alguma forma a canção pretende retratar-conduzir a um tipo de *sentimento nacional* que o curta da Disney também procura transparecer: a identificação com alguns elementos entendidos como *naturalmente* brasileiros.

Que Deus possa ser brasileiro, para isso não há impedimento, mas o que isso quer dizer no contexto em que foi amplamente usado? Mas qual é esse Deus e qual a sua face? E qual a face desse povo que é o seu?

OBSERVANDO TRANSIÇÕES

Na transição dos anos 60 para o 70 é possível observar algumas importantes mudanças na visão da cultura popular sobre o que é ser brasileiro e sobre quem é esse Deus. Trago aqui dois exemplos breves para ilustrar:

Na música Partido Alto, de Chico, Deus é um cara gozador/ Adora brincadeira/ Pois pra me jogar no mundo / Tinha o mundo inteiro / Mas achou muito engraçado / Me botar cabreiro / Na barriga da miséria / Nasci brasileiro /Eu sou do Rio de Janeiro (1972). Gozador, brincalhão e sádico. Seria esse então o deus legitimamente brasileiro? Seria isso uma sugestão do que se acredita ser sinal incontornável de brasilidade? O caráter malandresco

10 “Associada ao ‘samba positivo’, outra proposta musical incentivada pelo DIP desenvolveu-se por meio da tendência denominada “samba exaltação”. Essa proposta caracterizava-se pela apresentação do Brasil como um país revestido de beleza e de brilhantismo – um verdadeiro paraíso terrestre. A principal referência musical do “samba exaltação”, considerada o marco dessa tendência, ocorreu em 1939, com a música Aquarela do Brasil, de autoria do radialista e compositor Ari Barroso, que alcançou uma enorme repercussão nacional, sendo, posteriormente, reconhecida como uma das músicas brasileiras de maior prestígio internacional” (Santos, 2006, p. 95).

como uma conduta, um *ethos*. *Ethos* divino, porém *ethos divino-brasileiro*. Um Deus que dá e depois não dá. Indeciso, incerto.

Jorge Ben em *País Tropical* (1969), retrata um país abençoado por Deus e bonito por natureza, o carnaval de fevereiro, o gosto pela música (“eu tenho um fusca e um violão”), a presença da *nega* chamada Tereza (*nega* aliás clamada no refrão de *Partido Alto*). Retrata também a sua felicidade em ser brasileiro, já que possui todas as características de um. E, além de tudo, há um elemento aqui na canção de Ben Jor, que há também na canção de Chico e que não existia ainda na Aquarela de Ary: o futebol.

Em uma aparece simplesmente como “sou flamengo”, no outro aparece “Deus me deu perna comprida e muita malícia/ Pra correr atrás de bola e fugir da polícia”. Os pés que jogam são os mesmos que fogem. Aqui tanto a face divina quanto a face popular brasileira passam por alterações, mudanças significativas nos campos social e político que reconstroem estas identidades. Criador e criatura alteram suas personas nos brasis que mudam. Mas se as identidades individuais são alteradas de acordo com os acontecimentos políticos do país, haveria então uma essência no *jeito de ser* brasileiro?

A MÁSCARA E A CARA

Analiso agora outro importante momento político do país, no qual é possível perceber uma nova concepção identitária, a que se deu nos anos 1980, especificamente em 1988.

A cultura já não se encontra sob a tutela do estado, mas pode contrapor-se a ele, e mais, pode projetar sua voz levantando novas questões e influenciando a subjetividade estética do seu povo, que é despertado por ideias que podem interferir politicamente na vida da população. A arte não se submete, como na Era Vargas, mas agora propõe nova interpretação dos acontecimentos sócio-políticos do país.

Há nesta ocasião uma canção que se tornou emblemática quando se tenta compreender a face do Brasil, ou a face que ele assume a cada novo momento. Cazuza, uma figura icônica de sua geração conclama “Brasil, mostra tua cara!”. Aqui caem as máscaras e o cantor se torna porta-voz de uma nação, que apesar de o chamar “ladrão, bicha, maconheiro”, traz à tona os problemas que a nova nação terá que enfrentar tanto política quanto artisticamente. Não apenas essa canção, mas o álbum *Ideologia* de 1988, que contém a música, é testemunha dessas mudanças políticas e desse reclame popular para que “o país” – essa entidade abstrata, porém material – mostre sua verdadeira face, sua cara escancarada.

Cazuza apresenta em seu repertório frases como “Eu vi a cara da morte e ela estava viva, viva” (*Boas novas*), antes mesmo de saber que terá uma doença fatal, como poeta-profeta que se constitui. E também “o pensamento é a guerra a guerra civil do ser” (*Guerra Civil*), fazendo referência a acontecimentos políticos para falar sobre conflitos pessoais.

Em outra canção retrata a vida da população no transporte público em contraste direto à sua posição privilegiada: “São sete horas da manhã/ Vejo Cristo da janela/ O sol já apagou sua luz/ E o povo lá embaixo espera/ Nas filas dos pontos de ônibus” (*Um trem para as estrelas*); e em *Blues da piedade*: “Vamos pedir piedade/ Senhor, piedade/ Pra essa gente careta e covarde”, como um ataque àquilo que atrasava o país com ideias e preconceitos fundamentalistas. E termina o álbum agradecendo: “Obrigado, por ter se mandado/ Ter me acordado pra realidade” (*Obrigado [por ter se mandado]*), o que parece ser um mero agradecimento a um amor malsucedido pode ser na verdade a constatação de uma situação sócio-política que finalmente abre os olhos de uma pessoa. O álbum como um todo discute importantes questões sociais e políticas importantes para a época.

A música *Brasil*, que faz parte do álbum e que entra para a abertura da Novela Vale Tudo, 1988, mas na voz de Gal Costa, traça junto a teledramaturgia uma trama nacional na qual diversos caracteres *naturalmente* brasileiros são expostos e acompanhados a cada capítulo pelo seu grande público: a luta pela sobrevivência, a guerra dos valores morais, questões sobre o que faz de alguém honesto e de que forma isso tem sentido dentro do contexto de um país com tantas brechas corruptas. O acompanhamento diário dessas vidas tão brasileiras por meio do instrumento tv é capaz de inscrever certa conexão e empatia com essas personagens. A música *naturalmente* brasileira aliada a personagens também *naturalmente* brasileiros são capazes de formar a identidade de um país?

A tv se dedica a apresentar/representar essa personagem-Brasil (essa obra em progresso) unindo a cultura e o processo político de redemocratização, já que a nova Constituição conta agora com grande apelo à participação popular. A novela discutia justamente as condutas éticas que guiavam as personagens, de um lado os honestos demais, de outro os desonestos demais, e no meio algumas personagens que oscilavam, entre esses, p. exemplo Maria de Fátima, personagem de Glória Pires, que oscilava entre a honestidade e a desonestidade. Maria de Fátima não tinha escrúpulos, era amoral e só sonhava com riquezas, e se possível ir para fora do Brasil. Seria essa uma face do Brasil? A telenovela age como retrato e também como proposta.

Ali havia a apresentação de tipos – considerados – tipicamente brasileiros: ricos esnobes e indiferentes, a rica alcoólica e ajudante dos pobres, os pobres porém felizes, os pobres porém tristes, os honestos que sofrem demais por serem honestos, os desonestos que usufruem temporariamente do luxo, o herói nacional – na personagem de Antônio Fagundes e a heroína nacional na personagem de Regina Duarte, uma figura que atravessou gerações nas telenovelas – como a eterna Helena.

Assim essa relação do público com uma novela que traduz a *alma brasileira* faz com que este público se enxergue ali, representando assim parte importante do processo formativo pedagógico de expressão pop/ popular. A novela reafirma alguns estereótipos, enquanto cria novos. A audiência assiste mesmo não concordando com tudo. Mas debate sobre o que é ou o que caracteriza o que é ser brasileiro, ou qual o tipo de conduta que estes costumam ter e propõe como poderia ser. A música, as personas, os textos, as condutas, toda essa festa político-estética ou estético-política são importantes peças deste quebra-cabeça que há muito se pretende formar: *a identidade nacional*.

Junto a uma nova concepção de democracia forma-se uma estética do ver, do dizer, do sentir e de ser, tudo isso aliado a uma ideia de naturalidade, a um tipo de música, a um estilo novelesco de viver, tudo isso é a produção do sentido de ser brasileiro. Produção de uma brasilidade capturada, embalada, vendida, mas também criadora, inventiva e propositiva de novos sentidos e modos de ser *naturalmente* brasileiros.

Esses interesses múltiplos, opostos e complementares, que tensionam seus estados positivo e negativo, são que propõem o que a cada novo momento deve ser considerado como identidade nacional: narrativas em um campo de disputa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARVALHO, M. H. M. Três papagaios e o Brasil na Segunda Guerra Mundial: disputas representacionais e o cotidiano de guerra. *Revista Maracanan*, (30), 175–202, 2022.

CORRÊA, Mariana Resende. Literatura Brasileira: a crítica e a construção da identidade nacional. *Mafuá*, n. 11, 2009.

DE LUCA, Tania Regina. A produção do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) em acervos norte-americanos: estudo de caso. *Revista Brasileira de História*, Volume: 31, Número: 61, Publicado: 2011, pp.271-296

GOMES, Roberto. *Crítica da Razão Tupiniquim*. São Paulo: FTD, 1994.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Comunicação & Cultura*, n. 1, 2006, pp. 21-35

LADEIRA, Francisco Fernandes. O Brasil de Ary Barroso e de Cazuza. In: *A Terra é Redonda*, 24, Maio, 2023. Acessível por: <https://aterraeredonda.com.br/o-brasil-de-ary-barroso-e-de-cazuza/> Acessado em 16.08.2024

ORTIZ, Renato. Fortuna Crítica: Ciclo Renato Ortiz - 2. Identidade, nação e cultura. YouTube, 22 de Abril, 2021. Acessível por: <https://www.youtube.com/watch?v=kPlqL7vU7Us>. Acessado em 16.08.2024

TOLEDO, Roberto Pompeu de. Papagaio! A tradução ornitológica da nacionalidade. *Revista Piauí*, Edição 1, Outubro 2006.

SANTOS, J. F. dos. O Estado brasileiro e a interferência na criação musical: a atuação do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP). *Cenários da Comunicação*, São Paulo, v. 5, p. 85-98, 2006.

SERPA, Miguel. Alô, Amigos. Medium, 1942.

<https://medium.com/@migdomserpa/al%C3%B4-amigos-1942-19ca9fd95298> Acessado em 16.08.2024

VALIM, Alexandre Busko. Imagens vigiadas: uma história social do cinema no alvorecer da Guerra Fria, 1945-1954. Tese. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2006.

VALIM, Alexandre Busko. Cinema, política e propaganda nas relações entre Brasil e Estados Unidos durante a II Guerra Mundial. *Anais do XXIX Simpósio Nacional de História*. Brasília - DF – Brasil, 2017.

VALIM, Alexandre Busko. Cinema, propaganda e integração hemisférica: os filmes do Office of Interamerican Affairs. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, Julho, 2011.

VELLOSO, M. P. Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 9, 1997.

RANCIÈRE, J. *Políticas da Escrita*. Trad: Raquel Ramallete. Rio de Janeiro, Editora 34, 1995.

O CORPO E O AFETO AINDA SÃO HETEROSSEXUAIS?

THE BODY AND THE AFFECTION ARE THEY STILL HETEROSSEXUAL?

Richard Roseno Pires¹

RESUMO

Este estudo em *rastros* trata-se das minhas afetações pelos caminhos de pesquisa os quais percorri durante o mestrado, e que se desfazem em *desconstrução* pelos espaços múltiplos de pesquisa-afeto desta universidade. Com este artigo, pretendo sugerir a produção da heterodivisão corporal e da monocultura dos afetos como *produto e efeito* de investimento das redes de saber-poder coloniais, isto é, em performance contínua. Diante desta impossibilidade do corpo e da afetação serem algo em si mesmos, sugiro que através de rituais cotidianos que performam uma *natureza pura* em oposição aos desvios e anomalias, pretende-se assegurar a falsa ideia de *natureza* sexual e *natureza* afetiva, onde a contraposição dualista entre *natureza* e cultura serviu, e serve, à invasão colonial e à colonização como um investimento político público. A tecnologia da diferenciação sexual como um investimento incitado-produzido, serve tanto para naturalizar seu sistema de dominação e suas técnicas quanto para tornar desejável seus processos de violência. Para este percurso desnaturalizante, conto com as contra-espitemologias *queer* de Judith Butler e Paul Preciado, apostando na análise da diferenciação sexual como um projeto heterocolonial, desembocando na rasura de contrato com o corpo heterodivido. Diante da coerência interna que o sistema sexo-gênero deseja, caminharemos, em uma última parte, com o pensamento de Geni Núñez acerca da monocultura dos afetos atrelada à colonização, como ao desejo por uma unidade governável em detrimento da multiplicidade afetiva. No estudo de ambas estas pessoas autoras, a heterossexualidade é sugerida como um sistema compulsório e colonial que precisa ser desnaturalizado e esmiuçado. Assim, recorro a pergunta título deste estudo: os usos políticos da categoria natureza castram o múltiplo? O corpo e o afeto ainda são heterossexuais?

Palavras-chave: Colonização; Sexo e colonização; Estudos descoloniais.

ABSTRACT

This study traces the paths of my affective experiences during my master's research journey, which unravel through the multiple research-affect spaces of this university. With this article, I aim to suggest that the production of bodily heterodivision and the monoculture of affections are products and effects of the investment of colonial knowledge-power networks, that is, in continuous performance. Faced with the impossibility of the body and affection being something in themselves, I suggest that through daily rituals that perform a pure nature in opposition to deviations and anomalies, the false idea of sexual nature and affective nature is meant to be secured, where the dualistic contrast between nature and culture has served, and still serves, colonial invasion and colonization as a public political investment. The technology of sexual differentiation, as an incited-produced investment, serves both to naturalize its system of domination and its techniques, as well as to make its processes of

¹ Licenciado, mestre e doutorando em filosofia Ética-política-PPGFIL-UERJ e graduando em pedagogia UERJ-FFP. E-mail:richardsrosenos@gmail.com

violence desirable. For this denaturalizing journey, I draw on the queer counter-epistemologies of Judith Butler and Paul Preciado, focusing on the analysis of sexual differentiation as a heterocolonial project, culminating in the erasure of the contract with the heterodivided body. In the face of the internal coherence that the sex-gender system desires, we will explore, in a final part, Geni Núñez thoughts on the monoculture of affections tied to colonization, as well as the desire for a governable unity at the expense of affective multiplicity. In the study of both these authors, heterosexuality is suggested as a compulsory and colonial system that needs to be denaturalized and dissected. Thus, I return to the title question of this study: do the political uses of the category of nature castrate the multiple? Is the body and affection still heterosexual?

Keywords: Colonization; Sex and colonization; Decolonial studies.

A HETEROSSEXUALIDADE COMO CONDIÇÃO AO HUMANO – UMA INTRODUÇÃO PROSTÉTICA

A marca do gênero parece “qualificar” os corpos como corpos humanos; o bebê se humaniza no momento em que a pergunta é “menino ou menina?” é respondida. (Butler, 2023, p.193)

Na essência do que é lido como humano, a verdade do sexo opera como uma condição de existência, evidenciando haver uma verdade do-no sexo condicional à espécie (Foucault, 2017), e diante dessa ontologia, humanizamos uma criança a partir do momento em que ela passa a ser lida e estabilizada dentro de um verdadeiro sexo binário (Butler, 2023), como lembra nossa epígrafe. Este sexo implicaria em um significante-representante da coerência entre sexo-gênero-desejo, e, portanto, a viabilidade do nascimento passa a ter como condição o corpo e a afetação a partir da heterodivisão corporal, isto é, a heterossexualidade compulsória torna possível a viabilidade da vida. Mas, como dismantelar a coerência interna do sistema sexo-gênero-desejo e sua centralidade condicional ao que é humano? Como evidenciar suas técnicas culturais e rasurar a fronteira entre *natureza* e cultura?

O que acontece ao sujeito e à estabilidade das categorias de gênero quando o regime epistemológico da presunção da heterossexualidade é desmascarado, explicitando-se como produtor e reificador dessas categorias ostensivamente ontológicas? Mas como questionar um sistema epistemológico/ontológico? [...] (Butler, 2023, p.8)

Achille Mbembe (2018) vai dizer que “A ‘ocupação colonial’ em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico[...]” (Mbembe, 2018, p.38). Nesse contexto de mapeamento corporal, a pele, recortada no corpo como uma fronteira de significantes, se faz simultânea aos processos violentos de colonização. Tendo a heterossociabilidade como eixo arquitetônico a ser substancializado, podemos sugerir que

essa superfície altamente regulável está imbricada à colonização (Preciado, 2022), e, consequentemente, ao desejo-afeto.

Maria Lugones (2014-2020), importante pensadora decolonial, sugere um sistema moderno de demarcação-territorialização de sexo-gênero-desejo ao corpo, e entende “[...] que os colonizados/as tornaram-se sujeitos em situações coloniais na primeira modernidade, nas tensões criadas pela imposição brutal do sistema moderno colonial de gênero[...]

 (Lugones, 2014, p.936). Neste cenário, “[...]sob o quadro conceitual de gênero imposto, os europeus brancos burgueses eram civilizados; eles eram plenamente humanos.” (Lugones, p.936), por outro lado, a colonização “[...]inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos [...] agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados.” (Lugones, 2014, p.941). Esse sistema hierárquico, trata-se da “[...] inscrição de novas relações espaciais (“territorialização”) [e]foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias [...]” (Mbembe, 2018, p.39).

Na análise de Lugones (2020) passa a ser importante perguntar “[...]de que maneira a [diferenciação sexual] serviu, e serve, para a exploração/dominação capitalista global eurocêntrica.” (Lugones, 2020, p.17). Sendo “[...] importante levar em conta às mudanças que a colonização trouxe, para entendermos o alcance da organização do sexo e do gênero sob a força do colonialismo e no interior do capitalismo global eurocêntrico” (2020, p.16). Sugerindo que “A naturalização das diferenças sexuais é outro produto do uso moderno da ciência[...]

 (2020, p.16), a pensadora nos introduz à análise que aqui pretendemos expor-assumir: os processos de naturalização como uma grande estratégia das redes de saber-poder-prazer.

Tornar o gênero e o desejo visível através do sexo é dar a ao corpo uma lógica, é acreditar “[...] que, ao olhar para ele, podem-se inferir as crenças e a posição social de uma pessoa ou a falta delas” (Oyewumi, 2021, p.40). Nesse sentido, “[...]uma vez que o corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada, o corpo está sempre em vista e à vista[...]

 E como tal, invoca um olhar de diferença, de diferenciação – o mais historicamente constante é o olhar generificado.” (2021, p.40). O corpo se torna um texto a ser lido e identificado enquanto um lugar plano de representações, onde passa a ser um depósito de inscrições e mensagens entre as fronteiras externas e internas (2021) que pretendem regular-gerir afetações e desejo.

Nesse sentido, a análise da heteronormatividade-colonial enquanto um amplo sistema de discursos culturais de interesse público amplia, ou melhor, *desconstrói*, o debate apenas ao

gênero, que estaria amparado em uma binariedade masculina e feminina. O encontro do pós estruturalismo com os feminismos², teria sido uma das potencialidades que alavancaram a proposta de analisar a heterossexualidade como um sistema compulsório - reificador do *sexo*, da genitália e das relações, como objetos de verdade, regulação, gestão e investimento. No seio deste encontro, sugerimos as análises do sexo em Foucault (2017), na qual passa a investigá-lo como uma tecnologia de governo que pretende assegurar uma determinada ordem pública. O *sexo passa a ser* analisado como efeito de incitações e investimentos na modernidade ocidental: um ideal regulatório perfeito que liga a unidade à multiplicidade (2017). Nesse sentido, o *sexo* não se trataria do que alguém é ou tem, mas de incitações e regulações para manter-produzir um corpo ficcional e estável através de discursos que nunca cessam.

As análises biopolíticas de Foucault (2017) sugerem a incitação do sexo em discurso enquanto explosões-reinscrições-múltiplas advindas de focos difusos, que pretendem garantir o efeito de verdade-estabilidade através da saturação das redes de saber-poder, onde a economia sexual moderna aparece em função de positivar e estabelecer uma lógica do sexo. Muito menos em dominação e mais em positivação, pretende-se tanto *produzir* quanto *governar* corpos vigorosos-saudáveis-funcionais nesta nova ordem médica-social-biológica que é a Biopolítica. A partir da metade século XVIII (Foucault, 2005), vê se surgir algo novo, uma tecnologia de poder que não é disciplinar, como não mais estritamente incitada pela religiosidade, mas através de discursos sob a justificativa do bem estar, da saúde, do cuidado com a população, anunciando pretender evitar pandemias, patologias, como também mediar a natalidade e a morbidade, sob a justificativa de uma ordem biológica.

No centro do desejo ardente-urgente por evidenciar as incitações técnicas dessa suposta *natureza heterossexual fundante e originária*, está a sina por desnaturalizar o recorte do corpo em sexo e afetações como hétero-naturalizadas. Com este campo de rasura-bagunça entre o técnico e o orgânico, pretendo percorrer pensamentos contracoloniais que desmantelem a possibilidade de uma *natureza original* e que assumam a plasticidade-prostética da sexualidade e das afetações.

Para este caminho de desnaturalização, pretendo apontar as epistemologias *queer* de Judith Butler e seus anúncios do caráter performativo da identidade, desembocando no pensamento de Paul Preciado, com o objetivo de evidenciar o caráter técnico dos processos de naturalização-incorporação da (hétero)sexualidade. Assumindo o sistema sexo-gênero

2 Ver Butler (2013).

enquanto próteses culturais bioescritas cuja a centralidade é ímpar no regime fármaco-pornográfico, percorremos a defesa de uma sociedade contrassexual e a desnaturalização da genitália como representante *natural* da inteligibilidade do sexo-gênero-desejo. No caminho pela destituição da naturalização dos afetos heterossexuais, em uma segunda parte, alargaremos as análises das incorporações heterocoloniais com Geni Nunes (2023), perguntando se o afeto ainda é heterossexual, e se nossos modos de afetar e ser afetado tem como norte-desejo a posse, a tutela e a não autonomia sobre nosso corpo como condição imanente de afetação.

Diante disso, perguntemos: através de quais técnicas nossos corpos são produzidos como corpos viáveis e possíveis de serem vividos? O que constitui um corpo como possível? Através de quais rituais performativos o corpo se torna viável? É o sexo ultimo efeito de uma incontestável *natureza*? Como esta coerência interna entre sexo-gênero-desejo produz-gera nosso corpo e nossas afetações? É o corpo, os afetos, efeitos do desejo da maquinaria hetero-colonial-capital? Como evidenciar tais processos de naturalização e destituir-bagunçar as fronteiras de separação entre *natureza* e cultura?

PROCESSOS DE NATURALIZAÇÃO E A IMPOSSIBILIDADE DE UMA NATUREZA PRÉ-DISCURSIVA

Não há nada a ser descoberto na natureza, não há segredo escondido. Vivemos numa hipermodernidade punk. Já não se trata de revelar a verdade oculta da natureza, e sim, da necessidade de explicitar os processos culturais, políticos e tecnológicos por meio dos quais o corpo, como artefato, adquire o status de natural. (Preciado, 2023, p.32)

Recorro neste início ao pensamento de Judith Butler, especialmente em “*Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*” (2023), quando a filósofa desnaturaliza o par sexo-gênero e sua relação metafísica substancial com a essencialidade do que alguém é, e sem o qual não poderia vir a ser. Na centralidade deste percurso, sugiro rasurarmos dualidades metafísicas sedimentadas - essência x aparência, masculino-feminino etc - para destituirmos a possibilidade de uma natureza fundante de corpo e de afetação: sexo e gênero, consequentemente, *natureza* e cultura. Investigaremos, desse modo, os atos performativos de gênero que se autonaturalizam e *performam* a ficção substancial da diferenciação sexual.

O gênero havia sido contestado, em algum grau, quando os feminismos ocidentais apostaram no caráter técnico das prescrições de feminilidade e, certamente, o pensamento

feminista de Simone de Beauvoir (2016) as teria potencializado no movimento de retirada da *natureza* a situação da categoria. Evidenciando a mulher enquanto uma situação cultural garantida por um contexto de práxis (2016), a obra *O segundo sexo* sugere que não haveria garantia na *natureza* que fizesse com que um corpo viesse a tornar-se mulher se não através de valorações culturais contextuais. No entanto, apesar de Simone de Beauvoir sugerir a mulher como uma situação contextual na década de 1950, o sexo nos feminismos das décadas seguintes foi mantido como um dado, uma miríade, como uma característica inata às mulheres e ao humano na maioria das pressuposições teóricas e políticas.

Judith Butler, na década de 1990, tinha como cerne de seu *Gender Trouble* tensionar a im-possibilidade do sexo como unificador e universalizador da categoria mulheres no seio do movimento político feminista. O par sexo e gênero, funcional no centro do feminismo até a década de 1980, parecia operar nas mesmas lógicas binárias as quais impediam o movimento de se lançar além (Butler, 2023). Manter a dualidade sexo (*natureza*) e gênero (*cultura*) reforçaria a heterossexualidade como uma natureza sexual garantida e operante no seio do pensamento feminista, e que falharia ao não notar o caráter técnico das prescrições sexuais. Pergunta Butler, “[...]em que medida esses dualismos problemáticos continuam a operar no interior das próprias descrições que supostamente deveriam nos levar para fora desse binarismo e de sua hierarquia implícita?” (Butler, 2023, p.224).

Nesse sentido, argumenta que o sexo operaria como um elo unificador e precursor à ação política, seja pressupondo um sujeito estável como condição de luta - mulheres, seja como norteador e finalizador da ação - patriarcado. Diante desta pressuposição de ação e finalidade que retirava a contingência do fundamento político, como apostar na categoria mulheres como estável e norteadora, de ação e luta política, se a estabilidade da identidade somente passa a ser garantida quando esta torna-se viável a partir dos termos do que é inteligível? Butler evidenciaria que a categoria mulheres, definida em termos de feminilidade e a partir de pressupostos biológicos - maternidade, menstruação, anatomia, útero etc- seria efeito de uma economia de investimentos heterossexuais, portanto, a aposta nestes princípios identitários como requisito e ação poderiam levar o movimento político à imobilidade e despotencialidade de uma política radicalmente democrática.

Esta radicalidade da contingência política, que não pode ser garantida pelo sexo, proposta por Butler, sugere que a categoria mulher precisaria estar sempre aberta, indefinida, conseqüentemente, irrepresentável e contingente, pois à medida que essa se fecha e se unifica, ela somente poderia ser excludente e antidemocrática. Ou seja, a universalidade-

humanista feminista teria como condição a exclusão na ontologia de seu movimento político. Neste sentido, o sexo apareceria como uma prévia a-histórica que garantiria a unidade do feminismo a partir do discurso de uma *natureza* humanista incontestável. No entanto, não seria minimamente irônico que apostemos no sexo como liberação sem perguntar por seus processos de significação? (Butler, 2023)

Para dismantelar esta unidade ficcional, Judith Butler sugere que não haveria distinções entre sexo e gênero, pois à medida em que o sexo se trata de um efeito do discurso de gênero, não haveria diferença estrita entre eles, pois ambos surgem de uma mesma inteligibilidade cultural (2023). Esta impossibilidade de um corpo visto fora do discurso, provocaria uma *desontologia* radical do humano (Rodrigues, 2012), pois já não apenas o gênero seria uma construção, como afirmava as feministas, até a década de 1980, com alguma certeza, mas o próprio sexo. A análise deste ideal regulatório perfeito e naturalizável, evidenciaria os usos políticos da categoria de natureza e seu caráter altamente regulatório e investido (Butler, 2023).

Nos caminhos por tornar evidente o caráter técnico do sexo e sua impossibilidade pré discursiva, Butler sugere a impossibilidade de reconhecer o corpo nele mesmo, já que qualquer percepção do corpo estaria fadada pelo caráter altamente condicionante dos discursos; se o corpo é percebido através de uma inteligibilidade discursiva, logo seu caráter *natural* seria rasurado todas as vezes que tenta o acessar (2019). Neste argumento, Butler sugere que tanto o sexo quanto o gênero não se tratariam de atributos do que alguém é ou tem, mas de atos performativos reiterados que pretendem garantir uma ficção de substancia e unidade.

O caráter performativo, chama atenção Butler, pretende sugerir o aspecto altamente performativo da aparência de estabilidade e interioridade que a ontologia do corpo carrega, “[...]no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos” (Butler, 2023, p.235). Sugerindo que:

O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. Isso também sugere que, se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público (2023, p.235).

Nesse sentido, Butler pode argumentar que não haveria essência que garantisse a prescrição do gênero ao corpo, se não atos performativos reiterados que nunca cessam,

saturados da pretensão de garantia de substancialização corporal. Os gêneros, para Butler, “[...]não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável” (2023, p.236), na medida em que não ocupam status ontológico, mas repetições.

A noção de performatividade sugere o cenário em que se executa esta ação, enquanto a *performance* seria a ação executada e ambas estariam em coexistência. Não havendo, portanto, sujeito anterior a ação se não como uma ficção, ou especificamente, não haveria fazedor por trás dessa ação, a obra seria tudo, como diz Butler, parafraseando Nietzsche (2023). Portanto, a ação é efeito de uma inteligibilidade que nunca retorna a um original, mas à cópia, da cópia, da cópia. Como lembra Butler, os gêneros são cópias malfeitas que anunciam neles mesmos sua impossibilidade de substancialização pela evidente necessidade ritualística da performatividade (2023).

A análise butleriana do sistema sexo-gênero-desejo, além de tantos referenciais, carrega as lentes biopolíticas de Foucault, as quais permitiram a filósofa sugerir o sexo como *efeito* de uma economia sexual altamente investida e incitada. Neste argumento foucaultiano (2017), o sexo não seria uma superfície *natural*, mas lógicas do sexo estimuladas através de algo que via-se nascer na modernidade como condição ao estado moderno biopolítico: o dispositivo de sexualidade. Explodindo uma série de dispositivos difusos e heterogênicos, esta explosão discursiva de modos de *ver e falar* da sexualidade, pretendiam assegurar o bom funcionamento do sexo, onde sua mecânica de funcionamento consistia em ampliar e expandir discursos para, enfim, governar.

Nesta análise de uma economia sexual moderna no núcleo das mudanças das tecnologias de governo diante do neoliberalismo crescente, o sexo aparecia como foco de investimento das redes de saber-poder, em que o desejo por vitalidade e bom funcionamento da espécie fariam do sexo não mais um problema do pecado e de religiosidade, mas uma questão de felicidade e de utilidade pública. Esta mudança nas análises das redes de saber-poder, lidas não mais a partir da dualidade opressão e soberania, mas como incitação e investimento, permitiram Butler sugerir que o sexo se trata de um efeito de uma inteligibilidade altamente investida e regulável e, para que sua gestão seja possível, o produz dentro de seus próprios termos. Sendo assim, a noção de *performatividade* butleriana sugere que a garantia da ficção de *natureza* sexual passa a ser possível por seu caráter incessante de produzir o que pretende governar.

Com esta seção, podemos sugerir que as engrenagens performativas produzem e ocultam seu caráter produtivo através de atos que se autonaturalizam, *garantidos* pelo status de natureza e pelo caráter punitivo do gênero; assim, incitam tanto o cenário da inteligibilidade, quanto a ficção substancial de sujeito diferenciado sexualmente. Desse modo, oculta seus atos performativos, seu caráter técnico, e como estratégia biopolítica nos faz desejar as fantasias de *natureza* como liberação e como único mundo possível. Nesta ironia do dispositivo de sexualidade em seu grau performativo, o que restaria ao sexo? (Butler, 2023) Se é que restaria alguma coisa como atributo de *natureza*. Resta, diria, perguntar pelos processos que ocultam e naturalizam a possibilidade de um discurso anterior a cultura.

CONTRASSEXUALIDADE E TECNOLOGIAS DO SEXO

A ideia de poder positivo, advinda de Foucault, faz-se também central nas análises de Paul Preciado no *Manifesto contrassexual: Práticas de subversão da identidade sexual* (2022). Ao sugerir a coexistência de uma virada tecnológica à sexualidade, Preciado pretende evidenciar que as teorias feministas humanistas se pautaram na dualidade tecnologia e *natureza* ao promover uma retomada à uma essência *natural feminina* e a demonização das tecnologias. O desejo por identificar um inimigo comum às mulheres, universal e patriarcal, tendo a natureza como uma finalidade de luta abençoada pela Deusa, não notaria a sexualidade como atravessada por difusas camadas de saber-poder gerativo-positivo: acabaram por pensar em técnica apenas como repressão. Preciado (2022) nos diz que:

Para Foucault, a técnica é uma espécie de micropoder artificial e produtivo que não opera de cima pra baixo, mas circula em cada nível da sociedade (do nível abstrato do estado ao nível a corporalidade). Por essa razão, o sexo e a sexualidade não são efeitos das proibições repressivas que obstaculizariam o pleno desenvolvimento de nossos desejos mais íntimos, mas o resultado de um conjunto de tecnologias produtivas[...] (Preciado, 2022, p.156)

Nesse sentido, a forma mais potente de controle da sexualidade não seria a proibição, mas “[...] a produção de diferentes desejos e prazeres que parecem derivar de predisposições naturais (homem/mulher, heterossexual/homossexual), e que serão finalmente reificados e objetificados como “identidades sexuais” (Preciado, 2022, p.156). Donna J. Haraway, no *Manifesto Ciborgue*, em 1985, nos lembra de Foucault como alguém que teria sugerido o caráter altamente técnico das incorporações-incitações como condição ao corpo no século

XX, neste sentido, o pensamento biopolítico de Foucault seria uma débil premonição do Ciborgue (Haraway, 2009). Haraway, neste estudo tão importante para a fragmentação da identidade sexual quanto *Gender Trouble*, sugere a impossibilidade de um corpo ausente de processos de incorporações tecnológicas, afirmando: somos todos ciborgues, quimeras, híbridos, tecnicovivos (2009). Preciado (2022), de encontro a Haraway, nos lembra que o ciborgue trata-se de um corpo vivo em constante mutabilidade tecnológica:

[...] não é um sistema matemático e mecânico fechado, mas um sistema aberto, biológico e comunicante. Não é um computador, mas um ser vivo conectado a redes visuais e hipertextuais que passam pelo computador, de tal maneira que o corpo conectado se transforma na prótese pensante do sistema de redes. (Preciado, 2022, p.167)

Afirma, junto de Haraway, que a noção de tecnologia é crucial para determinar as especificidades binárias e fronteiras coloniais do que é plenamente um corpo viável: humano x animal, humano x selvagem, natural x cultural etc. Passando a defender a “produção prostética do gênero”, sugere Preciado (2022) que a maior façanha das tecnologias sexuais e de gênero “[...] não foi apenas a transformação dos corpos femininos, mas a invenção de certas diferenças políticas como algo orgânico” (Preciado, 2022, p.154). O Corpo, em Preciado (2022), passa a ser uma bioescritura, tanto orgânica quanto técnica:

O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou riscados. A (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém nascido, deve se reinscrever ou se reinstruir através de operações constantes de repetição e de recitação dos órgãos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais. (Preciado, 2014, p.26, grifo de Rafael Haddock-Lobo, 2018, p. 91)

No desejo por desnaturalizar esses processos performativos que se autonaturalizam, “[...] numa resposta raivosa à castração heterocolonial da radical multiplicidade e das formas de produção de desejo e de prazer do ser vivo” (2022, p.14), Preciado sugere o caráter altamente prostético e técnico da produção do sistema sexo-gênero-desejo (2022). Nesse sentido, pretende evidenciar que a dualidade essencialista x construtivista não passaria de modelos cartesianos de pensar o corpo: seja o inatismo das características sexuais naturais-essenciais, seja o corpo imóvel no qual a cultura se prescreve. Contrário à ambas estas categorias dualistas, o pensamento contrassexual (2022) passa a sugerir a impossibilidade de separação entre o que é mecânico e orgânico, já que “[...] é impossível estabelecer onde terminam ‘os corpos naturais’ e onde começam as ‘tecnologias artificiais’: os ciberimplantes,

os hormônios, os transplantes de órgãos, a gestão do sistema imunológico no HIV, a internet, etc. são apenas alguns exemplos entre outros” (2022, p.158). Nesse contexto de incorporações e impossibilidades de separações técnicas e orgânicas, passa a ser interesse de Preciado (2022) “[...]essa relação promiscua entre a tecnologia e os corpos. Trata-se de estudar de que modos específicos a tecnologia “incorpora” ou, dito de outra forma, “se faz corpo” (p.158).

Poderíamos percorrer acontecimentos políticos e suas mudanças corporais, como a segunda guerra mundial e as modificações das relações de trabalho acopladas à máquina sugerindo o modo como a prótese atuaria em tais incorporações. Mas, para ficar com um exemplo mais *ordinário*, podemos sugerir a televisão como uma prótese dos olhos e dos ouvidos, que produzem um complexo sistema de compartilhamento de informações públicas, como o cinema e sua incitação-regulação à imaginação e ao sonho (Preciado, 2022). Sem falar na internet e nos dispositivos eletrônicos, que incorporados às nossas práticas, nos fazem sentir impotentes diante de sua ausência. Neste sentido, lembra Preciado, não haveria escolha de aderir ou não às tecnologias prostéticas: já seríamos todos os falantes tecnicovivos.

Tal como essas tecnologias, o sistema sexo-gênero seria uma tecnologia prostética incorporada e variável no decorrer do tempo e da cultura, que tem como sua principal artimanha a produção de uma posição ficcional de *natureza*. Este lugar de natureza original, consistiria no principal mecanismo de dominação biopolítica, principalmente, por não permitir que os falantes reconheçam os modos através dos quais são subalternizados e produzidos. Nesse argumento, Preciado sugere o caráter altamente inescapável das incorporações tecnológicas, que não são nem “sujas” e nem “limpas” nelas mesmas (Haraway, 2009). Diante do assumir da nossa tecnicidade, como filhos ingratos do capital neoliberal (Haraway, 2009), o manifesto contrassexual sugere que podemos criar bolhas de resistência reconhecendo o caráter altamente técnico do corpo diferenciado sexualmente.

Na contrassexualidade os objetos de maior grau tecnológico (*high tech* – internet, computadores, dispositivos etc) como os de menor (*low tech* – *dildo*, o transar, os hormônios etc) ganham espaço de análise nesta sociedade farmacopornográfica.³ A sexualidade em suas

³ A sociedade farmacopornográfica, tal como pensada por Preciado em *Testo Junkie* (2023), pretende analisar os modos como o sistema sexo-gênero-desejo tornam-se centrais no eixo do capital neoliberal colonial, tendo *in loco* a indústria farmacêutica e pornográfica. Sugerindo que as redes de saber-poder-prazer já não apenas fazem a superfície do corpo altamente reguláveis, mas passam a atuar expandindo suas artimanhas através de vias hormonais, prostéticas etc.

coreografias sedimentadas e monolinguísticas passam a ser analisadas como um ritual binário reduzido à heterodivisão corporal e aos papéis de gênero. Diante desta era de incorporações, em que os soldados mutilados passam a receber próteses para que sejam reabilitados em sociedade, e o corpo-máquina de um operário em fábrica reafirma o lugar de trabalhador e homem de família, por qual motivo essas incorporações não poderiam ser subvertidas, deslocadas e des-construídas? (Preciado, 2022).

A noção de resistência e técnica foucaultiana abre diálogo à proposta de Preciado de contraconduta: já que por técnica entende-se não um artefato externo ao corpo, mas um modo de subjetivar, passa a ser a partir da contra produção de uma sexualidade hegemônica e naturalizada que a contra produção de pontos difusos de resistência torna-se possível. Nesse sentido, as redes de saber-poder não se tratam de uma relação dominante e dominado, mas uma cadeia-rede de forças as quais se sustentam como possíveis por estarem lançadas em relações-dialéticas, isto é, “[...]o caráter estritamente relacional das correlações de poder. Elas não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam[...]” (Foucault, 2017, p.104).

Esta noção de resistência está associada a uma virada estética irresistível no manifesto: o estudo das coreografias de contraconduta dos desvios e das brincadeiras ontológicas (Preciado, 2022) – as bichas, as caminhoneiras, as indesejáveis e sedentas, as que comem com os dedos, as *drag queens*, as que dão o *cú*, as que assumem a tecnicidade dos gêneros etc. Sugerindo essas subversões que a heterossexualidade falha ao não poder se substancializar, a contrassexualidade aponta para a anormalidade dos desvios como bioescrituras performativas que se multiplicam como um organismo vivo.

Fomos ensinados no monolinguismo sexual e esta heterossexualidade “[...]é a língua que não conseguimos perceber como artefato social[...]” (Preciado, 2022, p.17). Esta contingência anunciada sugere a multiplicidade irreduzível dos sexos: “A contrassexualidade é uma tentativa de tornar estrangeiro à própria sexualidade e de se perder na tradução sexual.” (p.17). Contra a automação sexual, o *dildo*, um objeto de madeira *low tech* encapado com borracha, ocuparia este não lugar enunciativo da incorporação técnica da sexualidade, evidenciando o caráter altamente prostético do sexo; seria um nômade que percorreria qualquer espaço corporal, impossível de naturalizar-se.

O *dildo* que goza, que come um *cú*, como também o ânus que sente prazer, as práticas sadomasoquistas que parodiam uma vida normativa estável, sugeririam o caráter altamente prostético da diferenciação e da coreografia sexual. As práticas contrassexuais não tem como

objetivo o prazer físico e nem a produção e identidade, mas “[...] a experimentação de afetos e a liberdade.” (p.20). A prótese, especificamente o *dildo*, estaria nesse cruzamento prostético de órgãos-máquina do pós-humano, desestabilizaria a identidade sexual a tornando nômade e de qualquer um, lançando-nos no limite do “[...]orgânico e da máquina, a prótese introduz no sexo e na sexualidade não só a ontologia do devir e da desposseção, mas também a política do travestimento somático.” (2022, p.18). O *dildo* interviria nessa “coreografia sexual com roteiro e desfechos produtivos predeterminados.” (2022, p.23), apostando na tradução de sexualidades desconhecidas, na “[...]experimentação radical de novas práticas de emancipação sexual e autogestão sexual coletivas.” (p.24). Mesmo sendo ele, e justamente por ser, este objeto relegado a “[...]uma ‘simples prótese inventada como paliativo da incapacidade sexual das lésbicas’” (2022, p.32).

Estes princípios contrassexuais, anunciariam que tanto a arquitetura do corpo é política quanto as bioescrituras do sexo-gênero também são, sugerindo que a heterodivisão corporal não passa de um texto socialmente inscrito e naturalizado, e como o território, a pele, careceu de ser recortada, dividida e inserida em significantes corporais (2022). A erotização do ânus e do *dildo*, por fim, não gerariam reprodução, geram benefícios que não podem ser medidos dentro de uma economia heterocêntrica, e pelo ânus, segundo Preciado, o sistema tradicional de representação do sexo/gênero e a obediência à sexualidade normativa dividida em papéis binários, vai à merda.

Em suma, podemos sugerir que esta bioescritura corporal, tal como analisada por Preciado, analisa o caráter altamente investido e prostético do sexo-gênero e, ao bagunçar as fronteiras entre o que é orgânico e plástico, deseja rasurar as coreografias sedimentadas e os mapas cognitivos sexuais binários da heterossexualidade. Nessa rede destituidora da possibilidade de *natureza* ausente de tecnicidade, teria no anúncio do ciborgue de Haraway, como na impossibilidade de um corpo pré discursivo, mas sim, performativo, de Judith Butler, e nas técnicas de sujeição e de resistência de Foucault, a centralidade de seu percurso de desnaturalização do sexo e rasuras das fronteiras entre *natureza* e cultura. A partir desta herança, alguns anúncios contrassexuais de desnaturalização da sexualidade heterossexual e binária tornaram-se possíveis. Nesse sentido, ambas essas pessoas autoras serviram como um *dildo*: teorias *dildo*, livro *dildo*. E, como técnicas incorporadas, auxiliaram Preciado a pensar no corpo como uma tecnologia social-cultural bioescrita.

Assim, nos lembra a contrassexualidade dos usos políticos da categoria natureza: incitando a heterossexualidade a ocupar o lugar de original-natural, mas, desde sempre,

tratou-se de incorporações prostéticas cuja organicidade e tecnicidade coexistem. Desse modo, através da desnaturalização dos rituais performativos que pretendem garantir a ficção do natural e a partir da contra produção das coreografias de naturalização, os desvios contrassexuais tornam-se centrais para a subversão das coreografias sexuais sedimentadas, bagunçando sistemas de *natureza* e anunciando a multiplicidade afetiva sexual.

MONOCULTURA DOS AFETOS E A COMPULSORIEDADE DE UM REGIME COLONIAL AFETIVO

A heterossexualidade compulsória, como viemos sugerindo neste estudo, trata-se de um sistema ontológico que se reifica a partir de tecnologias de dominação-regulação-controle incessantes. Diante destas *performances* que desejam se substancializar, pretende-se sugerir nesta seção, que a ficção da estabilidade corporal em suas coerências e correspondências entre sexo-gênero-desejo, articula a *garantia* de uma incitação colonial monocultural afetiva. Como a *estabilidade* do corpo, a afetação unitária se trataria de um *efeito* dessa economia sexual colonial fundamental para a colonização (Núñez, 2023). Geni Núñez (2023), pensadora e psicóloga Guarani, sugere uma análise do modo como fomos-somos incitados a nos afetar em nossas relações em sua amplitude afetiva. Segundo Núñez, a monocultura dos afetos estaria atrelada à própria condição de nossa afetação, sendo ela *efeito* de uma economia heterossexual colonial compulsória, nos condiciona a imaginar-pensar-sentir as afetações *naturalizadas* por princípios monogâmicos-cristãos-heterossexuais. Esta monocultura dos afetos, gira em torno: da posse, da propriedade, da fidelidade do meu desejo e do outro, da estabilidade emocional e afetiva, do felizes para sempre, do prazer sexual, de impossibilidades de afetações em concomitância, em suma, da cristalização e unidade afetiva. Diante desta sintomática heterossexualidade compulsória no seio de nossa imaginação e possibilidade afetiva, será a monocultura o único modo *naturalmente* possível de afetação?

Núñez, em sua obra “*Descolonizando Afetos: experimentações sobre outras formas de amar*” (2023), fundamental para uma análise Ética-política da cultura afetiva imbricada a uma colonização em *continuum*, começa nos lembrando da força da palavra, e conta que sua mãe não conhece, em Guarani, nenhuma palavra que denote posse (2023). Em vez de dizer que somos donos de algo, afirma Núñez, diz-se em Guarani que estamos em sua companhia: o rio não é nossa propriedade, como a terra também não, “[...]não somos proprietários de nenhuma existência[...] Não somos donos da terra, somos a terra” (2023, p.20). Sugerindo

que a linguagem Guaraní evidencia o espírito livre de posse, essa que adoece a terra, como também o nosso corpo-espírito, defende que viver bem é viver sem posse. Nesse caminho desnaturalizador da posse como possibilidade *natural* de afetação, exhibe sua tese principal: A colonização inventou e impôs a posse como forma de afetação (Núñez, 2023), e, como podemos também sugerir, trata esse regime colonial de esconder os processos de incorporação através dos quais a naturalização das técnicas heterocoloniais se dão (Preciado, 2023).

Geni Núñez (2023) nos lembra que sua noção de afeto não se trata de carinho ou de relações sexuais com outro animal-humano, mas a defende em um sentido amplo. Neste caminho de abertura da noção de afeto, faz uso do sentido de afetação do filósofo moderno Espinosa (1979), e propõe a ampliação dessa noção para além de uma relação sexual-afetiva, isto é, afetar-se ao mundo, com os viventes em sua pluralidade, com os rios, as montanhas, as plantas, os animais humanos-não humanos, em variadas e indizíveis formas. A pensadora Guaraní chama atenção ao modo como nos afetamos e somos afetados e para como somos autorizadas a nos afetar a partir da unidade e centralidade afetiva direcionado a um caminho monocultural, sem concomitância, durável e estável. Fora dessa suposta *natureza* original de afetação, dentro de um discurso colonial heterossexual, só há patologias, selvageria, inumanidade e monstrosidade (Preciado, 2023).

Neste caminho de análise, a pensadora nos alerta para a colonização atrelada à incitação de uma monocultura compulsória dos afetos. Nos afetamos desde o início de nossas vidas a partir do desejo de uma unidade durável e monocultural: uma única formação, tão específica quanto unitária – escola, graduação, mestrado, doutorado etc, um corpo unitário, naturalizado e essencialista ao máximo possível, um único gênero, um único recorte sexual, uma única coreografia sexual (entra e sai, sai e entra), um único parceiro em dado tempo e o mais durável possível, etc.

Nessa coreografia violenta da produção-incitação do um e da não concomitância, isto é, de apenas uma relação afetiva por vez, Geni Núñez (2023) se atenta à invasão na primeira modernidade, como à necessidade de exterminar e tornar os povos indígenas monogâmicos como condição para a colonização. Ao sugerir que a não monogamia precisava ser erradicada com rapidez no início da invasão colonial, analisa que a multiplicidade afetiva dos povos originários era um empecilho para o batismo, para a procriação dentro do seio familiar, para a catequização e casamento cristão (Núñez, 2023) e, conseqüentemente, para a produção da família nuclear como “cristais biopolíticos” (Foucault, 2017).

Nesse sentido, a monogamia no início da invasão colonial era, e é, um projeto civilizatório que buscava impor a moralidade cristã, erradicando as práticas não monogâmicas, instituindo a monogamia e o cristianismo heterossexual. Este movimento de destituição dos costumes afetivos dos povos originários os invasores faziam em nome do bem e da moral, em nome do amor, da família e da *natureza* humana. Curiosamente, princípios que, até hoje, são fortemente incitados como bons valores. Nesse sentido, Geni Núñez (2023) nos chama atenção para a urgência de suspeitarmos do bem como exercício descolonial, e do que nos ensinaram como justo e correto, em outras palavras, do que nos ensinaram como *natureza* fundante e originária do humano. Humanamente possuímos família-estado-propriedade privada, humanamente amamos uma única pessoa em um dado momento, humanamente temos linguagem, humanamente *temos* sexo, humanamente trabalhamos até a morte etc.

Nesse sentido, o que chamamos de natureza humana é sempre efeito de negociações, de violências, de pactos de sentido, de recortes corporais, de técnicas, sugerindo, desse modo, que a manutenção do humano unitário e universal conta com a abjeção e exploração do que não é humano, portanto, selvagem e não sujeito. O Eu unitário tem como condição a produção e exclusão de tantas outridades (Kilomba, 2019), evidenciando que o silêncio da manutenção do sujeito, do humano, implica incontáveis violências, como nos lembra Mombaça (2016).

Como proposta descolonial, Núñez (2023) evidencia sua escolha por estudar a não monogamia e não correntes como o poliamor ou o amor plural. A não monogamia, explica Núñez, não teria a ver com a necessidade de múltiplas relações de poliamor simultâneas, não que fosse um problema tê-las, mas tem como fundamento o cuidado ético-político de que essas relações não totalizem as vidas e despotencializem a multiplicidade afetiva com o mundo, com a comunidade, consigo e com o todo. Núñez traz como argumento a proposta de autonomia sobre o corpo e de ter, inclusive, uma única relação afetiva sexual, ou nenhuma, caso queira, mas também de ter outras, caso assim também queira. A não monogamia, sugerida pela autora, é uma proposta de artesanias dos afetos para que a posse-estabilidade do desejo do outro, como também do seu próprio, não seja a condição de afetação.

Com Núñez (2023), perguntemos: o que sobra do nosso prometido amor romântico-verdadeiro quando retiramos, se é que é possível, a propriedade-posse do outro, o “felizes para sempre”, a fidelidade, a estabilidade e unidade de si do outro, a obediência e a prática sexual - mesmo quando não queremos, o trabalho doméstico incessante de mulheres

racializadas do centro dessa relação de afetação? O que sobra de nossos afetos quando tensionamos-desnaturalizamos a heterossexualidade compulsória como um regime de verdade constituidor da possibilidade de nossas afetações-relações? Há possibilidade de afeto fora da heterossexualidade?

Em suma, podemos sugerir, que Núñez propõe a não monogamia distante da tentativa de resolução à violência heterocolonial em curso, mas como uma abertura de possibilidades para uma artesanania dos afetos e descolonização da própria pele, defendendo que nossas relações não podem nos esgotar, nos cansar, consumir nossa potência e muito menos nos castrar frente a multiplicidade dos encontros. Diante disso, articulou a descentralizemos do sexo como única via de relações de afetação, com a proposta de multiplicar o afeto além do desejo colonial: podemos amar a terra, os rios, os animais humanos e não-humanos e inúmeras relações afetivas concomitantes. A vida, o corpo e as afetações, defende Núñez, são múltiplas e artesanais. Se uma relação afetiva nos deteriora, engole nosso tempo e nossa força vital, impedindo-nos de existir em potência, devemos perguntar: quais cuidados éticos viemos tomando em nossos acordos de relações afetuosas? Com a potência de seu pensamento, nos lembra: nem tudo que é acordado, é ético, e pergunta: Qual léxico sustenta a possibilidade desse acordo? (Núñez, 2023)

CONSIDERAÇÕES FINAIS: PELA MULTIPLICIDADE DOS CORPOS E DOS AFETOS

Tensionar o desejo pela unidade sexual e dos afetos implica rasurar o desejo do estado-colonial de castração da nossa imaginação sexual e afetiva, como trata-se da tentativa de desestabilizar a suposta naturalidade que nos condicionam a assumirmos: sexos unos, identidades unas, coerentes e binárias, e que fazem da anatomia representações perfeitas da totalidade do corpo, no agora e no que pode vir a ser.

Casamentos unos, parceiros únicos, desejo único, corpo único, isto é, heterossexualizado. Suspeitar do sexo e de suas prescrições coloniais de utilidade e usos em sua ampla coerência de inteligibilidade, trata-se do desejo de desnaturalizar as fronteiras e recortes que nos autorizam a pensar um modo de vida uno, corpo uno e afeto uno. Trata-se dos estudos das coreografias contrassexuais, atrelado à urgência de rasurar as fronteiras de possibilidade de uma natureza pura-bona-humana, no desejo de desnaturalizá-la, assumindo suas coreografias de violência e a potência dos desvios. Implica em destituir a possibilidade

do normal, devolvendo ao normal suas lentes de normalidade (Mombaça, 2016), seus lugares naturalizados – monogâmicos, nucleares, heterossexuais, estatais – implica, por fim, no desejo de os evidenciar como tão culturais, técnicos, artificiais, quanto qualquer desvio.

Nesse sentido, identificar a monogamia enquanto uma tecnologia de controle, como a diferenciação sexual naturalizada, reforça a ideia de que o Sujeito sempre teve nas mãos - amparadas por bisturis e legalidades - as condições técnicas de leitura e significação das relações e do corpo. Homens cisgêneros sempre praticaram a não monogamia livremente, por exemplo, e nesse sentido, a monogamia é uma ficção do poder (Mombaça, 2016) que se reitera com o desejo de continuar explorando o trabalho doméstico das mulheres (Núñez, 2023) a partir da naturalização de determinadas tecnologias de controle (Preciado, 2023). Trabalho gratuito e por amor na criação das crianças, gratuito e por amor na sustentação da família, do capital estatal. Isso porque estado, posse e estabilidade em núcleos familiares tratam-se da *natureza* humana. Portanto, cuidado com o que chamamos de bom e correto, como diz Núñez. Por fim, cuidado com o que chamamos-nomeamos de *natureza*.

Neste caminho de análise, como último lamento, poderiam nos confrontar: mas temos o casamento entre pessoas do mesmo sexo legalmente aceito e temos o sistema único de saúde financiando terapias hormonais para transição de gênero em nosso país. Já não aceitamos vocês com suas *viadagens* e até botamos um espetinho de legumes em nossa churrasqueira de carne sangrando, o que tanto vocês querem? Esta pergunta, sugiro ser potencializada com Judith Butler (2022): Qual preço pagamos por desejar o desejo do estado? Qual preço pagamos por desejar pertencer a um lugar de *natureza* sexual e de *natureza* afetiva? Quem o estado deseja que o deseje? Quem pode desejar este desejo? É possível pensar politicamente sem pensar naqueles que o estado-capital-indústria farmacêutica-escola- filosofia não desejam? É possível filosofar sem pensar no irrepresentável? No abjeto? No anormal? No indizível?

Eu, monstro meu

Susy Shock

“[...]eu monstro do meu desejo
carne de cada uma das minhas pinceladas
tela azul do meu corpo
pintora do meu caminhar
não quero mais títulos para carregar
não quero mais cargos nem caixas onde encaixar
nem o nome certo que me reserve qualquer Ciência
Eu borboleta alheia à modernidade
à pós-modernidade
à normalidade
Oblíqua

Vesga
Silvestre
Artesanal
Poeta da barbárie
com o húmus do meu cantar
com o arco-íris do meu cantar
com meu esvoaçar:
Reivindico: meu direito de ser um monstro
Que os outros sejam o Normal
O Vaticano Normal
O Credo em deus e a virgíssima Normal
e os pastores e os rebanhos do Normal
o Congresso Honorável das leis do Normal
[...]Eu só levo as minhas faíscas
o rosto do meu olhar
o tato do que foi ouvido
e o gesto vespa do beijar.”
(Shock, Susy, 2021.
p.94)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos. vl.1*. Trad. Sergio Melliet, 3º ed. Rio de Janeiro, Nova fronteira, 2016.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Subversão de identidade*. Trad. Renato Aguiar. 24º ed. Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 2023.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: Limites discursivos do sexo*. Trad. Veronica Darminelli e Daniel Yago Françoli. Rio de Janeiro, Crocodilo, 2019.
- BUTLER, Judith. *O parentesco ainda é heterossexual?* In: Desfazendo Gênero. Trad. Luís Felipe Teixeira e Petra Bastone. Rio de Janeiro, Unesp, 2022.
- FOUCAULT, Michael. *História da sexualidade: Vontade de saber. vl.1*. Trad. Maria Thereza de Albuquerque. 6ºed. Rio de Janeiro e São Paulo, Paz e terra, 2017.
- FOUCAULT, Michael. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins fontes, 2005.
- HADDOCK LOBO, Rafael. Preciado e o pensamento da contrassexualidade (Uma prótese de introdução). *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, nº 2, v. 9. 2016, p. 77-92.
- HADDOCK LOBO, Rafael. Que "corpo" é esse de Preciado? (Ou que corpos depreciados são esses?), *Revista Concinnitas*, n. 32, v. 1. 2018, p. 85–122.
- HARAWAY, Donna. *Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX em Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2º ed. Org. e trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira, Cobogó, 2019.

LUGONES, Maria. *Colonialidade e Gênero em pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Org. Heloisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro, Bazar do tempo, 2020.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial em *Estudos Feministas*. Florianópolis, n° 3, v. 22. 2014, p.935-952.

MOMBAÇA, Jota. *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência*, 2016. Link:

<http://imgs.fbsp.org.br/files/62cc76f73d2d77003436339c56954187.pdf>. Acessado em 08/07/2023.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, soberania e estado de exceção, política de morte*. Rio de Janeiro, N-1, 2018.

OYÈRÓNKÉ, Oyêwùmí. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Wanderson Flor. Rio de Janeiro, Bazar do tempo, 2021.

PRECIADO, Paul. *Manifesto Contrassexual: Práticas subversivas de identidade corporal*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. Rio de Janeiro, Zahar, 2022.

PRECIADO, Paul. *Testo Junkie: Sexo, drogas na era farmacopornográfica*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro e Verônica Daminelli Fernandes, Rio de Janeiro, Zahar, 2023.

RODRIGUES, Carla. Ser e devir: Butler leitora de Beauvoir. Dossiê Simone de Beauvoir. *Cadernos pagu* n. 56. 2019, p.2-21.

RODRIGUES, Carla. Butler e a desconstrução do gênero em *Estudos Feministas*, n. 13, v.1. 2005, p.179-199.

RODRIGUES, Carla. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida em *Revista latino americana*, n.10. 2012, p.140-164.

SHOCK, Susy. Eu, monstro meu. *Periodicús*, n.15, v. 1. 2021, p. 91-97.

CORPOS SINTONIZADOS

HECCEIDADE E DEVIR EM UM CONTO DE

GUIMARÃES ROSA

TUNED BODIES

HAECCEITY AND BECOMING IN A STORY BY GUIMARÃES ROSA

Rodrigo Carqueja de Menezes¹

RESUMO

Novas transformações nas relações do humano com a Terra exigem, com uma certa urgência, novos modos de pensar o corpo e suas composições. O presente trabalho visa analisar e discorrer a respeito do conceito de hecceidade, tal como desenvolvido por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. Esse conceito tenta dar conta do problema da individuação de um corpo e seus processos. Assim, abre-se um modo inteiramente novo de pensar a relação humano-natureza, sem que isso necessariamente implique reduzir as diferenças ao esquema do mesmo, ou seja, sem o extermínio do outro. Para exemplificar essa questão, foi analisada a estória de Guimarães Rosa intitulada *O burrinho pedrês* da obra *Sagarana*, a fim de pontuar um novo modo de pensar a questão do corpo e deixar claro que aprender a se dirigir ao outro não é o que resulta de uma compreensão, mas sim condição de toda e qualquer compreensão real.

Palavras-chave: Deleuze; Guimarães Rosa; Devir; Hecceidade.

ABSTRACT

New transformations in human relationships with the Earth urgently require new ways of thinking about the body and its compositions. This work aims to analyze and discuss the concept of haecceity as developed by Gilles Deleuze and Félix Guattari in *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia 2*. This concept attempts to address the problem of the individuation of a body and its processes. Thus, a completely new way of thinking about the human-nature relationship opens up, without necessarily implying the reduction of differences to the scheme of the same, that is, without the extermination of the other. To exemplify this issue, the story by Guimarães Rosa titled *The Little Dust-Brown Donkey* from the work "Sagarana" was analyzed, in order to highlight a new way of thinking about the question of the body and to make it clear that learning a way to address the other is not the result of an understanding, but rather a condition for any real understanding.

Keywords: Deleuze; Guimarães Rosa; Becoming; Haecceity.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); professor da Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro (SEDUC) e professor substituto na UERJ. Contato: rodrigocarqueja@gmail.com.

As máquinas do final do século XX tornaram completamente ambígua a diferença entre o natural e o artificial, entre a mente e o corpo, entre aquilo que se autocria e aquilo que é externamente criado, podendo-se dizer o mesmo de muitas outras distinções que se costumavam aplicar aos organismos e às máquinas. Nossas máquinas são perturbadoramente vivas e nós mesmos assustadoramente inertes. (Haraway, 2009, p. 42).

Novas transformações nas relações do humano com a Terra exigem, com uma certa urgência, novos modos de pensar o corpo e suas composições. Dito de outro modo, essas transformações das relações entre o corpo humano e o corpo da natureza, junto a toda implicação no campo social e político, também acabam sendo a oportunidade para recolocar sobre novas orientações antigos conceitos filosóficos já estabelecidos e enrijecidos. De um modo geral, a complexidade de se pensar as relações entre os corpos é que nelas sempre entramos em contato com uma alteridade; somos, de certo modo, convidados a pensar sobre nossos limites, até onde podemos ir com nosso agir e com o nosso pensar. Limites esses que, se não forem problematizados/virtualizados, inevitavelmente caminharemos no sentido do apagamento de tudo que se apresenta como existindo fora de nossa parcialidade e estranho a tudo que nos é familiar. Assim, a problemática que surge a partir destas novas relações é: Como pensar de um modo inteiramente novo a relação humano-natureza sem que isso necessariamente implique sufocar, afogar, soterrar ou incinerar diferenças, ou seja, sem o extermínio do outro? Outro, aqui, significa tudo que não é abarcado pela identidade da forma-homem, ou seja, tudo que não for /adulto/ hetero /branco/ europeu; dito de outro modo, uma criança, uma mulher, um animal, uma molécula e no limite a própria Terra.² Ou seja, como ampliar nossos limites corporais de modo a abarcar, de modo potencializador, essas alteridades?

De todo modo, explorar as relações entre os corpos no sentido de abarcar o outro implica em problematizar as nossas determinações limitantes, dadas como constituídas, prontas, fechadas ou já fixadas por nossa ontologia vigente³. Toda determinação de algo, em

² Aqui, a palavra Terra está sendo utilizada no mesmo sentido que a filósofa Isabelle Stengers dá à Gaia: "Gaia é suscetível, e por isso deve ser nomeada como um ser. Já não estamos lidando com uma natureza selvagem e ameaçadora, nem com uma natureza frágil, que deve ser protegida, nem com uma natureza que pode ser explorada à vontade. A hipótese é nova. Gaia, a que faz intrusão, não nos pede nada, sequer uma resposta para a questão que impõe. Ofendida, Gaia é indiferente à pergunta "quem é responsável?" e não age como justiceira – parece que as primeiras regiões da Terra a serem atingidas serão as mais pobres do planeta, sem falar de todos esses viventes que não têm nada a ver com a questão. O que não justifica, de modo algum, uma indiferença qualquer em relação às ameaças que pesam sobre os viventes que habitam conosco essa Terra. Simplesmente, não é da conta de Gaia." (Stengers, 2015, p. 39 e 40).

³ As novas relações com a técnica/tecnologia é também um ponto interessante para se problematizar o pensar ontológico. Do primeiro martelo às espaçonaves, passando pelas redes digitais de computadores, aumentamos a

certa medida, anda junto com o estabelecimento de limites, com a exaustão dos devires, com a fixação de processos e movimentos, nos cegando para as imprevisíveis descobertas que podem surgir sempre que nos abrimos ao contato com qualquer diferença. Esta cegueira surge sempre que se encara o elemento diferenciante como o negativo de uma afirmação, como a falta de uma plenitude, a degradação de uma perfeição ou a decadência de algo superior.

Mas a filosofia, quando busca ir além das determinações imposta por dogmatismos enrijecidos, exige muito mais que esta simples conciliação negativa. Ela demanda a audácia do pensamento que faz com que os limites não se fechem definitivamente para o fora, que nossos devires não se extingam na plenitude homogênea do ser, que nossos movimentos não fiquem estagnados definitivamente em automatismos. Esse tipo de problemática ganha cada vez mais sua concretude e proximidade, na medida que não se perde de vista a inevitabilidade de pensar o corpo e suas relações.

AS HECCEIDADES

Uma das primeiras dificuldades que temos que enfrentar ao tentar pensar o corpo é exatamente o fato de que ele estabelece o limiar entre aquilo que nomeamos como sendo "nosso" e o mundo exterior. Assim, "nosso" corpo aparece sempre como um limite entre heterogêneos: o dentro e o fora, o orgânico e o inorgânico, o vivo e o morto, o consciente e o inconsciente, o indivíduo e a sociedade, o privado e o público, o atual e o virtual, o vivo e o meio, o natural e o artificial, a natureza e a cultura. Na radicalidade da questão, não saímos do problema estoico: o que ocorre, em termos de substância ou matéria corporal quando uma gota de vinho é derramada no mar? Essa fusão ou mistura é aparente ou é essencial? A resposta de Crisipo, o estoico, em sua *Física*, é direta: "a fusão da essência e da matéria é perene e perfeita (...); não é superficial e acessória, e sim íntima e fundamental" (Diógenes Laértios, 1997, p. 215). Aqui, neste nível de problema, a filosofia e sua máquina conceitual

velocidade dos ritmos temporais e, ao mesmo tempo, diminuimos a extensão do espaço, problemática esta que extravasa a condição de um "ser aí" e evidencia uma expansão e ampliação da existência além da dicotomia local/global. Sobre as técnicas e as tecnologias, nos fala Michel Serres em sua obra *Atlas*: Esta dupla saída de si confirma, antes de mais, o fim do ser aí. Mas nem este nem aquela datam de ontem, nem da invenção, mais ou menos recente, desta ou daquela técnica ou tecnologia, pois a nossa memória cultural assinala-os desde Ulisses a Gilgamesh, viajantes perdidos por terra e por mar, contadores, mais ou menos mitômanos, de aventuras, reais ou imaginárias, em terras conhecidas e desconhecidas, e que a nossa ciência os aponta desde as primeiras excursões vagabundas de *Sapiens sapiens*, difundindo-se pelo planeta, fora do seu berço de África; ele não habita nem emigra: erra, à procura de sal e de alimento, do golfo Pérsico para Espanha, como, actualmente, busca saber ou informação nos nossos canais. Terá ele, habitando aqui ou ali, alguma vez deixado de percorrer o globo e os espaços virtuais? Pelo contrário, o ser aí emerge, tardiamente, no Neolítico, dos costumes de agricultura, estando, portanto, ligado a técnicas particulares. (Serres, 1994, p. 186).

são forçadas a pensar um corpo fora dos quadros da ontologia ocidental, ou seja, sem reduzi-lo às categorias de mesmo, unidade ou repouso. Assim, fica a questão: como pensar um corpo a partir de conceitos que permitam compreender fenômenos de heterogeneidade, aliança, contágio, sintonia, simpatia, comoção ou contiguidade entre o que entendemos como pertencente a nós e o que estaria fora de nós? Conceitos que possibilitem entender como consistente toda relação com o outro, sem que fosse necessário tomá-lo como negativo, como falta, degradação ou decadência.

A resposta não pode ser simples, pois pensar o corpo como irreduzível às suas determinações ou seus limites individuados é problemático para nosso modo representativo de pensar. Fora de toda determinação representativa, um corpo é inseparável de um conjunto de relações com outros corpos e de processos que são de vital importância, porque dão conta de movimentos relacionais que aumentam e ampliam potencialidades. Além disso, faz-se necessário encontrar um pensamento que nos force a evitar a escolha demasiadamente rápida entre um dos polos da relação dentro/fora; ou seja, um pensamento do corpo em sua integralidade. Esse pensamento deve nos fornecer os meios e a consistência para habitar um local ainda indeterminado, que nos estimule à uma perplexidade problemática e que permita superar as distribuições já impostas pelo senso comum e pelo bom senso. Uma consistência que se faz presente nas relações e que evidencia o esforço para ultrapassar limites, conquistar novos meios, intensificar as sensações e explorar outras velocidades, ao mesmo tempo em que, para isso, não seja preciso eliminar, exterminar ou escravizar o outro.

Muitas experimentações foram tentadas na história do pensamento, mas não é simples escapar do dogmatismo das opiniões que limitam nosso pensamento à quadros canônicos do mesmo, do uno e dos automatismos que atrofiam nosso modo de pensar os corpos. Gilles Deleuze, por exemplo, na proposta de um empirismo transcendental, concebe o corpo como uma composição de heterogêneos, como gênese de devires; ou seja, pensar o corpo como indissociável de suas composições e relações, escapando totalmente da simples alternativa entre buscar um princípio bem limitado ou cair de uma vez por todas na pura indeterminação. Assim, fica o problema: como saber em que ponto um corpo acaba e outro começa? Em que medida esse corpo, indissociável das suas múltiplas relações, pode ainda ser designado como "este" indivíduo? Para entender essa dinâmica corporal, Gilles Deleuze coloca o problema da individuação de um modo totalmente original. Em *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia 2*, obra concebida em conjunto com Félix Guattari, essa individuação original é pensada em termos de hecceidade - conceito batizado pelo filósofo medieval John Duns Scotus e que

nesta obra receberá uma leitura cartográfica. Aliás, essa é uma peculiaridade desse grandioso livro: todos os nomes próprios evocados - filósofos, artistas ou cientistas - são tomados como agrimensores que nos fornecem, cada qual a sua maneira, instrumentos encarregados de nos auxiliar na orientação em um determinado platô ("zonas de intensidade contínua"⁴) (Deleuze e Guattari, 1995, p. 8). Assim, para pensar um corpo não bastaria encontrar um centro unificante ou determinar seus limites formais, como muito se acreditou no ocidente, mas sim em seguir seus devires, encontrar relações entre todos os tipos de heterogêneos e, no limite, localizar hecceidades. Mas o que são essas hecceidades? Trata-se de um modo muito especial de individuação que, em certa medida, permite recolocar a questão da individualidade de um modo original. Nos apresentam Deleuze e Guattari:

Há um modo de individuação muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância. Nós lhe reservamos o nome de hecceidade. Uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito (Deleuze e Guattari, 1995, p. 47).

A partir das hecceidades, é possível falar de uma estação do ano, de uma hora precisa, de uma data específica, de uma paisagem ou mesmo de uma vida como individualidades plenas, que não precisam de mais nada para completá-las. Essas individualidades, entendidas como hecceidades, não estão alienadas dos devires que as compõem, das relações que as constituem e das potências que elas abarcam. Toda essa dinâmica de relações e potências revela um tipo de determinação que não pode ser a causa de nada, mas sim o efeito de uma indefinição potencializadora que não dissolve o corpo completamente em um indiferenciado. Aqui, determinação e indefinição podem se conjugar, desde que haja uma dinâmica em que uma individuação em processo e ainda indefinida, ou seja, ainda individante, possa explicar uma determinada configuração. É tão sutil que tentar exprimir essas hecceidades com nossa linguagem ordinária - que é feita para dar conta da nossa vida utilitária e é composta por símbolos que representam com muita facilidade estados e impermanências⁵ - se torna

4 O modo expressivo como *Mil Platôs* foi concebido, por platôs e não por capítulos, já faz parte da experimentação deste livro em termos de conteúdo.

5 É o que mostra Henri Bergson em sua obra *A evolução criadora*: "(...) Quer se trate de movimento qualitativo, quer de movimento evolutivo, quer de movimento extensivo, o espírito arranja-se de modo a tomar vistas estáveis da instabilidade. E desemboca assim, como acabamos de demonstrar, em três espécies de representações: 1~ as qualidades, 2~ as formas ou essências, 3~ os atos. A essas três maneiras de ver correspondem três categorias de palavras: os adjetivos, os substantivos e os verbos, que são os elementos primordiais da linguagem. Adjetivos e substantivos simbolizam então estados. Mas o próprio verbo, se nos atemos à parte iluminada da representação que ele evoca, realmente não exprime outra coisa." (Bergson, 2005, p. 328)

extremamente difícil. Nesse contexto, teríamos que nos expressar do seguinte modo, como exemplificam Deleuze e Guattari: "E é de uma só vez que é preciso ler: o bicho-caça-às-cinco-horas. Devir-tarde, devir-noite de um animal, núpcias de sangue. Cinco horas é este bicho! Este bicho é este lugar!" (Deleuze e Guattari, 1997, p.50). Assim, utilizar a linguagem ordinária para dar conta desses fenômenos nos levaria ao desafio de produzir construções linguísticas complicadas e de difícil compreensão. No entanto, essa tarefa se torna viável nos contos modernos e seus procedimentos literários⁶.

UM DIA NA VIDA DO BURRINHO PEDRÊS

Vale a pena acompanhar esses corpos individuantes por hecceidades nessa passagem do conto *O burrinho pedrês*, da obra *Sagarana* de Guimarães Rosa. A estória toda compõe uma linda individuação por hecceidade e é apresentada de um modo bastante didático. Rosa começa, nos quatro primeiros parágrafos do conto, apresentando nosso burrinho de modo genérico, ou seja, com uma descrição que poderia se referir a qualquer animal semelhante. Então, como se tivesse a necessidade de recomençar a estória no quinto parágrafo, ele apresenta novamente nosso personagem: "nada disso vale fala, porque a estória de um burrinho, como a história de um homem grande, é bem no resumo de *um só dia de sua vida*." (Rosa, 1994, p. 199-200, grifo nosso). É nesse ponto que a mágica realmente começa; pelo meio, em bloco, a narrativa se transforma em uma individualidade, a hecceidade de "um dia" na vida do burrinho. Este personagem, que pode ser considerado uma espécie de "personagem rítmico", que, nesse acontecimento, nessa sinfonia sertaneja, torna-se indissociável do grande sertão de Minas Gerais, ou seja, de uma "paisagem melódica": "E a existência de Sete-de-Ouros cresceu toda em algumas horas – seis da manhã à meia-noite – nos meados do mês de janeiro de um ano de grandes chuvas, no vale do Rio das Velhas, no centro de Minas Gerais" (Rosa, 1994, p. 200). Tudo aqui forma uma individualidade perfeita, desde o crescimento intensivo do grau de existência do personagem burrinho - seu aumento de potência - até todo o conjunto em movimento da paisagem do sertão, que lhe é coextensivo.

⁶Importante ressaltar que Deleuze e Guattari não tratam um conto simplesmente como uma forma literária relacionada com o imaginário de um autor. Um conto, para eles, é tomado como um tipo de agenciamento coletivo perfeitamente real que nos faria perceber inusitados "blocos de devir". "Será que, ao lado dos dois modelos, o do sacrifício e o da série, o da instituição totêmica e o da estrutura, haveria ainda lugar para uma outra coisa, mais secreta, mais subterrânea: o feiticeiro e os devires, que se exprimem nos contos e não mais nos mitos ou nos ritos? (Deleuze e Guattari, 1997, p.18)

Vale lembrar que todo recorte é totalmente arbitrário; o conto inteiro poderia servir aqui para o nosso propósito. Ele todo deveria ser lido de uma só vez, mas, a título de exemplo, vamos escolher um ponto qualquer. Em um momento da estória, Guimarães Rosa precisa colocar em marcha um movimento de boiada com seus bois, vacas, vaqueiros e o burrinho, em uma espécie de conjunto polifônico com toda a paisagem sertaneja. Para que tal polifonia seja ativada não bastaria dizer de modo genérico ‘movimento dos boiadeiros’, ele faz com que toda a paisagem ganhe uma velocidade, gerando múltiplas séries de relações que exprimem uma complexidade de movimentos rítmicos (Leão, 1994, p. 141) com distintas variações de durações. São múltiplas e heterogêneas velocidades amalgamadas afetivamente em um único organismo sinfônico. É um “bicho inteiro” que vai entrando em sintonia nas dimensões de um “sertão sem fim”. Guimarães Rosa astuciosamente começa com uma tristeza: “(..) e o berro queixoso do gado junqueira, de chifres imensos, com muita tristeza, saudade dos campos, querência dos pastos de lá do sertão...” (Rosa, 1994, p. 212). E, de repente, surge uma canção⁷, pouco importando quem a entoou, se um personagem ou o próprio narrador. Três frases em aliteração: “Boi bem bravo, bate baixo, bota baba, boi berrando... Dança doido, dá de duro, dá de dentro, dá direito... Vai, vem, volta, vem na vara, vai não volta, vai varando...” Outra canção⁸ e como mágica os problemas se vão e o navio-centopeia parte:

Pouco a pouco, porém, os rostos de desempanam e os homens tomam gesto de repouso nas selas, satisfeitos. Que de trinta, trezentos ou três mil, só está quase pronta a boiada quando as alimárias se aglutinam em bicho inteiro – centopeia -, mesmo prestes assim para surpresas más. (...). E, agora, pronta de todo está ela ficando, cá que cada vaqueiro pega o balanço de busto, sem-querer e imitativo, e que os cavalos gingam bovinamente. Devagar, mal percebido, vão sugados todos pelo rebanho trovejante – pata a pata, casco a casco, soca soca, fasta vento, rola e trota, cabisbaixos, mexe lama, pela estrada, chifres no ar ... A boiada vai, como um navio (Rosa, 1994, p. 213).

Aqui, uma centopeia se produz e ganha o andamento de um movimento em glissando, repleto de afetividade e que vai contagiando as partes de todo o conjunto. Surge uma espécie de coparticipação entre todos, em sintonia - ora parecendo sem querer ou quase sem querer, ora como por um ato preciso de vontade, ora desengonçado e, às vezes, sem qualquer hesitação, alcançando um andamento coletivo. Assim, não faz mais sentido perguntar: quem influencia e quem é influenciado? Não existe uma resposta simples para esta questão. Todos

7 “Um boi preto, um boi pintado, /cada um tem sua cor. /Cada coração um jeito/ de mostrar o seu amor (Rosa, 1994, p. 212).

8 “Todo passarinh’ do mato/ tem seu pio diferente./ Cantiga de amor doido/ não carece ter rompante...” (Rosa, 1994, p. 212).

– paisagem, bichos e gente - são, ao mesmo tempo, causa e efeito dos movimentos uns dos outros. Todos são condutores e conduzidos, afetam e são afetados. Mais do que poderíamos prever, até mesmo o autor entra nesta indiscernibilidade na medida em que tanto o conteúdo quanto o seu material expressivo são tomados pelo movimento da boiada. Os homens – personagens e autor - induzem do mesmo modo que os animais os induzem ao movimento. Os corpos humanos não apenas são afetados por seus próprios desejos de que a condução da boiada seja bem-sucedida, mas também estão, de algum modo, abertos ao desejo dos bois de ajudá-los a conduzi-los de maneira impecável. Gilles Deleuze e Félix Guattari chamariam todo esse conjunto de uma vizinhança, de coparticipação em hecceidades, de um devir-animal.

Fica claro que os modos de conexão desses devires são imprevisíveis. O importante é compreender que não se trata de uma mera relação metafórica, tudo é muito real. No nosso exemplo do Guimarães Rosa, todos os elementos entram em uma relação de movimento e repouso, em conjunto com um grau de potência no devir-centopeia. Ninguém está pensando em parecer uma centopeia, mas, no final, ocorre a emissão do animal. Pode acontecer que um dos vaqueiros perceba que isso está acontecendo, mas já não há o que fazer, pois já está tomado pelo movimento. Claro que há "uma" centopeia, mas não adianta querer encontrar uma identidade, uma igualdade, uma analogia ou uma oposição com o bicho, pois trata-se da produção do animal - ou seja, de uma emissão corpuscular através de zonas de vizinhança com um animal, mas que poderia ser uma mulher, uma criança, uma planta ou até mesmo a própria Terra. Fazer do mundo um devir é produzir mundos, como nos dizem os autores: "encontrar suas vizinhanças e suas zonas de indiscernibilidade" (Deleuze e Guattari, 1997, p. 73). No limite, temos um mundo inteiro em devir. Mas é possível entrar em devir com o mundo? A resposta de Deleuze e Guattari é positiva:

É nesse sentido que devir todo mundo, fazer do mundo um devir, é fazer mundo, é fazer um mundo, mundos, isto é, encontrar suas vizinhanças e suas zonas de indiscernibilidade. O Cosmo como máquina abstrata e cada mundo como agenciamento concreto que o efetua. Reduzir-se a uma ou várias linhas abstratas, que vão continuar e conjugar-se com outras, para produzir imediatamente, diretamente, um mundo, no qual é o mundo que entra em devir e nós nos tornamos todo mundo (Deleuze e Guattari, 1997, p. 73).

Neste sentido, é preciso abrir-se a um Cosmo abstrato que seja suficientemente sóbrio e irreduzível aos limites preestabelecidos pelo dogmatismo das opiniões, que restringem nosso pensamento à esfera do mesmo e dos automatismos que atrofiam e fixam nossos

corpos. Essa abertura deve permitir a liberação de novas efetuações concretas de mundos inconcebíveis até então. Uma filosofia-Cosmo, como também desejava Nietzsche.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência de encontrar vizinhanças ou zonas de indiscernibilidade não pode ser compreendida como uma relação de identidade, semelhança, analogia ou oposição à forma do outro, pois nunca é uma questão de isomorfismo, antropomorfismo, zoomorfismo ou geomorfismo. Um devir-outro é, antes de tudo, algo que se produz na vizinhança, sem que isso nos leve a pensar em termos de simetria entre formas. Aliás, a experiência inteira é uma experiência assimétrica de coparticipação, um habitar “com”. Melhor do que dizer que nos transformamos no outro, dizemos que nos transformamos com “um” outro, tanto quanto um outro pode se transformar com “um” nós, desde que haja disposição para isso. Esta nova articulação, que envolve o “com” enquanto uma articulação indiscernível de um “habitar com”, pode nos levar a sugerir que quando Guimarães Rosa descreve movimentos de partículas e afetos, ele não está mais articulando palavras humanas. O que se passa é algo bem diferente: Rosa é, a todo momento, também articulado pelo arranjo, pelo agenciamento, pela história que criou. Esse arranjo permite a articulação de novos modos de expressão, novas maneiras de devir com um não-humano. Essa experiência, pela qual se constrói um devir-outro, ilumina um dos modos de articulação ou sintonia entre os corpos: trata-se de uma modalidade sempre singular de relação, tanto com um corpo quanto com um mundo. Assim, produzimos um corpo disposto a permitir que um outro mundo o afete, possibilitando, ao mesmo tempo, que nosso mundo afete esse outro. Com essa produção, aprendemos em conjunto a sermos afetados.

Quando nos perguntamos sobre a relevância desses fenômenos, podemos responder que, na relação entre os corpos, surge o problema do outro. Contudo, os devires e as hecceidades, conforme trabalhados por Gilles Deleuze e Félix Guattari, fazem mais do que isso: liberam uma perspectiva ainda inaudita, dando atividade ao que seria um simples elemento passivo na relação, transformando-o em uma força afetiva; uma entidade que coloca problemas e que produz perguntas. Aqueles que entram nesses processos não apenas fazem emergir um polo ativo na perspectiva do que seu corpo está construindo, mas também são colocados em atividade por aquilo que ajudaram a criar. Essa dinâmica é concomitante: ao mesmo tempo que criam, também são criados por afetos-outros. Aqui, o afeto não pode ser

entendido como uma mera interferência a uma objetividade idealizada ou como um subjetivismo amoroso de tipo burguês; ele é um dispor-se para se tornar interessado, para afetar-se na multidão de problemas apresentados por uma alteridade. Por exemplo, quando um conhecimento ou uma atividade - científica ou não - pretende ignorar o campo dos afetos, não acessamos um mundo mais objetivo, mas apenas um mundo sem uma vizinhança, sem sintonia e, conseqüentemente, sem o outro. Este é um mundo desafetado, onde as linhas são traçadas apressadamente e as relações servem ao mesmo e à estagnação de nossos corpos, despotencializando nossa capacidade de agir e pensar. É um mundo sem importância, empobrecido, onde os corpos são destituídos de um desejo realmente produtivo, de expectativas, de interesses, um mundo de mentes niilistas, corpos estereotipados e desprovidos de vitalidade - em outras palavras - um mundo simplesmente mal sintonizado. Se há um aprendizado aqui é que os devires e as hecceidades nos ensinam que aprender a nos dirigir ao outro não é o resultado de uma compreensão, mas sim uma condição de toda e qualquer compreensão real.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia 2*. Volume 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia 2*. Volume 4. Tradução de Suely Rolnick. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DIÔGENES, Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1997.
- ROSA, João Guimarães. *Ficção Completa em dois volumes*. Volume 1. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.
- SERRES, Michel. *Atlas*. Tradução: João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes - Resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- TADEU, Tomaz (org. e trad.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009

POR UM ENSINO DE GEOGRAFIA DECOLONIAL E ANTIRRACISTA

REFLEXÕES EMANCIPATÓRIAS A PARTIR DA LEI 10.639/2003

FOR A DECOLONIAL AND ANTI-RACIST GEOGRAPHY EDUCATION
EMANCIPATORY REFLECTIONS FROM LAW 10.639/2003

Luiz Gustavo Borges do Rosario¹
Marcy do Espírito Santo Balthazar²
Davi Lobo da Silva Alves Tomé³

RESUMO

Diante de um sistema educacional que promove a cultura dominante e uma perspectiva eurocêntrica do mundo, a Lei 10.639/2003 surge como um instrumento de combate ao racismo através da educação. Essa legislação torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira nas escolas, destacando a relevância da África na formação da sociedade brasileira e fomentando a valorização da diversidade étnica e cultural do país. Nesse contexto, propomos analisar as possibilidades de um ensino de Geografia com bases decoloniais e antirracistas por meio de uma revisão da literatura. Com base na Lei 10.639/2003, a educação geográfica pode adotar uma abordagem mais inclusiva e crítica, incorporando a história e as contribuições dos povos afrodescendentes e valorizando epistemologias negras marginalizadas. Além disso, uma educação geográfica antirracista deve abordar as dinâmicas de poder e discriminação racial nos espaços urbanos, incentivando os alunos a analisar criticamente como o racismo molda as desigualdades socioespaciais e os processos de segregação. O ensino de Geografia pode, assim, desempenhar um papel fundamental na construção de uma sociedade brasileira que reconheça e valorize a contribuição da população negra desde a diáspora africana.

Palavras-chave: Ensino de Geografia; Decolonialidade; Antirracismo; Lei 10.639/2003.

ABSTRACT

Given an educational system that promotes the dominant culture and a Eurocentric perspective of the world, Law 10.639/2003 emerges as an instrument to combat racism through education. This legislation makes the teaching of Afro-Brazilian history and culture mandatory in schools, highlighting Africa's relevance in the formation of Brazilian society and fostering the appreciation of the country's ethnic and cultural diversity. In this context, we propose to analyze the possibilities of teaching Geography with decolonial and anti-racist

¹ Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: luizgustavoborges@ufrj.br

² Licenciando em Geografia pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Fluminense (IFFluminense). E-mail: balthazar.marcy@gsuite.iff.edu.br

³ Licenciando em Geografia pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Fluminense (IFFluminense). E-mail: davi.lobo@gsuite.iff.edu.br

foundations through a literature review. Based on Law 10.639/2003, geographical education can adopt a more inclusive and critical approach, incorporating the history and contributions of Afro-descendant peoples and valuing marginalized Black epistemologies. Additionally, anti-racist geographical education should address the dynamics of power and racial discrimination in urban spaces, encouraging students to critically analyze how racism shapes socio-spatial inequalities and segregation processes. Geography education can thus play a fundamental role in building a Brazilian society that recognizes and values the contributions of the Black population since the African diaspora.

Keywords: Geography Education; Decoloniality; Anti-racism; Law 10.639/2003.

INTRODUÇÃO

A educação, assim como diversas outras esferas, representa um contexto no qual se desenrolam os embates das relações de poder, evidenciando a opressão derivada da ideologia eurocêntrica branca em relação aos negros, frequentemente retratados em uma condição de inferioridade, permeada por preconceitos e racismo. Neste cenário, a desumanização do indivíduo negro é notável, sendo possível constatar que na sociedade ele é sistematicamente relegado a uma posição de opressão.

Contemporaneamente, há um amplo debate em torno do pensamento decolonial. Considerando isso, nosso objetivo é abordar questões que envolvam o ensino de Geografia por uma perspectiva decolonial e antirracista, tendo como base a Lei 10.639/2003. Essa legislação determina a inclusão obrigatória do ensino da história e cultura afro-brasileira em todas as etapas da educação, desde a educação infantil até o ensino médio.

Essa legislação surge como um instrumento para desarticular o racismo presente nas escolas, que muitas vezes perpetuam o preconceito racial contra a população negra. No entanto, juntamente com esse processo de desconstrução do racismo, é essencial promover um ensino que tenha como objetivo a valorização da contribuição negra no processo de formação do Brasil.

Neste trabalho, inicialmente discutimos a distinção entre colonialismo e colonialidade. Em seguida, abordaremos as três dimensões em que a colonialidade pode se manifestar: a colonialidade do poder, do saber e do ser. Posteriormente, trataremos da formação do grupo Modernidade/Colonialidade e sua relevância para o conceito de *giro decolonial* e para a formulação do conceito de *decolonial*.

Seguiremos então para a análise da colonialidade do saber geográfico, quando realizaremos uma breve retrospectiva histórica do pensamento geográfico, desde o surgimento da Geografia como ciência até sua sistematização no século XIX. Por fim, refletiremos sobre a importância da Lei 10.639/2003 para o ensino de Geografia decolonial e antirracista, ressaltando a necessidade de valorizar as epistemologias e os pensadores negros na construção de um pensamento geográfico crítico de cunho decolonial.

DA COLONIALIDADE AO GIRO DECOLONIAL

A colonialidade é um conceito que ganhou destaque a partir da segunda metade do século XX, oferecendo uma lente analítica para compreender as dinâmicas étnicas e educacionais que permeiam a sociedade brasileira. No entanto, antes de nos aprofundarmos nas questões relacionadas à colonialidade, é crucial diferenciá-la do colonialismo, a fim de evitar possíveis equívocos. Segundo Quijano (2007), o colonialismo refere-se a uma estrutura de dominação e exploração de uma determinada população sobre outra, estabelecida em uma jurisdição territorial distinta. O colonialismo teve sua existência em um período específico da história, alcançando seu fim em determinado momento. Por outro lado, a colonialidade é a imposição de uma classificação étnica/racial da população mundial, iniciada com a colonização do continente americano pelos europeus. No entanto, ela não cessou quando os países colonizados conquistaram a independência, pois ainda podemos identificar a influência europeia em territórios que sofreram com o processo colonial, por meio do controle da economia, da política, do conhecimento e da identidade.

Para Quijano (2005), a noção de raça emergiu com a chegada dos colonizadores europeus à América, quando estabeleceram relações sociais e, consequentemente, criaram distinções baseadas em diferenças fenotípicas, delineando categorias raciais como índios, negros, mestiços e europeus. Assim, surgiu a colonialidade do poder, visando naturalizar a dominação dos colonizadores, que se autoproclamavam pertencentes a uma suposta raça superior em relação aos colonizados.

A partir do conceito de colonialidade do poder, é possível ampliar o escopo e abordar também a colonialidade do saber e do ser. Maldonado-Torres (2007a) define a colonialidade do saber como a utilização das epistemologias coloniais para a produção e

disseminação do conhecimento em países que foram submetidos ao processo colonial. Por sua vez, a colonialidade do ser refere-se à experiência colonial que impacta na autopercepção do indivíduo, levando-o a sentir-se inferior por pertencer a uma determinada identidade nacional, enquanto julga como superiores os modos, culturas e a sociedade europeia-ocidental-capitalista.

É imprescindível compreendermos a conexão entre colonialidade e modernidade para uma análise completa. Mignolo argumenta que há uma intrínseca relação entre esses dois conceitos, uma vez que foi por meio da narrativa da modernidade, com sua visão de construção da civilização ocidental, que os povos europeus procuraram legitimar sua dominação sobre povos nativos americanos, africanos, asiáticos, aborígenes e maoris (Mignolo, 2017). Dessa forma, a modernidade foi disfarçada como algo positivo, que deveria ser adotado por todas as sociedades, enquanto as questões relacionadas à colonialidade foram ocultadas. No entanto, devemos entender a modernidade e a colonialidade como duas faces da mesma moeda (Mignolo, 2008b), uma vez que é impossível a existência de uma sem a outra.

Nas décadas de 1990 e 2000, intelectuais de diversas nacionalidades e áreas do conhecimento reuniram-se e formaram o grupo Modernidade/Colonialidade. Acadêmicos como o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o semiólogo argentino Walter Mignolo, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres e a linguista estadunidense Catherine Walsh se encontraram em várias ocasiões para dialogar sobre a renovação das ciências sociais na América Latina. Foi dentro desse contexto que surgiu o termo *giro decolonial*, cunhado em 2005 por Nelson Maldonado-Torres (Ballestrin, 2013). Ao empregar esse termo, o autor busca abordar questões relacionadas aos efeitos da colonialidade na sociedade e aspira a promover mudanças na produção do conhecimento, visando à construção de um pensamento crítico (Maldonado-Torres, 2007b).

Em um esforço de sintetizar algumas das principais contribuições do grupo ao debate decolonial, Ballestrin (2013) aponta cinco, sendo elas:

- (a) a narrativa original que resgata e insere a América Latina como o continente fundacional do colonialismo, e, portanto, da modernidade; (b) a importância da América Latina como primeiro laboratório de teste para o racismo a serviço do colonialismo; (c) o reconhecimento da diferença colonial, uma diferença mais difícil de identificação empírica na atualidade, mas que fundamenta algumas origens de outras diferenças; (d) a verificação da estrutura opressora do tripé colonialidade do

poder, saber e ser como forma de denunciar e atualizar a continuidade da colonização e do imperialismo, mesmo findados os marcos históricos de ambos os processos; (e) a perspectiva decolonial, que fornece novos horizontes utópicos e radicais para o pensamento da libertação humana, em diálogo com a produção de conhecimento (BALLESTRIN, 2013, p. 110).

À luz dessas considerações, torna-se evidente a importância do grupo Modernidade/Colonialidade ao adotar uma postura crítica em relação à colonialidade, contribuindo assim para a construção e disseminação de ideias decoloniais no continente americano.

Por fim, embora o uso da palavra *descolonial* esteja gramaticalmente correto, optar pela palavra *decolonial* é uma questão estratégica e de grande significado. Conforme observado por Walsh (2017), o termo *decolonial* foi adotado pelo grupo M/C⁴ em 2004 para substituir o termo *descolonial*. Isso se deve ao fato de que o prefixo *des*-⁵ sugere a ideia de que as questões coloniais podem ser simplesmente revertidas. No entanto, conceber um momento não colonial não é algo factível, uma vez que a história não pode ser desfeita. Nesse sentido, a autora propõe o uso da palavra *decolonial*, com o objetivo de pensar e produzir conhecimento para além do paradigma da colonialidade.

Nesse contexto, o *giro decolonial* e a *decolonialidade* assumem uma importância fundamental para a reflexão e o debate sobre a colonialidade. Isso acontece devido ao fato de que a decolonialidade é uma parte necessária para a formulação dos conceitos relacionados à modernidade/colonialidade (Mignolo, 2008a). Dessa forma, podemos construir um pensamento decolonial que transcenda o paradigma da modernidade, respeitando as diferenças e promovendo a diversidade na produção do conhecimento.

A COLONIALIDADE DO SABER GEOGRÁFICO

É possível observar a existência do conhecimento geográfico muito antes de sua sistematização como ciência. A Geografia era discutida desde os tempos dos filósofos pré-socráticos, como Tales de Mileto e Anaximandro, que exploravam questões relacionadas à medição do espaço e à forma da Terra. Essas discussões foram continuadas pelos pensadores pós-socráticos como Aristóteles, que abordava a concepção de lugar e realizava descrições

⁴ Grupo Modernidade/Colonialidade (WALSH, 2017).

⁵ A autora refere-se ao uso da palavra em castelhano, porém, no português, verificamos a mesma dinâmica.

regionais. Ao longo dos séculos diversos outros pensadores contribuíram para o desenvolvimento do conhecimento geográfico, incluindo Immanuel Kant, no século XVIII, e suas reflexões sobre metafísica, fenômenos (perceptíveis) e os noumenos (a coisa em si). Essa trajetória culminou nos dois pioneiros da Geografia sistematizada no século XIX: Alexander Von Humboldt e Carl Ritter (Moraes, 1994).

A sistematização da Geografia ocorreu na Alemanha durante o século XIX, impulsionada por diversos fatores, dos quais se destacam a transição da sociedade feudal alemã para o modo de produção capitalista e a necessidade do país de consolidar-se como um Estado-nação, visando emancipar-se em relação à modernização capitalista e proteger-se de invasores externos. A Geografia foi então sistematizada como uma ciência natural, caracterizada pela ênfase em elementos físicos e naturais do ambiente, em detrimento dos fatores políticos e sociais, em parte devido à influência do Positivismo. Essa abordagem, conhecida como Geografia Tradicional, refletia os princípios do Positivismo, que valorizava uma visão de ciência neutra e objetiva.

Entretanto, o discurso da neutralidade científica foi desenvolvido por intelectuais pertencentes às classes dominantes com o objetivo de manter a Geografia como um saber estratégico utilizado para dominar e defender seus interesses coloniais. Isso porque a Geografia, como ciência, emergiu em um momento de modernização em que a modernidade e a colonialidade estavam profundamente interligadas. Assim, Lacoste (1929) argumenta que, no final do século XIX, a Geografia poderia ser dividida em duas abordagens. A primeira consistia em uma Geografia que refletia os interesses e perspectivas das classes dominantes, priorizando a exploração e o controle dos territórios colonizados.

[...] de origem antiga, a geografia dos Estados-maiores, é um conjunto de representações cartográficas e de conhecimento variados de representações cartográficas e de conhecimento variados referentes ao espaço; esse saber sincrético é claramente percebido como eminentemente estratégico pelas minorias dirigentes que o utilizam como instrumento de poder (Lacoste, p. 31, 1929).

Enquanto a outra

[...] a dos professores, que apareceu há menos de um século, se tornou um discurso ideológico no qual uma das funções inconscientes é a de mascarar a importância estratégica dos raciocínios centrados no espaço. Não somente essa geografia dos professores é extirpada de práticas políticas e militares como de decisões econômicas (pois os professores nisso não tem participação), mas ela dissimula, aos olhos da maioria, a eficácia dos instrumentos de poder que são as análises espaciais. Por causa disso a minoria no poder tem consciência de sua importância, é a única a utilizá-las em função dos seus próprios interesses e este monopólio do saber é bem

mais eficaz porque a maioria não dá nenhuma atenção a uma disciplina que lhe parece tão perfeitamente “inútil” (Lacoste, p. 31, 1929).

Torna-se evidente a íntima relação do saber geográfico com ideologias políticas hegemônicas ligadas ao colonialismo e à colonialidade. No contexto educacional, esse conhecimento foi utilizado como uma forma de mascarar o verdadeiro propósito da Geografia: a perpetuação do poder, a imposição da cultura eurocêntrica sobre outras culturas e a exploração econômica dos territórios colonizados. Isso serviu para sustentar o desenvolvimento dos países do Norte às custas dos países do Sul, enriquecendo uma classe minoritária detentora desse conhecimento estratégico e, conseqüentemente, dos meios de produção (Lacoste, 1929).

Na segunda metade do século XX emerge a Geografia Nova, também conhecida como Geografia Crítica, com o propósito de contrapor tanto a Geografia Tradicional quanto a Geografia Quantitativa, essa última surgida também no século XX. Enquanto a Geografia Quantitativa buscava quantificar os impactos humanos resultantes do modo de produção capitalista, muitas vezes ocultando ou servindo aos interesses burgueses, a Geografia Nova propunha uma abordagem crítica que questionava as estruturas de poder e buscava compreender as relações sociais e espaciais de forma mais holística (Santos, 2012).

A Geografia Crítica desempenha o papel de se opor ao caráter hegemônico e colonial da Geografia, propondo uma abordagem renovada baseada em princípios humanitários. Além disso, ela confronta o modo de produção capitalista e sua propensão à disseminação de desigualdades pelo mundo, devido às suas violências estruturais. Nesse sentido, assim como a Geografia foi por muito tempo utilizada como um instrumento estratégico para a guerra, dominação e colonização, ela também pode se tornar um instrumento de libertação, emancipação e revolução, propondo novas formas de produção e, conseqüentemente, de justiça social (Santos, 2012).

Portanto, é imperativo associar a Geografia Crítica ao debate sobre a decolonialidade e, por meio dela, produzir um conhecimento geográfico decolonial. Esse conhecimento se contrapõe às estruturas coloniais que foram fundamentais para a emergência da modernidade capitalista e que ainda exercem uma influência significativa no mundo contemporâneo neoliberal globalizado (Lander, 2005).

ENSINO DE GEOGRAFIA E A LEI 10.639/2003: PERSPECTIVAS DECOLONIAIS E ANTIRRACISTAS

A promulgação da Lei 10.639/2003 em 9 de janeiro de 2003 pelo então Presidente Luiz Inácio Lula da Silva representa um marco importante na luta contra a desigualdade racial na educação brasileira. Essa lei altera o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) e estabelece a obrigatoriedade do ensino da temática história e cultura afro-brasileira em todos os níveis de ensino da educação básica, tanto nas redes pública como privada, e em todas as disciplinas, especialmente nas áreas de arte, literatura e história do Brasil, contribuindo para o reconhecimento e valorização da diversidade cultural do país.

No caso da Geografia, tal lei expôs ainda mais a necessidade de incluir o estudo da África e dos povos africanos, assim como a influência da cultura africana na formação da sociedade brasileira. A Geografia é uma disciplina que tem como objetivo estudar as relações entre a sociedade e o espaço geográfico, sendo fundamental a inclusão da história e cultura afro-brasileira para compreender as relações entre a população brasileira e o território, além de contribuir com a formação de uma consciência crítica e reflexiva sobre a diversidade cultural e étnica do Brasil.

A partir do estudo da África e dos povos africanos, torna-se possível compreender as complexas relações de poder e dominação que marcaram a história da formação do Brasil. Esse conhecimento contribui para promover uma compreensão mais profunda e ampla da diversidade cultural como um patrimônio nacional, enriquecendo a visão sobre a identidade brasileira e ressaltando a importância da contribuição africana para a construção da sociedade brasileira. Contudo, devemos destacar que:

[...] o ensino sobre África é, hoje, marcado pela influência das narrativas eurocentradas. Os marcos estruturantes do que se fala sobre África (a colonização, a “partilha”, a descolonização, os conflitos pós-independência como expressão da disputa entre blocos capitalista e socialista, entre outros) são quase todos remetidos ao contato com a Europa – o mesmo se aplica às Américas e Ásia, quando a recíproca não é verdadeira: a colonização só é definidora do que são os continentes periféricos, mas o papel dela para as revoluções industriais, econômicas, sociais e políticas na Europa não é abordada. Esta narrativa é, na verdade, fruto de um conjunto de generalizações e simplificações que pretendem ‘encaixar’ África no esquema desenvolvido para explicar linearmente o progresso civilizacional do Ocidente (Meneses, 2008, p. 07-08).

A fim de evitar a perpetuação de uma visão estereotipada da África e dos africanos, a disciplina de Geografia desempenha um papel fundamental na desconstrução desses estereótipos. Ao longo dos anos, a África tem sido frequentemente retratada em uma posição de submissão e subalternidade em relação a outros continentes e nações, o que resultou em uma percepção generalizada de extrema pobreza, sociedade marcada por conflitos e guerras sangrentas, prevalência de epidemias e associação com um primitivismo cultural.

Para combater essas representações distorcidas, é necessário que a Geografia promova uma análise crítica e uma abordagem mais abrangente e precisa da realidade africana. Isso inclui destacar suas diversidades étnicas, culturais e geográficas, bem como suas riquezas naturais e históricas. Além disso, é essencial reconhecer e valorizar as contribuições significativas da África para a história e o desenvolvimento da humanidade, desde os avanços científicos e tecnológicos até as expressões culturais e artísticas. Essa abordagem mais justa e equilibrada contribui para promover uma compreensão mais completa e respeitosa da África e de seus povos.

Cabe ressaltar ainda a existência da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), que é um documento elaborado pelo Ministério da Educação (MEC), que normatiza o currículo da Educação Básica por meio da definição dos conteúdos a serem adotados pelas escolas públicas e privadas em todo o Brasil. Nesse contexto, a BNCC (Brasil, 2017) é obrigatória para toda a educação escolar básica. Ela estabelece como os currículos devem ser organizados nas escolas, servindo como uma referência nacional para a formulação dos currículos dos sistemas e das redes escolares dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios e das propostas pedagógicas das instituições escolares (Brasil, 2017).

As competências gerais 6, 8 e 9 destacam o seguinte:

6. Valorizar a diversidade de saberes e vivências culturais e apropriar-se de conhecimentos e experiências que possibilitem entender as relações próprias do mundo do trabalho e fazer escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade.
8. Conhecer-se, apreciar-se e cuidar de sua saúde física e emocional, compreendendo-se na diversidade humana e reconhecendo suas emoções e as dos outros, com autocrítica e capacidade para lidar com elas.
9. Exercitar a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos e a cooperação, fazendo-se respeitar e promovendo o respeito ao outro e aos direitos humanos, com acolhimento e valorização da diversidade de indivíduos e de grupos sociais, seus

saberes, identidades, culturas e potencialidades, sem preconceitos de qualquer natureza (BNCC, 2018 p. 9-10).

Apesar da BNCC mencionar a importância de uma educação geográfica que contribua para a formação da identidade e da consciência social, ela ainda carece de uma abordagem crítica sobre como a colonialidade impactou e ainda impacta a produção do espaço e as relações de poder. Na análise da BNCC, observa-se a predominância de uma abordagem descritiva, centrada na localização e descrição de fenômenos, em detrimento da análise crítica das dinâmicas socioespaciais de dominação e exclusão, típicas da colonialidade do poder (Campos; Junior, 2024).

Com seus fundamentos eurocêtricos, a BNCC pode perpetuar certas estruturas presentes na educação brasileira, dificultando a implementação de mudanças na sociedade. Embora a educação não seja uma solução universal para todos os problemas da nação, ela desempenha um papel fundamental ao abordar temas como desenvolvimento, história colonial, degradação ambiental e exclusão socioespacial. Portanto, a educação deve ser considerada uma política transformadora, capaz de expor as contradições sociais e promover processos educativos voltados para a decolonialidade e o antirracismo (Campos; Junior, 2024).

É notável como o ensino de Geografia no Brasil tem passado por transformações importantes. No entanto, essa inclusão ainda é vista sob uma perspectiva eurocêntrica. A perspectiva decolonial busca questionar a visão eurocêntrica dominante na produção de conhecimento e no ensino de Geografia. Nesse sentido, a Lei 10.639/2003 é vista como um avanço, porém ainda é necessário ir além da simples inclusão da história e cultura afro-brasileira, buscando valorizar as epistemologias negras e a contribuição dos povos negros na construção do conhecimento geográfico, que foram historicamente marginalizados e invisibilizados. A partir dessa perspectiva, é possível reconhecer a diversidade de saberes e práticas geográficas presentes nas diferentes culturas e sociedades, ampliando a compreensão da disciplina. Isso implica em uma mudança nos currículos escolares, na formação de professores, na escolha de materiais didáticos e na forma como o conhecimento é produzido e transmitido.

O ensino de Geografia decolonial está intrinsecamente ligado a um viés antirracista, pois ambos visam desafiar e superar os estereótipos, questionar as narrativas hegemônicas e abordar as experiências e perspectivas dos grupos marginalizados. Essa abordagem reconhece

que as relações sociais, políticas e econômicas são construídas em torno de categorias raciais, e que o ensino de Geografia pode ser uma ferramenta poderosa para desconstruir essas estruturas (Santos 2011). Ao promover a inclusão da realidade social, o ensino de Geografia decolonial busca não apenas expandir o conhecimento dos estudantes, mas também promover uma visão mais crítica.

A partir dos achados de Santos (2012), podemos correlacionar o ensino de Geografia antirracista à uma análise das relações de poder e das práticas de discriminação racial no espaço urbano, por exemplo. Ao investigar as desigualdades socioespaciais e os processos de segregação, os estudantes são incentivados a refletir sobre como o racismo é incorporado nos lugares e como isso afeta as comunidades.

Entretanto, é importante ressaltar que a inclusão da temática afro-brasileira no ensino de Geografia não pode ser vista como um adendo ou algo opcional, mas sim como uma parte essencial do currículo. É necessário que os professores e gestores escolares estejam conscientes da importância da implementação da lei e sejam capacitados para incluir a temática de forma adequada em seu plano de ensino.

A Lei 10.639/2003 implica diretamente no processo educacional, pois exige a formação de professores capacitados para abordar a história e cultura afro-brasileira de forma crítica e reflexiva. Além disso, a lei contribui para a construção de um currículo escolar mais inclusivo e democrático, promovendo o diálogo entre as diferentes culturas e identidades que compõem o Brasil. A partir da inclusão da história e cultura afro-brasileira no ensino de Geografia, é possível desenvolver o respeito pelas diferenças culturais e étnicas, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária (Santos, 2011).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando os achados apresentados, é fundamental compreender, em primeiro lugar, a relevância da Lei 10.639/2003 no combate ao racismo, por meio da inclusão do ensino da história e da cultura afro-brasileira nas escolas, caracterizando-se como um marco na luta pela valorização das relações étnico-raciais no Brasil. Essa legislação é resultado de uma luta empreendida, principalmente, pelo Movimento Negro Brasileiro junto ao Estado

brasileiro, representando uma das demandas que visam enfrentar o preconceito racial vivenciado pela população negra.

No entanto, sua integração efetiva na BNCC e, especificamente, no ensino de Geografia, enfrenta desafios significativos. Embora a BNCC reconheça a importância de uma educação voltada para a diversidade e a inclusão, ainda persiste uma lacuna na abordagem crítica sobre como a colonialidade e o racismo estrutural influenciam a produção do espaço geográfico e as relações de poder.

Assim, a decolonização do ensino de Geografia por meio da Lei 10.639/2003 é um processo que envolve a adoção de práticas educativas mais inclusivas e a valorização da diversidade cultural e étnica, questionando as narrativas hegemônicas que moldaram a percepção da geografia e desafiando os estereótipos perpetuados. É um processo que demanda o engajamento de todos os atores sociais envolvidos na educação, desde os gestores e professores até os estudantes. Somente através de uma abordagem decolonial será possível construir um ensino de Geografia mais justo, equitativo e democrático.

A inclusão da temática afro-brasileira no ensino de Geografia não pode ser vista como uma simples obrigação legal, mas sim como uma oportunidade para promover a justiça social e a equidade. É fundamental que os educadores estejam capacitados para abordar esses temas de forma crítica e reflexiva, contribuindo para a construção de uma escola mais diversificada. Logo, uma educação que busca ser crítica e emancipatória deve adotar currículos com uma perspectiva decolonial e antirracista, proporciona oportunidades de resistência, emancipação, humanização e insurgência para os povos historicamente subalternizados e desumanizados pela colonialidade. A Lei 10.639/2003, portanto, desempenha um papel crucial na transformação do cenário educacional brasileiro, estimulando o diálogo intercultural e o reconhecimento das diversas identidades que compõem o país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Em: *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular (BNCC)*. Educação é a Base. Brasília: MEC/CONSED/ UNDIME, 2017.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular (BNCC)*. Educação é a Base. Brasília: MEC/CONSED/ UNDIME, 2018.

CAMPOS, Margarida. JUNIOR, Lindberg. BNCC de Geografia do Ensino Fundamental e as contradições para uma educação decolonial e antirracista. *Educação em Revista*, v. 40, p. e46128, 2024.

LACOSTE, Yves. *A Geografia - isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*. Tradução: Maria Cecília França. 19 ed. Campinas, SP: Papirus, 2012.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. Em: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 8-23, 2005.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Em: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, p. 127-167, 2007a.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, v. 21, p. 240-270, mar./maio 2007b.

MENESES, Maria Paula. *Outras vozes existem, outras histórias são possíveis: diálogos sobre diálogos*. Niterói: Grupalfa/UFF, 2008.

MIGNOLO, Walter D. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, n. 8, p. 243-281, jan./jun. 2008a.

MIGNOLO, Walter D. Novas reflexões sobre a “ideia de América Latina”: a direita, a esquerda e a opção descolonial. Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil. *Caderno CRH*, v. 21, p. 239-252, maio/ago. 2008b.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 32, n. 94, jun. 2017.

MORAES, Antonio Carlos Rober. *Geografia: Pequena História Crítica*. São Paulo: Hucitec, 1994.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. Em: Em: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

SANTOS, Milton. *Por uma Geografia Nova: Da Crítica da Geografia a uma Geografia Crítica*. 6 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

SANTOS, Renato Emerson. A lei 10.639 e o ensino de geografia: construindo uma agenda de pesquisa-ação. *Revista Tamoios*, v. 7, n. 1, p. 04-24, set. 2011

WALSH, Catherine. *Pedagogías Decoloniales: Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Serie Pensamiento Decolonial. Equador: Editora Abya-Yala, 2017.

POLÍTICAS DE PERIGO O PARADOXO ENTRE LEMBRANÇA E ESQUECIMENTO E A LITERATURA TESTEMUNHAL COMO POLÍTICA DE MEMÓRIA DO CLANDESTINO

LA POLÍTICA DEL PELIGRO

LA PARADOJA ENTRE EL RECUERDO Y EL OLVIDO Y LA LITERATURA TESTIMONIAL
COMO POLÍTICA DE LA MEMORIA DE LO CLANDESTINO

Mariana Carneiro de Barros¹

RESUMO

Este texto tem como norte refletir o sentido do paradoxo nas políticas públicas e culturais de memória e verdade que aconteceram no Brasil como forma de conceder mais consistência à uma ideia de transição para a democracia ou para uma forma de relação política expandida que fosse mais próxima dela. Neste mote, algumas linhas argumentativas apresentadas na tese de doutorado concluído junto ao programa de pós-graduação em Memória Social na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO foram atualizadas com o propósito de suscitar pensamentos críticos no campo dos Estudos em Memória Social. Por fim, o texto busca nas categorias inseridas na epistemologia inaugurada pela Memória Política e suas relações com a Teoria Literária, lançar luz sobre o pensamento crítico político advindo dessa forma de conhecimento própria da América Latina.

Palavras-chave: Memória; Política; Violência; Clandestino.

RESUMEN

Este texto pretende reflejar el sentido de paradoja en las políticas públicas y culturales de memoria y verdad que tuvieron lugar en Brasil como una forma de otorgar mayor consistencia a la idea de una transición a la democracia o a una forma de relación política ampliada que estaría más cerca de ella. En este sentido, se actualizaron algunas líneas argumentativas presentadas en la tesis doctoral realizada con el programa de posgrado en Memoria Social de la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro – UNIRIO con el propósito de suscitar pensamientos críticos en el campo de los Estudios en Memoria Social. Finalmente, el texto busca, en las categorías de la epistemología inaugurada por la Memoria Política y sus relaciones con la Teoría Literaria, arrojar luz sobre el pensamiento político crítico que surge de esta forma de conocimiento propia de América Latina.

Palabras-clave: Memoria; Política; Violencia; Clandestino.

¹ Graduada em Direito pela Universidade Católica de Petrópolis, Mestre em Ciências Sociais e Jurídicas pela Universidade Federal Fluminense e Doutora em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Contato: maricbarr@yahoo.com.br

NOTAS DE INTRODUÇÃO

Começamos com o sentido de paradoxo nas dinâmicas da memória. Filosoficamente, o sentido do mesmo nos indica vetores contrários, mas que em algum momento se unem num ponto essencial de contiguidade. Assim, a relação entre memória e o esquecimento na contemporaneidade nos remete a uma saturação que nos leva imediatamente ao esvaziamento. Memória saturada de lembranças não deixa espaço para o criativo do esquecimento - e aqui me refiro ao esquecimento feliz de Nietzsche e ressignificado por Walter Benjamin ao tratar de memória e suas suspensões. Na espiral do paradoxo, o caminho oposto também é possível: tanta amnésia, ou um excesso de apagamento, permite o aparecimento de toda e qualquer lembrança, até mesmo lembranças de fatos que não existiram. Neste sentido, a literatura nos permite a ficção, mas a História como domínio do poder como violência impõe uma narrativa no plano da realidade. Perguntamos, então, como fazer memória política com o testemunho do clandestino e de quem ficou à margem da História? Atualizar a memória do vencido através de uma leitura no presente significa correr o risco da disputa, estar em perigo, mas também recoloca as bases para um movimento democrático urgente: o agenciamento de memórias como movimento social do cotidiano.

No contexto brasileiro das políticas públicas de memória o paradoxo se mostra nas estratégias de apagamento e produção de amnésia, implementadas já no próprio processo de colonização. A narração do massacre original dos verdadeiros donos da terra foi apagada e em seu lugar surgiram epopeias, romances, óperas e outras narrativas que trataram de anular a voz dos sobreviventes e marcar o surgimento da ideia de uma narrativa oficial que se sobrepõe com violência sobre as demais. O mesmo acontece com o segundo massacre com características de genocídio: a diáspora africana em tempos de escravidão.

A tais marcos tudo vem como (con)sequência, a repetição como continuidade da violência que nos formou: a militarização no combate às rebeliões separatistas, o extermínio dos insurgentes por independência, as ditaduras e, contemporaneamente, a necropolítica, em que a violência da morte matada se concentra intencionalmente em uma determinada classe, cor ou gênero e se instaura de vez no conceito de política como práticas para as investidas e investimentos nas práticas de apagamento da memória.

Em outra dimensão, trabalhar com a narração dos testemunhos é agir na esfera da ficção e a literatura nos mostra isso. Na ficção mora a política de memória como

rememoração. A ficção denota realidade pois, apesar de não visto, o contexto pode ser dito e imaginado por quem escreve o discurso testemunhal. Nessa dimensão, o apagamento de memória é constantemente contraposto à narração criativa que o testemunho do “vencido”, em termos foucaultianos, cumpre nos processos de rememoração, que uma política de memória pode adotar como objeto de institucionalidade e forma de governo.

Penso sobre a possibilidade de entender a ficção como “forma de manifestação” do real (Antelo, 2009). Integrando essa proposta, o testemunho do clandestino se constitui nas disputas de narrativas às quais a sociedade política se encontra exposta na tarefa de publicizar governamental e institucionalmente “estórias” ou uma “História”, essa última sempre ligada ao vencedor, àqueles que com violência fizeram com que uma determinada verdade se estabelecesse como normativa, norma posta e vigente. Em outras palavras, a História oficial é aquela do dominador que, perpetuando as relações de exploração, permanece nesse lugar do legítimo, dogma da lei.

Percebe-se que esses paradoxos em torno da memória são muito recorrentes. O primeiro paradoxo, sempre discutido entre os autores de memória social, é o paradoxo lembrança esquecimento. De tanto se lembrar, Funes o memorioso (Borges, 1979) se esqueceu de tudo, e a memória saturada de Regine Robbin (2012) é a memória tão entupida de lembranças que causa seu próprio esvaziamento. Em outra direção, mas com o fenômeno do movimento do paradoxo na imagem da memória, temos a questão do esquecimento imposto através da tortura, mas que faz lembrar, de forma subreptícia, o trauma. Esse último manifestou-se com a pesquisa sobre terrorismo de Estado na ação de inscrever lugares *clandestinos* de tortura e execução. Essa nomenclatura, de onde surgiu? Pode ter origem nos próprios alcoses que já previam as vantagens em estar fora de uma lei que está suspensa ou na prerrogativa de impunidade concedida em um estado de exceção no qual a violência estatal legitima-se diante de um grande perigo comunista. Qual a forma de ser clandestino numa atividade criminosa (a tortura) que, mesmo no escondido da privacidade das casas, funcionava com a chancela do *Estado de Direito*?

O objetivo do presente artigo é, portanto, disparar ambiguidades de sentido para que o tempo da memória do que se escreve seja diferido e quem escreva possa ter a experiência do anacronismo como impulsionadora do ato de escrever a partir de algo e não sobre algo. Isso

se torna mais urgente quando se escreve a partir de relatos e fatos contados por outrem, isso é, quando a experiência de passagem é alheia.

CLANDESTINIDADES

A palavra “clandestino” também é usada pelo Estado para manter em funcionamento centros de tortura e execução de pessoas. A lembrança do que está no esquecimento também expressa-se nessa apropriação da linguagem, da narração. O ponto da disposição de narrar alguma coisa ocupa o espaço impossível da narrativa do passado que se esgota num só tempo e a do futuro, para além das repetições como consequência desse esgotamento.

Sugerimos uma alternativa do possível por entre os dois pontos do movimento paradoxal que compõem a lembrança e o esquecimento: a narração como um devir de disposição da decisão do que contar e de *como* contar, nas entrelinhas do que não foi dito por estar escondido.

Discorremos, portanto, sobre o escondido da narração do clandestino, o escondido que está na própria palavra, o escondido que é da sua ontologia. Ele só resiste e aguenta, como *contrastante, num tempo psicológico*, porque carrega um segredo. O escondido e o oculto estão em outro tempo que não o de uma noção de duração, o tempo ontológico que, assim como na música, é geralmente dominada pelo princípio da *similaridade* (Stravinsky, 1996).

No texto sobre as semelhanças de Walter Benjamin (2018) encontramos a faculdade mimética, a capacidade de produzir semelhanças, ou seja, o gesto da imitação, como a leitura de algo que não se pode mais ler, pois a linguagem ali entre o que imita (a escrita) e o que é imitado (fala) já não é mais sensível, fica escondida.

Clan-destino, clã dos sem destino. O escondido e secreto, por trás de disfarces, possui um destino como futuro que se prevê, muito embora esteja suspenso. Portanto, o clandestino é a própria suspensão, esse ser que não pode saber do porvir. Essa condição *suspensa do* clandestino também é pensada em termos topográficos quando a destruição sistemática das arenas públicas concorre para que os militantes sejam relocalados permanentemente em um plano *aéreo* em relação ao tecido social (Ascelrad, 2012).

O oculto da clandestinidade está mais na formação da experiência do clandestino do que na descrição de um tipo ideal de Weber, ou seja, na figura normativa do marginal que se opunha à ditadura militar imposta, no caso do Brasil, através de um golpe de Estado que, para a História Oficial, significou a *Revolução de 64*.

O clandestino como *espaço*, *lugar* ou *modo de ser* possibilita as abordagens do significado deste termo nos diversos deslocamentos da visão do *não outro*, pois apagado. É pelo viés do trauma sofrido que também pensamos as clandestinidades.

A memória política de toda a região latino-americana é marcada por autoritarismos recorrentes na forma de brutais ditaduras encarnadas por figuras carismáticas dentro de um modelo de ditadura institucional, como as que ocorreram no Brasil, na Argentina, no Chile e no Uruguai durante as décadas de 1970 e 1980. No contexto histórico do Brasil, as organizações de esquerda entraram em confronto com a ordem estabelecida pela ditadura militar e, ao divergir da ideologia oficial, passaram a representar o comportamento “desviante” que se quer anular (Dellamore, 2011). Essa “saída” da ordem estabelecida tem como reação uma forma específica de violações do direito à vida que foi posta na clandestinidade e o processo de retomada de um modelo mais perto do democrático, em vias de estabilizar-se, torna-se complexo e constantemente contraditório. Com uma *expertise* na organização institucional de cunho militar, os autoritarismos latino-americanos caracterizam-se muito pela existência de assassinatos e massacres, desaparecimentos forçados e diversas formas de tortura, além de toda forma de práticas abusivas institucionalmente desenvolvidas, o exílio forçado, a prisão arbitrária e a violência sexual exercida fortemente contra as mulheres. O espaço da tortura como prática recorrente em estabelecimentos policiais prisionais estatais é a atualização da memória traumática na repetição massiva que causa o apagamento paradoxal por naturalização

Carlos Martin Beristain (2009) afirma que uma das principais características das ditaduras latino-americanas foi promover, além do massacre físico, o massacre psicossocial daqueles que se opunham ao regime, os clandestinos. O trauma causado explicaria, então, o atraso nas conquistas democráticas em que permaneceram algumas sociedades durante os anos seguintes à abertura política de seus países.

Nesse sentido, Ortega (2011) aponta para a importância do nascimento da questão do trauma social como um campo de estudos, uma vez que um número grande de trabalhos nessa

seara tenta compreender a natureza e os efeitos devastadores das políticas de extermínio. Adotando como referência as atrocidades da Shoah, o autor afirma que boa parte do que hoje chamamos de estudos sobre o trauma social nasce, precisamente, como resultado dos esforços por entender os legados dessa experiência histórica, senão também pela profunda convicção de que sua leitura e crítica podem nos fornecer ferramentas e clareza para enfrentar nossas violências, muito diferentes, mas igualmente devastadoras (Ortega, 2011).

No Brasil, o panorama de trauma social se confirma. O país sofreu durante os anos de repressão inúmeras violações a direitos fundamentais, consequências de um regime ditatorial pautado, também, na prática do massacre psicossocial, quando se leva em consideração não só a violência física perpetrada pelo Estado, através da prática da tortura física e da experiência de cárcere, mas também as experiências de terror psicológico, exílio forçado, perda de oportunidades e projetos de vida e suas consequências no núcleo familiar.

Clandestino como modo de ser: atentamos mais para a aparência dessa nomenclatura que permeia o vocabulário dos algozes, o “centro clandestino” e que, talvez, já previam as vantagens de estarem fora de uma lei que está suspensa. Em outras palavras, de estarem funcionando em um Estado de Exceção, no qual toda lei é suspensa para que a razão instrumental de quem suspende fique livre da aplicação da lei.

O que parece ser essa clandestinidade que, mesmo no escondido do âmbito privado, funcionava com a chancela funcional do *Estado de Direito*?

Para seguirmos no desenho dessa ideia faremos a crítica da *transmissão de memória* que queremos ressaltar, numa perspectiva de disputa de memórias, e que tem como desdobramento a noção de documentação da narrativa do ocorrido em termos das violações cometidas pelo Estado ditatorial. Essa documentação é o principal suporte de memória da História oficial, pois o que é documentado ganha um corpo e pode, então, ser eliminado pela força Estatal quando a mesma sente-se ameaçada.

O trabalho com os arquivos é um subcampo de extrema importância na consolidação do campo mais geral de estudo e prática dos Direitos Humanos, por exemplo. Sem uma política pública de Arquivos como suporte da memória, a vítima de apagamento recém colocada na disputa e a consolidação de sua verdade não possui a força necessária para perdurar no tempo e ser transmitida para outras gerações que não viveram o passado, mas

podem se apropriar da memória como possibilidade de narrar, mantendo a dinâmica democrática do agenciamento de memórias.

Podemos citar, seguindo Patrícia Tappata de Valdez, o marco dos anos 1990 para pautar o início do tratamento sistemático dos arquivos das ditaduras na América Latina. Nesse período houve uma profusão de iniciativas no continente sul, fato que lançou a temática na agenda das obrigações estatais. O caso argentino da criação das “unidades de busca” representa o avanço nas políticas de arquivo. Importante citar também o projeto levado a cabo pelo *Archivo Oral de Memoria Abierta* que trata da preservação e transmissão de memória, dando ênfase à metodologia de criação de fontes orais e a consequente construção continuada de arquivos dessa natureza.

No caso brasileiro, os arquivos como construção de discursos e meio de transmissão de memória devem ser interpretados desde uma historiografia em que a amnésia imposta violentamente pela tortura sempre esteve presente na fragmentação do modo de ser clandestino, fragmentação essa causada pela ruptura do trauma. Como bem apontou Derrida (2018) em *Mal de Arquivo*, em qualquer lugar em que o secreto e o heterogêneo venham a ameaçar a possibilidade de consignação – princípio arcôntico do arquivo, ou seja, princípio de reunião – certamente não faltarão graves consequências, tanto para uma teoria do arquivo, como para sua realização institucional.

Em 2012, no governo da então presidente Dilma Roussef, foi que o trato aos arquivos recebeu uma maior atenção.

A regulamentação da nova Lei de Acesso à Informação (Lei n. 12.527, de 18 de novembro de 2011) permitiu que as instituições públicas detentoras de documentos com restrição os liberassem para consulta pública. Assim, foi possível a tão desejada “abertura dos arquivos” e, no que se refere especialmente aos arquivos do período do regime civil-militar brasileiro, os documentos foram alcançados pela política pública levada a cabo pelo Arquivo Nacional através do Centro de Referência das Lutas políticas no Brasil (1964-1985) – Memórias Reveladas. Em 2014, com a instituição da Comissão Nacional da Verdade², a abertura dos arquivos deu-se de forma ampla e obteve um caráter mais próximo do público.

² A figura da Comissão Nacional da Verdade é relativamente nova no rol de instrumentos hábeis a promover ou fortificar a transição para a democracia. Trata-se de um mecanismo oficial de apuração de graves violações aos

Não só a pesquisa aos documentos escritos foi executada. Audiências públicas e entrevistas pessoais foram realizadas para levar a termo os relatos dos perpetradores e vítimas da violência estatal. A partir daí, e com a entrega do relatório final da comissão, foi possível delinear com mais exatidão e – o mais importante – de forma oficial a estrutura do aparelho de repressão e controle.

No que se refere aos espaços clandestinos, fica claro que paralela à estrutura oficial ou legal do Estado³ foram criadas estruturas clandestinas de combate à subversão, os Centros Clandestinos de Detenção e Tortura – CCDDT's⁴. “Nem estruturas autônomas ou subterrâneas, nem produto da ação de milícias ou grupos paramilitares; pela natureza dos vínculos de comando, abrangência geográfica e atuação regular, os centros clandestinos eram parte integrante da estrutura de inteligência e repressão do regime militar e obedeciam ao comando das FFAA” (RCNV, 2014, p. 3).

Esse foi o principal resultado da pesquisa sobre centros clandestinos apontados pela Comissão Nacional da Verdade.

A organização dos CDDT's e CCDDT's deu-se a partir de uma “rede formada por um conjunto de órgãos com ramificações verticais e horizontais” (RCNV, 2014, p. 4) que garantia o desenvolvimento de “um padrão de repressão altamente seletivo” (RCNV, 2014, p.

direitos humanos, normalmente aplicados em países emergentes de períodos de exceção ou de guerras civis. O objetivo de tal mecanismo é descobrir o que, de fato, ocorreu para oferecer subsídios e ajudar no aprimoramento de instituições de segurança pública e contribuir com o fortalecimento do princípio da não repetição, no bojo das medidas de Justiça de Transição. Desta forma, após a criação da Comissão Nacional sobre o Desaparecimento de Pessoas (CONADEP), na Argentina e a mais significativa das Comissões Nacionais da Verdade, este mecanismo é visto crescentemente como um novo instrumento de justiça. Sua validade, no entanto, é independente dos momentos de transição política, e não se trata nem de uma reposição, nem de uma alternativa à justiça penal. No Brasil, após inúmeros debates acerca de sua composição e tendo como pano de fundo um contexto de divergências ideológicas, a Comissão Nacional da Verdade foi instituída através da lei 2.528 de 18 de novembro de 2011 e após dois anos de mandato, entregou seu Relatório Final composto de cinco capítulos.

3 É totalmente possível identificar as estruturas de repressão utilizadas sob o aparato “legal”, isto é, com reconhecimento jurídico do novo regime, o que significa dizer que havia espaços oficiais atuando como Centros de Detenção e Tortura – CDDT's (quartéis, delegacias etc). Esses espaços também constituíam-se como organismos mistos de atuação policial e militar entre diferentes esferas, a exemplo dos DOPS (Departamento de Ordem Política e Social) e dos DOI/CODI (Departamento de Operações de Informações/ Centro de Operações de Defesa Interna), entre outros, como delegacias e quartéis das Forças Armadas e da polícia militar.

4 Um CCDDT pode ser definido como um lugar físico utilizado de maneira clandestina pelo Estado autoritário no combate aos seus opositores. Esses lugares poderiam ser casas, sítios, fazendas, espaços isolados ao ar livre etc., ou seja, poderia ser qualquer lugar onde os agentes do Estado julgassem adequados para manter pessoas sequestradas, para torturar, para cometer assassinatos e para desaparecer pessoas sem deixar quaisquer vestígios dessa atuação. Essas ações tinham como finalidade a quebra individual dos sujeitos, além de promover a neutralização e desmobilização social. Essa era uma prática eficaz para o sistema repressor porque, além de eliminar o inimigo de forma direta, espalhava seus efeitos psicológicos sobre a população, conformando um poder anônimo e onipresente (Baretta, 2017).

4) e efetivo. Na apresentação da obra de Pilar Calveiro, “Poder e Desaparecimento”, Janaína de Almeida Teles, destaca a característica da seletividade da estrutura do aparelho repressivo brasileiro. Ao contrário do sistema argentino, que teve como eixo de sua atividade repressiva o desaparecimento de pessoas, levado a efeito nos campos de extermínio, o Brasil “desenvolveu um modelo híbrido e bastante sofisticado de repressão, com várias instâncias e dispositivos para garantir a seletividade da morte de dissidentes e demais indesejáveis” (Calveiro, 2013, p. 8).

Portanto, as razões da existência desses centros deitam suas bases em uma matriz institucional instaurada por um tipo específico de legalidade de exceção e vai mais além – e de uma forma um tanto paradoxal – pois se fundamenta na violação dessa mesma matriz institucional. “A necessidade de violar sua própria legalidade surge nas circunstâncias em que o Estado não julga suficiente, não considera adequado ou não consegue adaptar, de maneira avaliada pelos militares como satisfatória, a abrangência, a intenção e a intensidade do uso da repressão contra opositores políticos” (RCNV, 2014, p. 4).

Os centros de tortura, de acordo com Heloísa Starling – pesquisadora instituída pela CNV para coordenar as pesquisas sobre os centros de tortura –, diz que os mesmos funcionavam como um mecanismo para as ações fora do “sistema de legalidade” apesar de criados pela própria ditadura. Então, a partir de um tipo de opositor que o sistema repressivo tivesse prendido, ele não poderia usar os procedimentos da própria legalidade de exceção que construiu:

E é nesse sentido que ela [ditadura] precisou construir essa estrutura clandestina. Tinha presos que ela não podia assumir ter feito as prisões. Então criou uma série de práticas, ferindo a legalidade de exceção que ela criou, como os desaparecimentos, a política de extermínio e a tortura como técnica de interrogatório.⁵

Aqui está o ponto nodal da questão dos clandestinos, pois estamos diante deste termo, agora, em um contexto inteiramente estatal. Ora, o próprio ato de nomear esses centros de execução como clandestino reflete o embaçamento dessa nomeação, o movimento de suspensão da lei e de sua posterior aplicação, com o intuito de desaplicá-la, e também a sua não aplicação com o objetivo de manutenção da exceção.

5 Disponível em: <http://www.ebc.com.br/cidadania/2014/04/cnv-mostra-que-pelo-menos-17-centos-clandestinos-operaram-na-ditadura>. Acesso em: 16 nov. 2024.

De toda a forma, o sentido de clandestino na noção de semelhança liga-se muito mais a esse movimento de suspensão do nome, de suspensão do tempo limitado por normas, do que por estar fora do centro da lei, fora de uma lei que também está em suspensão.

ANTES DA FORMA, O LIVRO

O que temos senão a palavra como memória? Partindo de uma concepção arqueológica da história, que possui na memória da disposição das palavras que formam a narrativa o seu caminho epistemológico, percebemos que a literatura carrega a função escavadora de fazer surgir de uma história monumental “produzida por um nacionalismo eufórico”, nos dizeres de Raul Antelo (1997), uma história outra, calcada na ideia de origem como lugar da verdade sendo ela mesma o valor de uma inversão de relações de forças, “um vocábulo retornado e lançado contra seus usuários, uma dominação que declina, se distende e se envenena a si mesma enquanto, outra, mascarada, faz sua entrada” (Foucault, 1994, p.16-156).

Trabalhamos com a ideia de experiência da linguagem como contínua e sempre em formação, a língua como expressão da constituição de si e do mundo que paradoxalmente acontece em um sentido nacional para se tornar universal a ponto de se manifestar como literatura.

Assim, a política contida na escolha de vislumbrar o saber da experiência como formação sugere a interrupção da repetição da lógica monumentalista da história, na qual o nacionalismo forma o sujeito em uma perspectiva linear de tempo inserida em uma regra de ordem anterior e evolutiva, que estabelece o passado como movimento retrocedido e fixado numa coleção de acontecimentos datados pelo poder dominante. Portanto, a língua vista sob esse prisma da formação, confere ao discurso uma “dimensão ética intransferível” (Antelo, 2001).

Nessa esteira da ética como escolha metodológica, a literatura testemunhal traz a experiência de um outro e, como o saber da experiência não pode ser separado do indivíduo concreto em que encarna (Antelo, 2001), deve ser espaço e prática de passagem da experiência ao outro de forma a suscitar um conhecimento que se dá pelo ser afetado e que:

não está, como o conhecimento científico, fora de nós, mas somente tem sentido no modo como configura uma personalidade, um caráter, uma sensibilidade ou, em definitivo, uma forma humana singular de estar no mundo que é, por sua vez uma ética (um modo de conduzir-se) e uma estética (um estilo). Por isso também o saber da experiência não pode beneficiar-se de qualquer alforria, quer dizer, ninguém pode aprender da experiência do outro ao menos que essa experiência seja de algum modo revivida e tomada como própria (Larrosa, 2001, p. 8).

A proposta é ler Antelo (2001) quando cita Humboldt e entender a literatura não como um documento de existência (o que acarreta, antes ou depois, concepções monumentalistas da cultura), mas como formação do mesmo viver comum, um saber da experiência tão impossível quanto necessário.

Benjamin também nos sinaliza uma saída para escapar das narrativas das histórias oficiais calcadas no apagamento e silenciamento dos que são vítimas da barbárie, os vencidos, qual seja, a saída é “escovar a história a contrapelo” e se deparar com a inúmera pluralidade de movimentos decorrentes da injeção da força, antes da forma (Benjamin, 2013).

A tarefa é permitir que através da pesquisa da memória política possamos extrair o inenarrável como forma de conhecimento, a violência e o horror das ditaduras na América Latina na direção do “arabesco” suscitado por Antelo (2001). O autor percebeu, com as leituras de Alexander Humboldt, que as mesmas figuras aparecem em civilizações muito distintas e que a existência de uma “linguagem perdida” envolta nas sombras do abismo existente entre palavra e significação, som e significação, situa-se no espaço vazio da experiência como narrativa, uma vez que a mesma é formação do ser e do mundo, simultânea e paradoxalmente e, assim, permite uma saída ao excludente binarismo de vazio e plenitude: “a ideia de literatura como instituição flutuante, situada nos umbrais de toda legalidade” (Antelo, 2001, p. 33).

Nesta dimensão da memória política, trazemos a língua contida nas narrativas testemunhais como meio que forma os sujeitos e que, por sua vez, formam essa mesma narrativa de maneira a não haver *transmissão* de uma memória, mas sim a *transferência* por meio de um modo de passagem:

mesmo que não sejamos herdeiros diretos do massacre, se não somos privados da palavra e se podemos exatamente fazer desse exercício da palavra nosso campo de ação, então a nossa tarefa seria, talvez, reestabelecer o espaço onde se possa articular uma espécie de “terceiro”, um campo de possível fora do binômio torturador e torturado, algo e vítima, e assim devolver ao mundo algum sentido de humano (Lima, 2016, p. 52).

Assim como Walter Benjamin quando refere-se à literatura: “não se trata de apresentar as obras das Letras no contexto de seu tempo, mas no tempo em que elas surgiram, e fazer uma apresentação do tempo que as reconhece, sendo que este é nosso próprio tempo” (Benjamin, 2018, p. 35).

Dizer sobre a memória do clandestino como perspectiva prático-teórica é também dizer sobre o tempo de uma política: a de deslocar o tempo da memória e trazer o que foi para o presente – sem que o traduza –, e esse nunca é um lugar seguro.

A literatura fragmenta o tempo pela memória e através dela. Em vez de o reunir em um centro qualquer, destrói a possibilidade de permanência no sentido da estagnação tendente a se perfazer numa noção linear. “(...) A essência do tempo é uma coessência que atua e é ativada no presente de uma leitura” (Antelo, 2001, p. 16). O autor propõe uma outra política do tempo ao tratar da história cultural e chamar a atenção para uma “participação temporal na temporalidade”.

É essa ideia de relação e similaridade entre tempo, memória e clandestino que buscaremos trabalhar quando trazemos a literatura testemunhal como suporte teórico de análise.

Mi madre se decide finalmente a explicarme, a grandes rasgos, lo que pasa. Hemos tenido que dejar nuestro departamento, dice, porque desde ahora los Montoneros deberán esconderse. Es necesario, ciertas personas se han vuelto muy peligrosas: son los miembros de los comandos de las AAA, la Alianza Anticomunista Argentina, que “levantan” a los militantes como mis padres y los matan o los hacen desaparecer. Por eso debemos refugiarnos, escondernos, y también resistir. Mi madre me explica que eso se llama “pasar a la clandestinidad”. “Desde ahora viviremos en la clandestinidad”. Esto, exactamente, es lo que dice” (Alcoba, 2007, p. 09).

O trecho acima é retirado da novela de Laura Alcoba, “La casa de los conejos”, que relata biograficamente sua infância como filha de um casal revolucionário pertencente a um grupo armado clandestino na Argentina, os *Motoneros*. Portanto, é um relato sobre a infância de quem viveu em um espaço que deveria ser oculto e secreto, pois por trás de um disfarce de um criatório de coelhos se encontrava um esconderijo de armas. Se tal lugar fosse desvelado – o alerta era constante – a morte chegaria para todos. “*Levantando a los militantes*”, uma ideia existe aqui de suspensão, de suspender a existência, suspende-se para interromper a luta. As

memórias dessa fase viriam muitos anos depois em forma de livro e em forma de rememoração, em um relato que aponta para uma ação política ao mesmo tempo que resguarda algo do involuntário da lembrança.

Ao dirigir-se à Diana – responsável pela empreitada de transformar uma casa em esconderijo, cuja filha desapareceu durante o ataque à casa e a quem o livro é dedicado – Laura (2007) estabelece confiança com um sentido outro de tempo, *kairós*. Agora é a criança que retorna para narrar a experiência de habitar uma casa onde criam-se coelhos e escondem-se armamentos de guerrilha. A novidade: a narrativa transpõe o tempo e o corpo. Laura (2008) aos quarenta anos escreve em primeira pessoa mas, agora, tem sete anos. Os tempos verbais todos em um presente da infância escritos pelo corpo de uma adulta.

A abertura da narração que desenha outra concepção de História, próxima à imaginada por Walter Benjamin, aparece na escrita de Laura como narração aberta que permite não encerrar a imagem do passado em uma única constatação, mas modificá-la. São tempos e corpos entrecruzados no momento da rememoração.

A reconstrução ficcional fornece densidade particular e própria ao testemunho autobiográfico e reconstrói os olhares de uma menina, o que só se pode fazer na ficção do presente. A autora colocou-se, ao escrever no atemporal, em disponibilidade para recriar atmosferas de angústia, dor, medo e, de certa forma, pôde colocar-se em perigo, mais uma vez.

Narrar o passado, no sentido da historiografia genealógica proposta por Foucault (1979) a partir de Nietzsche, leva em conta as idas e vindas de memórias que estabelecem a ideia de uma outra História com atravessamentos para além dos forjados pelos que exercem o poder no âmbito dessa mesma História. A atividade proposta por Laura de relembrar suas imagens de intimidade na casa em que viveu durante parte de sua infância reúne os dois sentidos da rememoração que mencionei anteriormente: primeiro um sentido intencional de lembrar para não esquecer com a manutenção do passado que foi – ainda sendo no presente – e, por isso, passível de transformação (o enigma do passado presente) e, segundo, um sentido involuntário. Sobre esse sentido involuntário:

Mas antes de começar esta pequena história, gostaria de fazer uma última confissão: se afinal faço esse esforço de memória para falar da Argentina e dos Motoneros, da

ditadura e do terror, na visão da criança que fui, não é tanto para lembrar mas para, de uma vez por todas, esquecer um pouco. (Alcoba, 2008, p. 07).⁶

Esse “esquecer um pouco” aponta, uma vez mais para ideia da crítica, ou melhor, da condenação de Nietzsche ao historicismo como ciência burguesa da história. Esquecer, nesse sentido historiográfico em oposição ao historicista, também deixa marcas. Marcas de recomeço e de retomada. A canção *Fazenda*, de Milton Nascimento, diz que o *esquecer era tão normal que o tempo parava* e com o tempo parado não existe passado, presente e futuro, por isso as angústias e dores não retornam, não são revividas ou projetadas, mas são recolocadas num novo curso.

Munido das palavras de Ernesto Sábato, Assis Brasil (1975) abre sua obra “Os que bebem como os cães” e reconhece, ao narrar, a experiência do clandestino prisioneiro, um tempo outro na cadência de três cenas que compõe o ritmo desencadeador de uma temporalidade do anacrônico: a cela, o pátio, o grito. Estar à margem de um tempo acordado provoca no personagem, ora narrador de si, ora de outro, o esquecimento do passado, do presente e do futuro. A morte do sujeito clandestino começa com a morte do tempo para ele, a morte do seu próprio tempo.

No esquecimento imposto como o tempo interrompido e no confinamento da prisão (a cela), a personagem pensa o “lá fora” como única possibilidade de existência e logo em seguida, questiona se, de fato, o “lá fora” existe. O dentro e fora cindido pela visão de um pedaço do céu faz do pátio uma espécie de cripta onde vários atravessamentos temporais fazem passagem. É como canta Belchior, “esta casa não tem lá fora, esta casa não tem lá dentro”.

No pátio, se vê e se é visto, os prisioneiros entreolham-se na hora do banho, todos podem mirar o mesmo céu e os guardas passam com os corpos dos companheiros mortos ou quase mortos. A realidade da prisão é intensa nesses momentos. A estratégia do calar a boca à força acontece: “abriu os olhos e pôde ver em frente: uma fila de homens, todos amordaçados como ele, eram o seu espelho: estava ali para as mesmas coisas” (Brasil, 1975, p. 11).

⁶ Texto original: “Pero antes de comenzar esta pequeña historia, quisiera hacerte una última confesión: que si al fin hago este esfuerzo de memoria para hablar de la Argentina de los Montoneros, de la dictadura y del terror, desde la altura de la niña que fui, no es tanto por recordar como por ver si consigo, al cabo, de una vez, olvidar un poco” (Alcoba, 2008, p. 07).

O grito no pátio inicia a costura de seu próprio relato e as primeiras palavras que escuta na prisão são os gritos dos outros prisioneiros. Essas primeiras palavras dão o impulso inicial na criação de sua memória, que havia sido totalmente perdida; talvez pelo trauma das torturas, talvez pelo tempo demasiado em que se encontrava em situação sub-humana, o personagem não se lembra mais.

Ao escutar o companheiro gritar a palavra “mãe!”, toda a cadeia de pensamentos interrompida pelo vazio, situada em algum lugar escuro e sombrio como a cela em que se encontra, vem como enxurrada, e desestabiliza. O personagem vislumbra, então, como escolha política de sobrevivência, o nascimento de outro tempo que já não se pode esquecer, pois ele se encontra em uma anterioridade de si mesmo. Um tempo da infância, esquecido, porém presente.

UMA (IN)CONCLUSÃO

A imposição violenta de narrativas com o intuito de construir a memória oficial, a memória enquadrada do país, obrigou-nos a lembrar tanto de um passado a ponto de esquecê-lo. Essa estratégia nasce com a violência, ou seja, não foi a mera construção de narrativas o que aconteceu, mas sim sua aplicação com força de violência e com vistas a aniquilar a outra narrativa.

Ressalto uma questão terminológica em relação ao uso de *políticas de esquecimento* e estratégias de *esquecimento/apagamento*, sendo a primeira totalmente nefasta. Vimos com Hannah Arendt que a política em si não admite a anulação do outro, pelo contrário, só se perfaz na presença do outro. Por isso é mais interessante que tratemos das “estratégias” de esquecimento como ação que foi adotada amplamente na nossa história, mais especificamente na ditadura militar de 1964, quando a estratégia da qual falamos transformou-se no objeto de uma técnica: a propaganda.

Não adentrarei nas especificidades dessa técnica. No entanto, concentro-me em uma das consequências do seu uso, qual seja, a formação violenta de um espaço unívoco e sem a menor possibilidade de diferença, um lugar sem disputa de memórias, um lugar de vencedores detentores da verdade única.

Voltando ao enquadramento da memória como perpetuação da violência continuamos na pergunta com Walter Benjamin: será a resolução não violenta de conflitos, em princípio, possível?

As políticas públicas que rememoramos ao longo deste trabalho – e lanço mão da expressão “rememorar” pois elas foram violentamente extintas pela narrativa da exaltação de torturadores – nasceram na esteira oposta a essa versão única da história e representam uma conquista democrática no sentido de que abriram, sempre de forma pacífica, o espaço para a escuta de outras vozes que testemunham não a glória da ditadura refletida no discurso do desenvolvimento econômico do país, mas os horrores de violência da ditadura, as centenas de mortes e violações de direitos perpetradas pelo Estado.

Buscar “meios puros” de resolução de conflitos foi característica dessas políticas que se caracterizaram pela linguagem da reparação? Benjamin atenta para o fato de que existe uma esfera da não violência na convivência humana que é totalmente inacessível à violência: a esfera propriamente dita do entendimento, a *linguagem*.

As políticas públicas em memória inscrevem outras formas de narrar no campo das disputas numa chave de linguagem para o entendimento. Esse foi de fato o eixo estruturante das políticas de memória no Brasil. A afirmação da importância da memória e da verdade como princípios históricos dos direitos humanos é conteúdo central dessa proposta.

As políticas de memória podem ser rememoradas nessa dimensão da reparação, principalmente no seu mérito de transcender às reparações individuais através dos processos de anistia e promover ações de reparação coletiva através da educação em direitos humanos na temática da memória e verdade. Um adendo: a comissão que antes pertencia ao Ministério da Justiça, pois tratava de questões de Justiça (transicional), foi colocada sob a gestão do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos em 2018, logo no início do governo bolsonarista. Perguntemos-nos quem é essa mulher, quem é essa família e de quais humanos estamos falando.

Importante rememoração é também a da instauração e funcionamento da Comissão Nacional da Verdade como política pública. Ela não deve ser esquecida. Apesar de toda a perseguição e desqualificação em relação à sua legitimidade por parte dos adeptos do modelo ditatorial – e, claro, pelos microfascismos perpetuados no bojo de sua atuação política – o

grupo conseguiu apontar o rosto dos homicidas e criminosos de lesa-humanidade e levou a questão para o claro da visibilidade.

Enfim, rememorar essas políticas como continuidade de um princípio já plantado, mas que ainda não brotou, e o da escuta do outro que sofreu e ainda sofre é tarefa e desafio de quem entende a memória como instrumento de autonomia e emancipação de uma sociedade, para além daquelas repetições propostas por opções ditas *progressivas*, mas que não fazem mais que perpetuar valores capitalistas que dissolvem o ser humano no fetiche da mercadoria e do consumo. Essa crítica ao progresso e às tendências progressistas, principalmente àquelas advindas de grupos representativos de esquerda, possibilitam uma saída disruptiva dos limites impostos pelos dogmas da modernidade e do progresso, como o da linearidade temporal.

Diante do desmonte e dos retrocessos que presenciamos no Brasil em relação à memória, na ode à violência e ao silenciamento de vozes, é um sentido político lançar nossos olhos para esse passado bem recente de pequenas conquistas e atualizar o lema *para que não se esqueça, para que nunca mais aconteça*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCOBA, Laura. *La casa de los conejos*. Paris: Editoris Gallimard, 2007.
- ASCELRAD, Henri. Entre a Lua e a Rua: uma topologia social da clandestinidade política na cidade do Rio de Janeiro, 1969-1973. Em: *MANA*, v. 18, n. 1, p. 7-35, 2012.
- ANTELO, Raul. *Ausências*. Florianópolis: Editora da Casa, 2009.
- _____. Genealogia do vazio. Em: ANTELO, Raul. *Transgressão e Modernidade*. Ponta Grossa, PR: UEPG, p. 25-39, 2001.
- _____. *Tempos de Babel: anacronismo e destruição*. São Paulo, Lumme, 2007.
- BARETTA, Jocyane Ricelly. Em: *Aedos*, Porto Alegre, v. 9, n. 21, p. 109-131, dez. 2017
- BENJAMIN, Walter. *Linguagem, tradução, literatura* (filosofia, teoria e crítica). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- _____. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- BERISTAIN, Carlos Martín. *Diálogos sobre la reparación*. Qué reparar en los casos de violaciones de derechos humanos. Ecuador: Ministro de Justicia y Derechos Humanos; IIDH, 2009.
- BRASIL, Assis. *Os que bebem como os cães*. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1975.

- CALVEIRO, Pilar. *Poder e desaparecimento*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- DELLAMORE, Carolina. *Marcas da Clandestinidade*. Brasília: MinC/IBRAM, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- LIMA, Manoel Ricardo de. Pós-fácio. Em: BENJAMIN, Walter. *História da literatura e ciência da literatura*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2016.
- ORTEGA, Francisco A. *Trauma, cultura e história*. Bogotá: Lecturas CES, 2011.
- ROBIN, Regine. *La memoria saturada*. Buenos Aires: Walduther Editores, 2012.
- R1CNVCC, Comissão Nacional da Verdade. *Relatório Preliminar de Pesquisa Centros Clandestinos de Violação de Direitos Humanos*. Parte 1, abril de 2014.
- R2CNVCC, Comissão Nacional da Verdade. *Relatório Preliminar de Pesquisa Centros Clandestinos de Violação de Direitos Humanos*. Parte 2, abril de 2014.
- STRAVINSKY, Igor. *Poética musical em 6 lições*. Tradução: Luiz Paulo Horta. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

A TEMPORALIDADE DO XIRÊ DO CANDOMBLÉ NO ‘O GRITO’ UMA LEITURA DA ARTE AFRODIASPÓRICA À OBRA DE SIDNEY AMARAL

THE TEMPORALITY OF XIRÊ DO CANDOMBLÉ IN ‘O GRITO’
A READING OF AFRODIASPORIC ART TO THE WORK OF SIDNEY AMARAL

Paula Anunciação Silva⁷
Robson Gomes de Brito⁸

RESUMO

Este estudo tem como objetivo realizar uma leitura da obra plástica ‘O grito’, de Sidney Amaral, a partir da temporalidade do xirê do Candomblé. A metodologia adotada combina pesquisa bibliográfica com uma leitura investigativa do ritual de Candomblé. A temporalidade é considerada um elemento fundamental para iniciar uma leitura e presentificação da arte, sendo interpretada como uma tecnologia ancestral africana. Para isso, foi utilizada a proposta analítica do tempo espiralar, desenvolvida por Leda Maria Martins, que se conecta ao ideograma Adinkra Sankofa do povo Akan, com sua recuperação do passado para compreender o presente. Além disso, a teorização da leitura antropológica das obras de artes de Geoges Didi-Huberman foi incorporada ao estudo. O resultado é uma leitura perspectivada na afrocentricidade, ao mesmo tempo que referencia a vivência e os saberes em diáspora, fomentando uma postura decolonial.

Palavras-chave: Arte; Afrodiáspora; Tempo Espiralar; Didi-Huberman.

ABSTRACT

This study seeks to carry out a reading of Sidney Amaral’s plastic work ‘O Grito’ through the temporality of the xirê of Candomblé. The methodology combined bibliographical research, in line with an investigative reading of the Candomblé ritual. Temporality is understood as a fundamental element to begin a reading and presentification of art, being interpreted as an ancestral African technology. To this end, the analytical proposal of Tempo Espiralar, by Leda Maria Martins, was used. The adinkra Sankofa ideogram of the Akan people with their recovery of the past to understand the present. And the theorization of the anthropological reading of Geoges Didi-Huberman’s works of art. This resulted in a reading based on Afrocentricity, but which references the experience and knowledge of the diaspora, therefore, a decolonial stance.

Keywords: Art; Aphrodiasspora; Spiral Time; Didi-Huberman.

⁷ Mestra em Educação pela UNINOVE e doutoranda em Educação pela USP. E-mail de contato: paulaanunciacao.pa@gmail.com.

⁸ Mestre Interdisciplinar em Humanidades (UFVJM-MG), Mestre em Artes (UEMG-MG) E-mail de contato: robsongbrito@gmail.com.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este estudo é uma proposta de novos caminhos para entender, ler, criticar e analisar a arte afrodiaspórica. É raro ou quase inexistente o encontro de trabalhos que analisam cerimônias de Candomblé com o objetivo de extrair delas elementos que contribuam para o entendimento das artes. Assim, seguindo o tempo espiralar que o xirê conduz, propomos adentrar na análise da obra de arte *O grito*, de Sidney Amaral (2015), considerando o *corpus* selecionado como um dos mecanismos temporais para uma leitura que a própria obra de arte proporciona. As práticas ritualísticas preservam noções de corporeidade, de coletividade, individualidade e de identidade de seus povos. Nesse sentido, recorreremos à ancestralidade no ritual xirê de Candomblé para investigar a temporalidade na arte e utilizá-la na leitura da obra de Sidney Amaral.

A prática no Candomblé constitui a espinha dorsal de sua existência. Na vivência candomblecista, a prática ritual normatiza a vida da comunidade, manifestando-se tanto nas celebrações públicas quanto nos rituais privados. Apesar dos candomblés representarem diferentes e diversas especificidades, eles compartilham uma lógica comum em sua organização. Como afirmado por Carneiro (1997, p. 16), “apesar das dessemelhanças formais que tendem a multiplicarem com o passar do tempo, há na realidade uma unidade fundamental entre os cultos”. Historicamente, os candomblés se constituem através da ressignificação dos elementos culturais e das tradições africanas, configurando-se através dos posicionamentos entre o tradicional e o moderno. As crenças foram redefinidas e as visões de mundo transformadas, sob a ética da emergência de resguardar as memórias, sejam elas do continente africano, dos escravizados no Brasil, ou de seus descendentes.

O xirê, o ritual supremo do Candomblé, é o contato do ser humano com as divindades. Os itans, dançados e cantados durante o xirê, são narrativas míticas sobre os orixás. Eles revisitam referências específicas das divindades. Além disso, revelam a origem de Aiê⁹ (Terra) como o habitat humano, a gênese da própria humanidade (Ará-Aiê), e a separação entre o Orum¹⁰ e Aiê, que, por sua vez, determinou o surgimento do xirê.

9 “[...] Designa o mundo do visível, a terra morada dos seres humanos, em oposição ao Orum [...]” (LOPES, 2004, p. 500).

10 “[...] Na mitologia iorubana, compartilhamento do Universo onde moram as divindades, em oposição ao aiê, o mundo físico, terreno, material [...]” (*Ibid.*, p. 500).

Do itan também origina o sentido de xirê, a “contração dos termos em Iorubá *șè*, fazer, e *irè*, brincadeira, diversão” (Kileuy; Oxaguiã, 2009, p. 203). Durante a festividade, os cultuadores dos orixás dispersam-se em uma roda e exibem à assistência — simpatizantes da religião — que, durante a exibição pública de louvação para as divindades, estão apenas acompanhando o ritual.

Um itan relatado por Ìyá Valdete d’Ewá (Lira, 2024) revela o quanto a arte é importante para o reencontro do ser humano com o sagrado. Ele narra como o universo foi criado e a coabitação entre humanos e divindades, mas um humano macula o Orum com sua concupiscência. Oxalá sopra a atmosfera para que nenhum contato entre as divindades e os humanos possa ser refeito. Porém, compadecida, Oxum tomou a galinha d’angola, raspou sua cabeça, pintou-a de branco, vermelho e azul, cantou e a fez dançar. Aconselhados por Oxum, os seres humanos começam a repetir esse ato, que se torna o rito fundamental de iniciação através do qual os orixás vêm no Ori (cabeça) dos seres humanos. “Isso faz com que Oxum seja chamada de primeira Iyalorixá” (Ribeiro 1996, p. 45). Os orixás, guiados pela música e pelos cantos, podem retornar incorporando naqueles iniciados. Por isso, a importância de situar o poder gerador de Oxum na constituição do xirê, visto que ele atua na recuperação das influências da compreensão africana na formalização do Candomblé, e também na incitação das práticas culturais como música, dança, artes plásticas na e da sociedade brasileira.

O xirê congrega valores estéticos e cognitivos que precisam ser apreendidos como técnicas de expressão e tecnologias ancestrais na dinâmica cultural. Essas técnicas ora modificam, ora ampliam e/ou recriam os códigos culturais e artísticos. Neste sentido, semelhante à compreensão da temporalidade da arte, vemos o Candomblé como eixo epistêmico investigativo e como nossa afrocentricidade. O conceito de afrocentricidade proposto por Molefi Kete Asante¹¹ objetiva privilegiar a identidade, os conceitos, os pensamentos e as ações africanas na diáspora. Não se configura como um contraponto à eurocentricidade, mas como forma de rejeição à “cosmovisão europeia como normativa e universal” (Asante, 2016, p. 10). A afrocentricidade e o juízo do Candomblé em sua memória e potência expressiva possibilitam o avanço em novas explorações e compreensões de mundo, sobretudo a arte.

Por isso, colocamo-nos dentro do Candomblé, no lugar da cumeeira (centro do espaço religioso), ao centro da gira, e observamos. O que acreditávamos conhecer exclusivamente

¹¹ Na obra *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, Asante apropriou-se do termo "afro-cêntrico" proposto pelo líder de Gana, Kwame Nkrumah, no discurso de formatura na Universidade de Gana em 1961.

como uma manifestação religiosa abriu-se em possibilidades tecnológicas de interpretação. A prática cultural de motriz¹² africana, com seu princípio coletivo e individual, corrigiu nosso entendimento de lugar como descendentes da herança africana. Como centro de nossas histórias, brasileiros, o que por extensão deslocou a dominação colonial, produzindo a decolonialidade¹³.

Os estudos de Martins (2021) são relevantes para essa investigação. Para ela, os ritos possuem uma função “pedagógica paradigmática” (Martins, 2021, p. 83), isso é, um modelo exemplar a ser seguido. Esses ritos fornecem os meios para manipular o rito de maneira a produzir uma sistematização de leitura da arte. Assim, os preceitos de Oxum que fundamentam o xirê são elementos cosmológicos inseridos nas artes. Seu abebé¹⁴ é objeto distintivo do poder das mães ancestrais, refletindo a própria arte; o abebé, como espelho, tem a função não somente de revelar a beleza, mas permite provocar reações estratégicas e belicosas do contato entre ser humano e divindade.

A obra de arte é o xirê refletido no abebé de Oxum. Se isso é possível, também podemos compreender que a arte e a leitura que dela se faz são elaboradas por estratégias que podem ser admitidas do xirê; por isso, buscamos refletir sobre a leitura analítica como um espelhamento. A interpretação da obra de arte é um espelhamento do xirê e, portanto, reflete os sentidos que habitam o ritual, ou seja, os referencia. Há uma estrutura de canto e dança, de cores e formas a ser seguido no ritual, um preceito de Oxum. Na ordem das canções, que se iniciam com o padê de Exu¹⁵ e finalizam com o canto para Oxalá, por exemplo. Oxum, em sua benevolência, concedeu à humanidade a conexão com o Orum e, para isso, nos deu as artes que estão intimamente ligadas ao corpo. Oxum pintou os corpos, deu-lhes objetos simbolizados e forneceu técnicas para que as mãos e as bocas instrumentassem os cantos

12 “Termo motriz utilizado para substituir matriz, pois não pretende apontar para a existência “apenas de uma ‘matriz africana’, mas, sobretudo, de ‘motrizes’ desenvolvidas por africanos e seus descendentes na diáspora, presentes nas celebrações festivas e ritualísticas no continente americano, independentemente dos limites territoriais e ou linguísticos [sic] dos seus habitantes” (Ferreira, 2017, p. 129).

13 Tendemos a adotar uma atitude decolonial, pois ela atua como uma orientação em prol de uma ação emancipatória efetiva. Somos confrontados por ações consideradas liberais nas artes, mas que frequentemente visam opor-se à diversidade de formas, de pensamento, de leituras. A atitude decolonial tende a destituição das formas desumanizadoras, e propicia a criação do que Frantz Fanon nomeou como “o mundo do Tu” (Fanon, 2009, p. 189).

14 De acordo com Amaral (2002), o abebé é objeto distintivo do poder das mães ancestrais. Ele tem como representação um instrumento arredondado, simbolizando o ventre feminino, símbolo por excelência do poder gerador. Seu formato pode ser ovalado ou arredondado, recebendo desenhos em suas bordas. Para Oxum, o abebé é amplamente difundido nos cultos afro-brasileiros, também como espelho, para que ela possa se ver refletida, e é feito em material dourado, sua cor preferida.

15 “Rito preliminar das cerimônias da tradição iorubana para invocação de todos os orixás e ancestrais, por intermédio de Exu. Nos terreiros antigos, quando realizado apenas para invocação dos ancestrais, chamava-se ‘padê de cuia’ (alusão ao recipiente usado na libação). Do iorubá pàdê, ‘reunião’” (Lopes, 2004, p. 506)

litúrgicos. A senhora das águas doces montou um espetáculo para que a humanidade pudesse vislumbrar o Orum e divertir-se com ele. Oxum é a Senhora das artes. Isso sempre foi óbvio, mas as limitações localizadas no pensamento eurocêntrico dos estudos das artes brasileiras tinham Apolo e Dionísio como os senhores das artes, conforme afirmou Nietzsche.

As partes constitutivas deste trabalho são apresentadas em três subdivisões: (i) *O tempo espiralar: do ritual ao 'O Grito' de Sidney Amaral*, por meio da leitura e estudo da obra teórica *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela* (2021) de Leda Maria Martins, buscamos elucidar a utilização do ritual de Candomblé como parâmetro para uma análise da arte, a partir da compreensão de seu tempo como uma constante espiralar. Em (ii) *Sankofa e memória na construção do repertório iconográfico*, rememoramos o aforismo do adinkra Sankofa como ação psíquica em prol da construção de imagens para interpretação da obra de arte. Na última subdivisão, (iii) *Montagem e Remontagem: o anacronismo na obra de arte e em O grito*, utilizamos a proposta teórica de Didi-Huberman para entender o percurso virtual que a assistência (quem observa a arte) da obra faz através da temporalidade da obra de arte. Para interpretação da arte, é preciso considerar o tempo daquele que assiste à obra, o tempo de seu autor e o tempo de existência da obra enquanto construto social, artístico e cultural.

O TEMPO ESPIRALAR: DO RITUAL AO 'O GRITO' DE SIDNEY AMARAL

No capítulo *Performances do tempo espiralar*, Martins (2021) convida-nos a um esforço de reconstituição da ancestralidade. Para ela, o primeiro impulso para uma visualização temporal ocorre na fruição artística. “As performances rituais afro-americanas, em todos os seus elementos constitutivos, oferecem-nos um rico campo de investigação, conhecimento da fruição” (Martins, 2021, p. 72). Os processos de criação dão-se por meio da memória, operacionalizada pelos repertórios orais e corporais, sendo ela um meio de criação que terá a função de preservar os diversos saberes. Um exemplo significativo destacado pela autora são as performances rituais, cerimoniais e festejos que agem como repertórios de técnicas e procedimentos culturais residuais recriados e restituídos. As práticas ritualísticas expressam e estabelecem “saberes estéticos, filosóficos e metafísicos, dentre outros, além de procedimentos, técnicas, quer em sua moldura simbólica, quer nos modos de enunciação” (Martins, 2021, p. 72). Não é possível conceber a prática ritual como uma simples repetição simbólica ou uma mera representação. O ritual, como o xirê do Candomblé, é a própria ação

performática constituindo-se no momento em que é executada. Essas compreensões produzem um entendimento para o tempo e o espaço, mas também a extensão mediante várias fronteiras culturais e pessoais.

Nesse sentido, apontamos que a obra de Sidney Amaral faz um apelo para enaltecer os corpos negros, trazendo à tona as questões da iconografia negra da presentificação na obra e na sociedade. Os dilemas midiáticos e a representação nas diversas modalidades de comunicação frequentemente exploram o corpo negro, refletindo sua visão pessoal acerca da negritude e a religiosidade com a imagética dos orixás do Candomblé. Com base nos pressupostos de Martins, seria inadequado suprimir o entendimento acerca da memória das obras de Sidney Amaral e isolar qualquer pressuposto de seu bem-dizer sobre a cultura afro-brasileira e afrodiaspórica, nivelando-o a um artista que apenas *representou* algo. Trata-se, em primeira instância, de um indivíduo que é parte de uma construção social, e, como artista, age para mediar suas relações com distintos contextos institucionais e sociais por meio de sua arte voltada à visibilidade da cultura negra brasileira. Assim, é possível tratar sua obra como uma presentificação, e não uma representação.

Os ritos servem como um modelo exemplar a ser seguido e atuam por meio de índices que conduzem para novas observações acerca daquilo que circunda o humano e suas práticas. Por isso, fornecem os meios de manipular o rito de maneira a produzir uma sistematização de leitura da arte e das práticas culturais. Ao recordar os estudos de Sodré (2019), atribuímos aos rituais afro-brasileiros uma reterritorialização; um elemento fundacional da visão negra-africana no Brasil, que é a ancestralidade. É por meio dessa visão de ancestralidade que se produzirá a sua interpretação de espirais e transformações de fluxo permanente no tempo.

Posto que “tal força faz com que os vivos, os mortos, o natural e o sobrenatural, os elementos cósmicos e os sociais interajam, formando os elos de uma indissolúvel cadeia significativa” (Martins, 2021, p. 84), isso significa que a concepção de ancestralidade africana está inserida nos elos da espiral temporal da existência. “O passado torna-se nossa fonte de inspiração; o presente, uma arena de respiração; e o futuro, nossa aspiração coletiva” (Martins, 2021, p. 83). Percebemos que a acepção filosófica proposta por Martins, a partir da concepção de ancestralidade africana, entrelaça o tempo, a ancestralidade e a vida e morte em uma espiral, por isso que o nomeia de Tempo Espiralar.

Figura 1 — O grito (2015)



Fonte: Foto de Deri Andrade, retirada de Projeto Afro (2024).

A ilustração acima remete a obra plástica *O grito* (2015) de Sidney Amaral, que mede 107 cm por 79 cm e foi elaborada em guache sobre papel. A obra recupera parte do texto da ancestralidade, primeiramente por meio da cor do corpo negro e outros elementos fenotípicos que constituem a comunidade negra nacional. Enquanto no xirê há uma dinâmica expressiva, na obra de arte a expressividade é estática, resguardando na imóvel iconografia os signos constituídos da memória ancestral. A arte plástica condensa em si, pela imagem iconográfica, uma impressão da prática cultural. Essa impressão remete aos sentidos compreendidos dos vivos, dos antepassados e projeta aquilo que pode ser apreendido dos que irão nascer.

Na iconografia de Sidney Amaral, a ancestralidade é recuperada em sua oralidade, presentificada com uma bocarra que toma parte do dorso e do rosto do corpo negro. Entretanto, para chegar a essa compreensão, somos levados a considerar que ‘O grito’ nos lança aos gritos de revoltas sobre as dicotomias e mazelas em que são lançadas à comunidade negra, ou com os silêncios da boca fechada diante do indagável, situando o grito na garganta e em todo o corpo. Não há como negar, seja nas revoltas de lutas e reivindicações ou nas segregações cotidianas, que o racismo assola as pessoas negras, o grito sempre está lá. Em um movimento de retorno ao passado, observamos que quando um Orixá chega em um xirê, seu primeiro ato é um grito — o Ilá¹⁶ — que representa a presentificação da ancestralidade

¹⁶ “[...] Grito com que o orixá se anuncia” (Lopes, 2004, p. 560).

africana no Aiê. Neste movimento temporal na contemporaneidade, o grito dos corpos negros segue o exemplo ancestral dos orixás, manifestando sua existência na sociedade brasileira. O grito é um lembrete que nós, comunidade negra brasileira, existimos.

No quadro ‘O grito’, temos uma expressividade estática que presentifica uma impressão do movimento do tempo espiralar. Sendo assim, é preciso considerar que o tempo da obra de arte é um tempo espiralar e não linear ou consecutivo. Posto que o movimento que fazemos, ao assistir à obra de arte — nós que lemos a obra de Sidney Amaral — para interpretar sua iconografia, somos remetidos ao tempo passado pessoal e à sapiência do artista em impregnar sua obra com sentidos ancestrais. A dinâmica espiralar concebida pelo espaço do presente (local onde o artista aloca a impressão da prática cultural — quadro/tela/painel/papel) só poderá ser concebida na espacialidade dos vazios que as ilustrações afrodiaspóricas projetam (local do passado). Dizemos que aquele que está diante da obra de arte necessita produzir um exercício mental, psíquico, para recuperar elementos em sua história pregressa que faça com que as imagens visualizadas adquiram significado. Ou seja, estar diante da arte plástica *O grito* de Sidney Amaral requer de nós um exercício mental, uma ação psíquica que contribua com imagens do nosso universo pessoal para construir um sentido à imagem pretendida pelo artista.

À vista disto, o xirê não é uma expressão distinta, tampouco está interligado por um contexto; ele é o próprio contexto. Isso quer dizer que nessa proposta não cabe o entendimento de representação; o xirê não representa, ele é. Consecutivamente, a obra de arte não pode ser considerada apenas uma representação, mas sim uma presentificação de uma impressão cultural pretendida pelo autor. Reafirmamos: a obra *O grito* é uma presentificação das compreensões do artista sobre diversos temas sociais ligados à negritude e à sociedade brasileira.

Por isso, seria inadequado suprimir o entendimento acerca da memória das obras de Sidney Amaral, falecido em maio de 2017, e isolar qualquer pressuposto de seu bem-dizer sobre a cultura afro-brasileira e afrodiaspórica, nivelando-o a um artista que apenas *representou* algo. Suas obras não são unicamente representações de cultura afro-brasileira, mas uma presentificação dos sentimentos que assolam e povoam as comunidades negras da diáspora. Trata-se, em primeira instância, de um indivíduo que é parte de uma construção social, e como artista agiu de maneira a mediar suas relações com os distintos contextos

institucionais e sociais por meio de sua arte voltada à visibilidade da cultura negra, consciente ou não, produzindo uma arte afrodiaspórica.

SANKOFA E MEMÓRIA NA CONSTRUÇÃO DO REPERTÓRIO ICONOGRÁFICO

A Sankofa é um símbolo que não se centraliza em entender a essência, mas o movimento. Aqui encontramos grandes similaridades com o tempo espiralar. Se Martins reflete sobre uma produção crítica de mundo a partir de diferentes grupos culturais e do ritual, que seja humanizador para aqueles que sofreram a diáspora e seus descendentes, percebemos que o tempo invocado pela Sankofa age de modo semelhante. Os símbolos adinkras, do qual descende a Sankofa, referem-se à compreensão de mundo e cosmovisões africanas. Dravet e Oliveira¹⁷ (2017) articulam que a circularidade de Sankofa é entendida como a construção da cultura a partir da noção de circulação de imagens, símbolos, ideologias, itans, referentes tanto à vida prática quanto à vida imaginária. Por isso, o símbolo Sankofa age com um princípio dessa circularidade entre a linguagem (provérbios, escrita ideográfica, oralidade) e a comunicação que transmite.

Cada símbolo dos adinkras possui uma relação de ensinamentos com a articulação visual, pois a imagem objetiva transmitir um ensinamento. Sobre o símbolo da Sankofa, lemos como um pássaro que está com os pés firmes no presente, ativo em sua constituição de ser e estar no seu momento presente. Entretanto, as asas abrem-se esperançosas para o futuro, sem de fato retirar os pés do presente. E, por fim, completando um ciclo de existência, volta à cabeça para o passado, recuperando o que ficou para estruturá-lo no presente e projetá-lo no futuro, ou seja, “*Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi* — Não é tabu voltar para trás e recuperar o que você perdeu” (Santos, 2020, p. 5).

17 Os autores, em seu artigo *Relações entre oralidade e escrita na comunicação: Sankofa, um provérbio africano*, propõem problematizar a comunicação enquanto fenômeno de oralidade e escrita cuja relação circular constitui uma força dinâmica. Partem do símbolo dos povos akan, denominado sankofa, que significa “nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás” (Dravet; Oliveira, 2017, p. 11), no intuito de identificar a complexidade do símbolo.

Figura 2 - Ideograma Sankofa



Fonte: Produção de Brito (2023).

Há um vão que separa a cabeça do pássaro e o seu rabo. Nesse vão, há a forma de um ovo ou pedra — a recuperação de algo que ficou para trás. Desse modo, a imagem insere várias interpretações, que resumidamente seriam: ninguém pode apreciar o que aconteceu pensando no amanhã sem estar firmemente agarrado ao presente, ou seja, à realidade. O círculo tem um lapso por um motivo muito simples: ninguém abandona um círculo vicioso e inaugura um círculo virtuoso sem interromper, desatar, sustar, cortar ou romper com o passado. Dessa forma, não é um círculo perfeito. O passado que não convém é para ser revisto e repensado em uma ótica crítica, transformadora das pessoas e da comunidade.

Ao lançar para o passado seu olhar, Sankofa se volta para a ancestralidade. E a ancestralidade no tempo espiralar é o primeiro impulso à fruição artística e ao movimento do tempo. Queremos elucidar que Sidney Amaral, ao retornar à ancestralidade, produz sua fruição artística acionada pela Sankofa. Seja em *O grito* ou em outro trabalho do artista, que esteja baseado nas artes iconográficas, ela atinge significativamente as dimensões de nascer negro e o escolher tornar-se artista, capturando quase que exclusivamente a temática do indivíduo que se afrocentraliza recuperando seus passados (porque nunca estamos sós) e seus presentes.

Não nos é estranho entender que essa fruição artística é um rompimento com as opressões raciais em ser um artista negro na América Latina. Neste sentido, Grada Kilomba (2019) nos alerta que o passado colonial foi memorizado na psique coletiva, como resultado

do trauma colonial. O racismo, como ferramenta de manutenção do narcisismo branco, é reinterpretado cotidianamente aos moldes coloniais. Esse narcisismo violenta a população negra, transformado-a em *O Outro*, antagônico ao que foi estabelecido pela universalidade da branquitude.

O exercício mental (psíquico) de voltar-se para o passado está atrelado à capacidade de ressignificar o tempo e a buscar na ancestralidade por respostas das inquietações que se colocam no presente. As escolhas estéticas e políticas do artista brasileiro contemporâneo, como foi o caso de Sidney Amaral, narram o que as histórias silenciam, e esse é o mote principal de *O grito*. Afinal, ele está ali, escandalosamente gigante para que todos vejam, mas a boca de fato, do corpo que suporta o grito, está fechada. Assim, a obra de arte é dotada de uma expressão de linguagem cultural concebida pelo tempo e pelo espaço. Portanto, a invocação da ancestralidade é uma explícita manifestação da Sankofa e do tempo espiralar. O tempo da obra de arte está nas espirais que a assistência fará para compreendê-la, o tempo da obra de arte emana dela, mas se traduz pelo tempo do observador. Esse necessitará realizar a Sankofa a fim de buscar em seu repertório elementos que o auxiliem na interpretação da obra de arte, assim como na busca por sua ancestralidade.

De certo modo, ao acessar a memória em busca da ancestralidade negra, Sidney convida-nos a esse exercício de romper com o “fantasma branco” (Kilomba, 2019, p. 219), descolonizando a memória a partir da arte. Ele se ocupa de sua própria realidade, empoderando-se dela. Ao identificar-se com sua ancestralidade, ele rompe com a alienante identificação do branco. Visto que “todo o processo alcança um estado de descolonização, isto é, internamente, não existe mais como a/o “Outra/o”, mas como o eu” (Kilomba, 2019, p. 238).

A linguagem visual de Amaral em ‘O grito’ recria questões relacionadas à negritude — e todas compõem a história do negro nacional ou sua vivência enquanto ser não branco — incluindo a revolta e as reivindicações de direitos, assim como manifestações populares (festividades públicas e cultos afros). A obra apresenta um ser humano com uma gigantesca boca pintada em seu corpo. Não há a mínima possibilidade de elucubrar o fantástico, pois o autor fez questão de demonstrar que é uma bocarra pintada em um corpo negro. Mas, por meio da Sankofa, propomos a visualização de uma manifestação em que há o grito por direitos individuais ou por uma reivindicação em prol da coletividade, ou talvez em uma

festividade do Maracatu, na qual o indivíduo esteja cantando com alma, acompanhado da banda. O artista parece usar a composição da imagem para exaltar a cultura negra com um senso de esplendor e opulência. Ele monta uma ampla paleta de cores vivas para exibir uma marcante vitalidade. A pintura sugere a performance negra como uma força de doação que se espalha e inunda seu entorno.

MONTAGEM E REMONTAGEM: O ANACRONISMO NA OBRA DE ARTE E EM ‘O GRITO’

A terceira e última temporalidade que produzimos incide na relação entre a imagem e o anacronismo proposto por Didi-Huberman. “Sempre, diante da imagem, estamos diante do tempo” (Didi-Huberman, 2015, p. 15). Com essa máxima, o historiador da arte constrói seu entendimento acerca do tempo da imagem. O fato de não existir uma separação clara entre fantasia e razão, a partir das imagens, insere-se na dinâmica do sensível. Ou seja, a arte plástica e a pintura conjugam imagens no quadro que conduz à reflexão do que seja a própria pintura e o seu tempo.

Em um primeiro momento, essa visualização da obra de arte, o olhar para os elementos nela contidos, gera uma desconfiança da retórica construída nas certezas que a História da Arte ocidental dita. Em outros termos, o autor nos leva a entender que é necessário um esforço para não sermos conduzidos a uma resposta óbvia, preestabelecida sobre a imagem. Para isso, é preciso que aquele que observa ou analisa a obra de arte não lhe atribua um juízo *a priori*. Como afirma o site Projeto Afro (2024), Sidney Amaral é um atento observador das questões socioculturais brasileiras, sempre com o olhar analítico sobre as problemáticas ao seu redor. Ele era um pesquisador que explorava um mundo de formas e conceitos com sofisticação. Como realizar uma análise *a priori* com pressupostos que não são condizentes com a afrocentricidade presente no artista e em suas obras?

Para isso, Didi-Huberman propõe como metodologia de análise da obra de arte: Remontar, Remontagem (do tempo). A montagem temporal da obra de arte é, portanto, constituída por um “percurso virtual” (Didi-Huberman, 2015, p. 3). Isso significa que é preciso uma produção mental para entender o que pode ter sido utilizado na materialização da obra de arte. A assistência do quadro, munida de seu conhecimento de mundo, buscará o que

é plausível, do que se conhece sobre o que se vê na iconografia. Não há como remontar a imagem sem desconstruí-la. Esse exercício mental é a busca dos sentidos da assistência em um tempo que não é o seu tempo presente. Torna-se preciso a busca no tempo passado que construa paridade com o presente a fim de estabelecer uma coerência analítica. “Não há desejo sem trabalho da memória, não há futuro sem reconfiguração do passado” (Didi-Huberman, 2015, p. 4). Ciente de que a arte possui tempos: presente, passado e futuro, busca-se reconfigurar esse seu passado por meio de uma memória no presente, tendo como projeção um futuro condizente com uma respeitabilidade à obra; assim surge a Sankofa.

Já a Remontagem está nas iconografias da obra de arte, através de suas influências e daquilo que ocorreu no tempo presente de sua criação. No tempo presente em que o artista produzia suas imagens, aquele momento da criação no qual, para o artista, havia lógica na sua iconografia, mas que referendava o exercício mental do seu passado de observador. Diante disso, é possível entender que o artista imprime seu tempo de observação e o registra na imagem. Trata-se de uma impressão de seu presente, mas que possui influências de seu passado. No ato de produzir a obra de arte, tendo como base uma impressão do tempo registrado na imagem, invoca percepções já passadas (memória). “O anacronismo, então, é necessário, o anacronismo é fecundo à interpretação da obra de arte, quando o passado se revela insuficiente, até mesmo constitui um obstáculo à sua compreensão” (Didi-Huberman, 2015, p. 25). A memória é uma transmissão que opera por um processo psíquico e, assim, é anacrônica. A memória como transmissora da ancestralidade é o movimento mental que impulsiona os elos do tempo espiralar. Na Sankofa, a memória está no movimento da ave mítica que se lança para o passado com a finalidade de recuperar ensinamentos da ancestralidade e solidifica-os em memória.

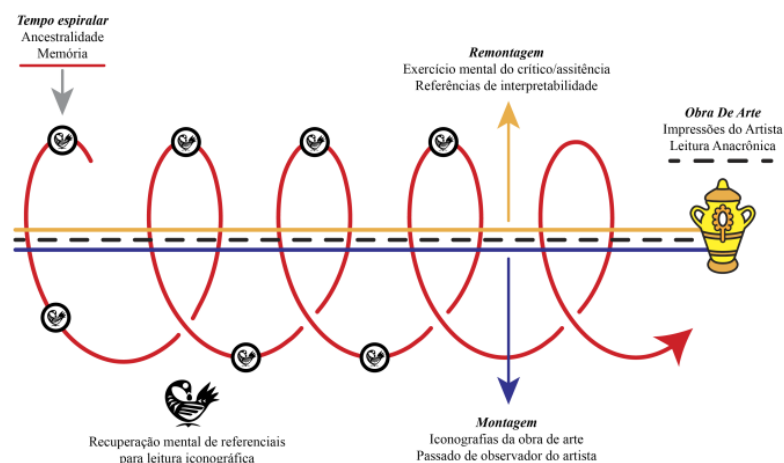
No organograma abaixo, ilustramos o sentido da temporalidade na obra de arte. A *quartinha*¹⁸ representa a obra de arte. O tempo espiralar atua de forma não linear e consecutiva em um movimento impulsionado pela ancestralidade, e é ativado por aquele que assiste à obra de arte. O tempo espiralar envolve todas as faculdades ativadas para leitura da obra de arte. O tempo da obra de arte está nas espirais que a assistência fará para

18 Silva (2011) esclarece que o porão, também conhecido como *quartinhão*, é uma vasilha feita de louça ou de barro, cuja aparência é muito semelhante à ânfora histórica. Existem variações de tamanhos, que também produzirão nomes distintos, como o das *quartinhas*. Elas são um porão, mas em dimensões menores. Utilizada nas religiões de motrizes africanas para armazenar líquidos e outros pequenos objetos litúrgicos, as *quartinhas* podem apresentar alças ou não. Quando possuem “*assas*” diz-se que pertence ao Orixá feminino, enquanto aquelas com “*assas*” são destinadas ao Orixá masculino.

compreendê-la. Assim, observamos que o tempo da obra de arte emana dela, mas se traduz pelo tempo do observador.

É por meio dessa assertiva que a Sankofa atuará no intuito de buscar no repertório do telespectador elementos que o auxiliem na interpretação iconográfica e, conseqüentemente, na busca por sua ancestralidade, posto que o repertório informacional recuperado é uma recuperação ancestral, representando a ação da memória não cronológica. Portanto, a leitura que se faz sobre a impressão do artista, impregnada na obra de arte, não será uma leitura cronológica no sentido de recuperar fidedignamente o momento presente da criação da obra, mas uma leitura anacrônica.

Figura 3 - Temporalidade da obra de arte



Fonte: Produção de Brito (2023)

A memória é uma transmissão acionada por um processo psíquico, e por isso é anacrônica, afirma Didi-Huberman. O Remontar da obra de arte é, para o crítico e/ou a assistência da obra de arte, como um exercício mental na busca de referências para sua interpretabilidade. Assim, nós, como críticos e analíticos de *O grito* de Sidney Amaral, empoderados de nossa afrocentricidade e deslocados da colonização em uma ação decolonial, buscamos no xirê meios de ler a obra de arte, tendo como referência o ritual do candomblé.

Por isso afirmamos, com base na epistemologia do Candomblé, que o quadro *O grito* remete à ancestralidade africana que subentende a divindade Exu¹⁹. Exu é, por excelência, o movimento; ele está em tudo e forçosamente existe em tudo e em cada pessoa. Conforme Ribeiro (1996), Exu Enúgbarijo significa em iorubá “a boca coletiva”. Ele é o encarregado por zelar por todas as linguagens e pelos símbolos de comunicação, tanto das divindades, como também dos seres humanos, promovendo o entendimento e as conexões com as pessoas ao nosso redor.

O grito, como símbolo iconográfico da produção artística negra contemporânea, fala-nos que a negritude é também uma comunicação, assim como Exu. Ele é o meio e o fim, portanto a afrocentricidade. Tal assertiva abstraímos dos trabalhos de Amaral como um todo, visto que a negritude é seu tema central e também a sua própria arte. *O grito*, ou Exu, apresenta-nos que o puro desejo de estar vivo é simbolizado na busca de continuidade até na morte. Não nos calamos, mesmo quando não nos pronunciamos. A ancestralidade fala através dos corpos; tentam matar a voz ancestral africana matando seus corpos, mas ela ecoa de todos, dos corpos às artes.

Remontar e Remontagem são ações mentais na busca da leitura da obra de arte. Esse processo ocorre de maneira automática no telespectador; acionada pela Sankofa, que, por sua circularidade de retorno ao passado, ativa a memória ancestral impulsionando a espiral do tempo. Consequentemente, a investigação das impressões do artista, por uma operação temporal mental anacrônica, é um vai e volta de informações que agrupam sentidos diversos acerca da iconografia na obra de arte.

É visível a inquietação e os questionamentos sociais que a obra *O grito* suscita. Nela, temos um ser humano negro calçado com um tecido na cabeça fazendo a vez de um gorro, que por sua vez assemelha-se com iconografias já produzidas da figura de Exu. Nas laterais, é possível identificar seu estilo capilar em formato de pequenos *dreadlocks* curtos. Dos ombros, presume-se que esteja com uma camiseta da cor preta e no modo regata, estendendo, da boca ao cólon, uma pintura de uma boca aberta expondo os dentes e sua parte interna. A composição da pintura, em guache e óleo sobre papel, direciona a visualização do espectador

19 “[...] Orixá da tradição iorubana. Exu ou Elegbara (etimologicamente, o “dono da força”) é a síntese do princípio dinâmico que rege o universo e possibilita a existência, sendo, também, a mais polêmica entre as forças invisíveis que regem as concepções filosóficas jejes-iorubanas na África e na diáspora. Porta-voz dos orixás, é quem leva as oferendas dos fiéis e, na condição de mandatário, protege os cumpridores de seus deveres e pune os que ofendem os orixás ou falham no cumprimento das obrigações” (LOPES, 2004, p. 557).

para baixo, com a descentralização do quadro apresentada pela inclinação da imagem para a esquerda da tela. Um fato é certo: não há como pensar em outra corporeidade quando a imagem reflete o corpo negro, o que remete diretamente à África ou à afrodíaspóra.

O corpo negro, no quadro de Amaral, é o condutor do tempo espiralar, mas também é aquele que sofre a ação desse tempo. O passado é definido e situado como um local de saber, no qual são acumuladas experiências que habitam o presente e o futuro e são por eles habitados (Martins, 2021). Assim, a ancestralidade propaga-se por todas as manifestações culturais em que os corpos transitam. As artes plásticas, como manifestação cultural que conjuga a corporeidade negra com a leitura social, também irão emanar essa ancestralidade e as experiências acumuladas. A corporeidade no xirê é um importante elemento na ritualística e no contato com os orixás, sendo, portanto, um elemento fundamental para a leitura e interpretação da obra *O grito* de Sidney Amaral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível observar que não há um tempo no Candomblé, mas várias temporalidades — é o tempo da divindade, é o tempo do(a) líder religioso(a), é o tempo do iniciado, é o tempo da assistência do ritual. Nota-se que o tempo é uma demonstração própria de contexto, porque ele é dotado de uma simbologia ou é compreendido a partir de uma mediação simbólica. Ao buscar traduzir o sentido do tempo no xirê e seu espelhamento na produção artística, conseguimos acessar a temporalidade da obra de arte.

De Martins (2021) absorvemos a experiência também espiralar de uma reflexão por um aporte teórico denso, estabelecendo um diálogo com as epistemologias negro-africanas, pouco referenciadas pelos teóricos ocidentais. Esse aporte teórico revela-se compreensível em diversas formas de manifestação na diáspora africana. O interessante é observar que o adinkra Sankofa também opera por uma espiral, já que remete a um tempo que não é o presente. Ou seja, o exercício mental da Sankofa é complacente com muitos outros tempos e também daqueles que não se pode entender porque continua em um tempo não alcançado pela existência humana: o tempo futuro.

Didi-Huberman (2015), com suas contribuições a uma antropologia da arte, aponta que não há como ter controle das decisões de quem assiste à obra de arte. Em outras palavras, as

considerações feitas pela assistência estão condicionadas ao tempo presente da pessoa e ao tempo de conhecimento dos elementos visualizados na obra de arte. Percebemos uma conexão entre a Montagem e Remontagem proposta e o Tempo Espiral impulsionado pela Sankofa.

No jogo interpretativo que propomos, tendo o abebé de Oxum como moderador deste exercício, em analogia ao espelhamento do xirê, temos o artista Amaral (2015), munido de sua experiência pessoal e do avanço da prática iconográfica, produzindo uma presentificação da negritude que reverbera no telespectador de suas obras novas formas de pensar e conceber o mundo. Percebemos que o artista faz uso das imagens e das cores para desmistificar o negativismo associado às práticas culturais ligadas à negritude e a própria identificação do negro. Há um zelo pela temática que registra em seu trabalho, nutrindo sua obra com uma linguagem transformativa que, de maneira insubordinada, questiona as certezas sociais e convida o telespectador da obra a rever preconceitos e afastar atitudes de intolerância — é nítida a atuação de transmissão do saber à comunidade de forma positiva nessas ações.

Essas elucubrações e pressupostos nos ajudam a entender que o corpo humano, enquanto conexão com a evidência da vida, prescreve beleza, sedução e questionamentos quanto às suas formas. Por isso, ele é um dos elementos do xirê e também é uma das artes de Oxum. Ao constataremos que a utilização do corpo negro nas obras de Amaral, espelhado pela temporalidade do ritual do Candomblé, conduzindo para uma centralidade que há no xirê, entendemos que essa centralidade é a própria produção artística. Essa produção revela que a obra possui uma ascendência própria e condizente com uma afrocentricidade em um contexto afrodiaspórico. É a cor negra; são as formas fenotípicas; são os ditames sociais do racismo que tentam impedir suas compreensões. É Oxum e é o xirê. Ambos fornecem elementos que nos auxiliam a situar a localização da obra e onde estamos.

O tempo da obra de arte, portanto, encontra-se em uma espiral. O tempo não está na obra de arte; ele a constitui no instante em que o telespectador se coloca na ação de interpretá-la. É nesse momento que a Sankofa age, impulsionando a cognição em busca de um repertório que contribua com a interpretação pretendida. No entanto, essa ação não será fidedigna à obra ou às impressões que o artista embutiu nela, mas do próprio telespectador. Entendido isso, é certo que não ocorrerá uma confluência entre o que o autor Amaral (2015) pretendeu em seu tempo no momento da criação e das circunstâncias em que a obra foi

criada, formatando, enfim, uma interpretação da ação da memória não cronológica. Assim, a obra revela suas intenções interpretativas, ativando visões acerca da iconografia e da própria atuação do artista.

A partir de nossa perspectiva analítica e de vivências no Candomblé, entendemos que pertencemos ao cosmo criativo em que Oxum é a criadora, e a obra de arte é uma produção humana com o intento de celebrar a vida em todas as suas circunstâncias, assim como o xirê. A grande mãe dessa imensa afrodiáspora na contemporaneidade — mas que a Sankofa nos revela ser de um tempo imemoriável — é Oxum, senhora das artes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas/Educ, 2002.

AMARAL, Sidney. *O grito*. Guache e óleo sobre papel, 107 x 79 cm, 2005.

ASANTE, Molefi Kete. “Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia”. Tradução: Renato Noguera, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo. Em: *Ensaios Filosóficos*, v. XIV, pp. 6-18, 2016. Disponível em: https://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02_ASANTE_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIV.pdf. Acesso em: 17/10/2024.

BRITO, Robson Gomes de. *A iconografia de Marcial Ávila: uma leitura por meio da temporalidade do xirê*. Dissertação (Mestrado em Artes). Minas Gerais: Universidade do Estado de Minas Gerais, 2023.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Andes, 1977.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens*. Tradução: Márcia Arbex e Vera Cada Nova. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

DRAVET, Florence Marie; OLIVEIRA, Alan Santos de. “Relações entre oralidade e escrita na comunicação: Sankofa, um provérbio africano”. *Miscelânea*, Assis, v. 21, p. 11-30, 2017.

Disponível em: <https://seer.assis.unesp.br/index.php/miscelanea/article/view/8> Acesso em: 17/10/2024.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Ubu, 2009.

FERREIRA, Elizia Cristina. “Umbigo do mundo – subjetividade, arte e tempo”. Em: *Ensaaios Filosóficos*, v. XV, pp. 127-142, 2017. https://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo15/10_FERREIRA_Ensaaios_Filosoficos_Volume_XV.pdf. Acesso em: 17/10/2024.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. *O candomblé bem explicado: Nações Bantus, Iorubá e Fon. Pallas*: Rio de Janeiro, 2009.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios do racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIRA, Radamir. Awá Korin - nós cantamos: Um Estudo do repertório dos cantos de prosperidade no candomblé de matriz ijexá. *Anais ANPPOM - Décimo Quinto Congresso*, p. 454-462, 2005. Disponível em: https://antigo.anppom.com.br/anais/anaiscongresso_anppom_2005/sessao9/radamir_lira.pdf. Acesso em 16 nov. 2023.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Summus Editorial/Selo Negro, 2004.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

PROJETO AFRO. Sidney Amaral. 04/06/2024. Disponível em: <https://projetoafro.com/artista/sidney-amaral/>. Acesso em: 17 out. 2024.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil: Os Iorubás*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

SANTOS, Maria Moura; SANTOS, Marcos. *Caminhos encantados*. Trairi-CE: Edições e Publicações, 2021.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fuki Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/T.8.2019.tde-30042019-193540>. Acesso em: 17 out. 2024.

SILVA, Mary Anne Vieira. Xirê: A festa do candomblé e a formação dos "Entre-Lugares". São Paulo, *IV Colóquio Internacional Educação e Contemporaneidade*, 2011.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2019.

YEMONJÁ, Mãe Beata. *Caroço de dendê. A sabedoria dos terreiros*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

“VAI BUSCAR QUEM MORA LONGE” “SONHO MEU” OU “TAMBOR” OU LÁ AONDE A FLECHA APONTA

Para Mãe Concheta e Dona Toinha

Rafael Haddock-Lobo¹

APRESENTAÇÃO

Boa noite. Sempre começo com boa noite e gosto de, mesmo na escrita, preservar essa saudação para que todo mundo tenha, junto, uma boa noite: seja assistindo ou lendo, folheando ou deslizando a tela do computador. E sempre, também, como aprendi com Derrida, uma espécie de Magrebino Velho, ou caboclo judeu árabe, peço perdão.

Peço perdão por escrever quando vou ler para uma plateia e peço perdão quando vou reproduzir palavras faladas para leitores. Mas a confusão entre fala e escrita sempre motivou nossa crítica ao conceito de linguagem ocidental. Não? Mas, sobretudo, neste dia em questão, ou naquele dia em questão para os que estão lendo agora, eu pedia e peço perdão por escrever ao longo da madrugada, com sono e os olhos cansados, que nunca farão justiça à honra de tecer as últimas palavras do lindo acontecimento que tive a honra de organizar junto à minha querida amiga Thamara Rodrigues².

Honra e responsabilidade, portanto, de ecoar tantos encantos que alinhavaram essa semana, que me aterrorizam até esse momento e que só consigo co-responder em forma de texto, ainda que neste texto tecido à noite e que pretende apenas isso: responder ao encanto. Mas como se corresponde ao encanto? Isso é possível em uma escrita ou apenas em sonho? E uma escrita que corresponda ao encanto tentando fazê-lo em forma de sonho, epistemológica

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UFRJ e dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ e da UERJ e do Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (FIOCRUZ/UERJ/UFF/UFRRJ). Atualmente desenvolve 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. Endereço eletrônico: rafael@ifcs.ufrj.br

² Este texto foi apresentado no encerramento do evento “Humanidades Encantadas”, em mesa intitulada “Encantamento e Sonho”, que dividi com as professoras Elisa de Magalhães (PPGAV-UFRJ) e Thamara Rodrigues (UEMG), essa última organizadora do evento comigo, que aconteceu entre os dias 18 e 22 de outubro de 2021 e foi transmitido no Youtube® do Laboratório X de Encruzilhadas Filosóficas (<https://www.youtube.com/watch?v=RQ1xWzmcSM0&t=1202s>). Aqui apresento uma versão reescrita e modificada, mas que pretende manter a tonalidade e a sonoridade pretendida quando da apresentação.

e oniricamente num mesmo gesto - isso é possível? Ou, uma vez mais, me lanço aqui na tentativa gozoza e frustrante de escrever sem parar em nome do impossível?

Contudo, sigo...

Sempre quis ser escritor. Escrever é o que me motiva e me encanta, desde garoto. Escrevo porque sou encantado pelas palavras que leio e finjo sempre acreditar que só sou capaz de corresponder ao encanto na escrita, seja em um texto acadêmico, seja em uma demonstração pública de afeto, como essa que faço aqui, seja em uma letra de música, o que hoje em dia Luiz Antonio Simas me fez acreditar que sou capaz³. E talvez este texto quisesse ser isso tudo: artigo, carta de amor, música... Enfim, um sonho.

E como sou péssimo com palavras faladas, que só transparecem minha ansiedade, meu jeito brincalhão demais e minha irresponsabilidade (ainda que reivindicada e auto-garantida), escrevo. Ainda que, aqui, me desculpando, novamente. E o faço pedindo a força de Iansã e Iemanjá para esta escrita, início meu texto:

Eram duas ventarolas
Duas ventarolas
Ventando no mar
Eram duas ventarolas
Duas ventarolas
Ventando no mar
Uma era Iansã, Eparrei!
A outra era Iemanjá, Odôciá! ⁴

O TERREIRO E OS SONHOS

Este texto é dedicado à Dona Maria Toinha, que nos ensina sonhos encantados e que desinventa o mundo com sua boca (portanto, é dedicado também a Marcos Andrade, que nos ensina a escrever com os ouvidos de quem guarda os sonhos no coração) e dedicado a Mãe Concheta e Seu Pena Verde, que sempre me permitiram aprender a sonhar, todas as sextas-feiras, no bairro de São Cristóvão, ao longo de tantos anos de minha vida.

³ Refiro-me aqui ao projeto Fundanga, no momento da escrita do texto ainda desnorreado e sem proposta concreta, mas que, entre 2023 e 2024 acabou formando o EP Fundanga, com melodias de Simas e letras minhas e com cantores convidados para interpretarem as canções. Disponível em: Spotify®: [https://open.spotify.com/intl-pt/artist/75Btx1eRntgTreYehqyNK?si=8PxLND21QdyaLbg-58To1g](https://open.spotify.com/intl-pt/artist/75Btx1eRntgTreYehqyNK?si=8PxLND21QdyaLbg-58To1g;); no Youtube®: <https://www.youtube.com/@Fundanga>. Acesso em: 16 nov. 2024.

⁴ MATÍAS, Ty Oxaguiã. Eram duas ventarolas: Iemanjá e Iansã. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HXn3MnVHbN0>. Acesso em: 16 nov. 2024.

Mas o que eu teria, então, a dizer sobre encantamento e sonho?

Nunca escrevi sobre o sonho. Nunca me atrevi. A vontade de escrever sobre o sonho se deu apenas para estar aqui, nesta mesa, ao lado de Thamara Rodrigues, que vem me estimulando a pensar o sonho, sonhando. Talvez, para escrever pra ela. Talvez, para algumas outras pessoas que me fazem sonhar em escrever sobre o sonho e que me ensinam, como Eduardo Oliveira, o Duda, disse na mesa de abertura, que certos sonhos “antecipam-na, já a tecendo, a realidade”.⁵

Quando se aproximava esse momento de “ajuntar” os retalhos que tinha para preparar aquilo que eu falaria naquele dia, e ainda mesmo depois para tornar minimamente publicável meu devaneio, eu nada sabia, nada me fazia sentido senão uma ideia que ainda, em mim, persiste: é isso que tento aqui, diante de vocês, agarrar, e que me faz pensar que *a entrada em um terreiro é sempre uma passagem para o mundo dos sonhos*.

Apenas isso eu teria a dizer. Uma hipótese, se hipótese for entendida como aquilo que nunca se dá à comprovação empírica e que pertence, desse modo, à *hiperempíria*⁶. Para mim, *macumba é sonho*, sonhos esses que, segundo Duda, antecipam a realidade na medida em que, na antecipação, já estão a tecendo; esses que a cada vez, singularmente, desinventam a vida, como nos ensina Dona Toinha: seja na luz da lamparina e nas cabaças de Adilbênia Machado, no cair dos búzios e dos ikins de Duda⁷; nas pedrinhas miudinhas e nos trens da Central de Simas, nas folhas e encruzas de Rufino⁸; nas flechas e canetas de Beto e Márcia⁹; nos caroços de dendê de Mãe Beata¹⁰ ou nas Humanidades Encantadas de Thamara Rodrigues¹¹. *Macumba é sonho*, repito, e os mestres macumbeiros, vivos ou encantados, encantados em vida ou não, são mestres dos sonhos que nos abrem esse outro mundo, no qual o sonho é a única (hiper) realidade.

No entanto, se consigo aqui, hoje, reunir esses tantinhos de anotações e trazer algo pra vocês é porque, nesse mundo de sonhos e encantos, há pouco mais de uma semana, eu me

5 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sOPYcgNrsRg&t=2972s>. Acesso em: 16 nov. 2024.

6 Termo que venho cunhando ao lado de Marcelo de Mello Rangel. Eu, a partir de Derrida, Preciado e das epistemologias das macumbas; ele, a partir de Benjamin, Freire, hooks e outros.

7 Referência à mesa “Encantamento e Ancestralidade”, com Eduardo Oliveira e Adilbênia Machado.

8 Referência à mesa “Encantamento e Política de Vida”, com Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino.

9 Referência à mesa “Encantamento e Poesia”, com Marcia Kambeba e Alberto Pucheu.

10 (YEMONJÁ, 2023).

11 Referência à fala de Thamara Rodrigues na mesa “Encantamento e sonho”.

sentei no terreiro de Dona Maria Toinha, na Antiga Lavagem, hoje Trairi, no Ceará. Sentei, na areia fria, quando Maria Toinha, pra “encher a boca da noite”, nos contava seus sonhos de mundos encantados. E, a cada doutrina que Vó Toinha cantava, ela alimentava a boca da noite, recuperando sonhos que nos pareciam perdidos e impedindo, assim, que a noite engolisse o mundo.¹²

Seu neto Marcos, também ele um poeta encantado, nos conta em seu livro *Os encantos de Maria Toinha* que

O sonho é muito importante na experiência de Toinha como Mãe de Santo. Ela se desenvolveu nas encantarias, aprendendo parte dos fundamentos de sua religião através dos sonhos (...) Maria Toinha viaja em sonhos, circula por mundos desconhecidos e conhece coisas que não chegam de outra forma a este mundo. Maria Toinha é (...) canal para que sonhos de outros mundos ventilem essa terra (Santos, *no prelo*).¹³

E foi em uma visita dessas, não sabendo se foi sonho ou não, mas isso pouco importa nessa realidade mais real que qualquer realidade, que sonhei esse texto que Maria Toinha me ventou.

Chorei com a Vó, sonhei com a Vó. E, no sonho, à beira de seu fogão a lenha, ela me mandava contar meu sonho. Meu sonho que é minha vida. Uma vida cheia de apagamentos, rasuras das quais preciso correr atrás, de uma ancestralidade com a qual devo lutar, por esta ter tentado apagar todas as outras, de uma geografia e uma história que se impõem a mim pela colonialidade de um sobrenome. Nesse sentido, tudo que aqui escrevo só começa a tomar forma quando sento em frente ao fogão a lenha de Dona Toinha.

Dona Toinha me conta, nesse sonho que se chama *A mística dos Encantados*:

Dentro de minha cozinha existe um fogão à lenha, feito de barro amassado. Ele está encostado em uma parede também feita de barro pelas minhas próprias mãos para ele. Neste fogão, eu cozinho meu sustento mais precioso, o feijão, fruto desta terra sofrida. Desde que era menina, me acostumei com esse alimento simples, de modo que não saberia viver se ele desaparecesse. Costumo pensar que se os agricultores desaparecessem e não houver ninguém mais para plantar feijão, então eu mesma deixarei de florescer com a ausência de suas flores e murcharei para sempre (Santos; Santos, 2020, p. 25).¹⁴

¹² Referências entre aspas a termos de Maria Toinha em *A mística dos encantados*, que citarei mais à frente.

¹³ Agradeço ao Marcos pela possibilidade de leitura de seu manuscrito,.

¹⁴ O livro *A mística dos encantados* faz parte de uma belíssima trilogia escrita oralmente por Maria Toinha, acompanhada das letras de seu neto Marcos, junto de *Caminhos encantados* e *Lavagem encantada*, três dos livros mais potentes que já li para pensar o encantamento.

A ligação de Maria Toinha com sua terra, com o chão que ela pisa e que lhe alimenta, se dá através desse fogão, que lhe acende o passado e que lhe permite que ela, *caminhante do antigamente*, aqueça-se com o passado para encantar nosso presente. Essa retirante às avessas, que sai do litoral durante a seca de 1958 para encantar o sertão, e que, nas suas pisadas pelo chão de terra, desinventa a umbanda, nos diz o seguinte, ainda sobre o fogão:

O fogão a lenha sempre foi uma coisa muito bonita para mim por causa do passado e das distâncias que venci com os pés. Ao final de cada jornada, me esperavam duas coisas: a quentura de um fogão de lenha e um café igualmente quente. Era perto dele que nos assentávamos para narrar os caminhos pregueados em nossas peles. Depois de tanto caminhar, aprendemos a desejar somente aquilo e, ao avistar ao longe uma fumacinha, nossos corações pulavam de alegria, pois isso significava que um pouso quente poderia estar nos chamando (Santos; Santos, 2020, p. 25-26).

E conclui: “Nunca pude deixar de ter um fogão a lenha numa casa minha por causa de meu pertencimento ao passado que foi forjado na sua luz” (Santos; Santos, 2020, p. 26).

E confesso aqui, uma vez mais, de coração aberto, que só consigo ter algo a falar hoje, ainda emudecido pela emoção de ouvir Dona Toinha, pois sentar junto a ela, à beira de seu fogão, ou sob a boca da noite em seu terreiro, perto do cajueiro, me fez sonhar com minha Mãe de Santo, a encantada Dona Concheta.

OS SONHOS E OS VENTOS

Sonhei que no meio da mata
junto a uma cascata
Um caboclo encontrei

Pedi ao Pai Oxalá,
a Xangô e Iemanjá
Sua aldeia deixei

Ouvi gritos e chamados
Corre serra, corre mato
E até que ele chegou

Na alegria e na dor
Ele é seu Pena Verde
Nosso pai e protetor.¹⁵

¹⁵ Ponto de chegada do Caboclo Pena Verde, guia-chefe do Centro Espírita Caboclo Pena Verde, dirigido pela falecida Mãe de Santo Concheta Perroni, na rua São Januário, Bairro de São Cristóvão, Rio de Janeiro. Todas as sextas-feiras, às 19 horas, o ponto entoava a vinda do chefe do terreiro, que abria a porta dos sonhos para nós que lá estávamos à espera de seu brado. Por se tratar de uma casa vinda de tradição antiga, muitos de seus pontos cantados não se encontram, como esse, disponíveis na rede.

Toda sexta-feira, ia eu para a aldeia de Seu Pena Verde, situada na rua São Januário, no Bairro de São Cristóvão, no Rio de Janeiro. Nunca havia percebido que, após a mística da fumaça do defumador, que eu acendia e encruzava o terreiro na maioria das vezes, a gira começava na anunciação de um sonho e que, no sonho, Seu Pena Verde nos aparecia.

Então, pensar que a gira tem seu começo com o sonho no qual os encantados nos aparecem¹⁶ pode nos ajudar a firmar a ideia de que, talvez, *o sonho seja sempre o começo da gira*, o que possibilita os aparecimentos encantados e que, portanto, seja justamente *o que faz a gira girar*. Se “Meu pai vem de Aruanda e a nossa mãe é Iansã”¹⁷, como cantam Os Tincoãs, para firmar que a umbanda deixa a gira girar, a Dona dos ventos talvez seja uma das grandes inspiradoras de sonhos, trazendo-os sob a brisa ou tempestade e, como ensina Dona Toinha, ventilando oniricamente essa terra.

Um ponto cantado nas Umbandas, dedicado a Iansã, conta-nos o seguinte (pois isso são os pontos cantados, contações de histórias que revelam em segredo todo o sagrado):

Sonhei um sonho lindo
Sonho tão lindo que me encantou
Eu me banhava com as águas da Oxum
Que desciam da pedreira de Pai Xangô

Tempo virava
Ventos e um trovão roncou
Era a bela Oyá
Que nos meus sonhos vinha para me ajudar

Ela bailava sem ter os pés no chão
Com sua espada e seu cálice na mão
Era Iansã me dando a sua proteção.¹⁸

Assim como a fumaça do defumador e o cruzo dos cantos do terreiro preparavam a abertura desse portal para os sonhos, os ventos de Iansã parecem ter essa mesma função

16 Este texto alinha-se a uma possível *filosofia da gira* e suas *ontologiras*, *epistemologiras* e *metodologiras*, que venho trabalhando há alguns anos e que se encontram presente nos textos “A gira macumbística” (HADDOCK-LOBO, 2020), “Deixa a ontologira girar” e “Caminhos abertos” (HADDOCK-LOBO, 2022a) e “A epistemologira Dos Santos” (HADDOCK-LOBO, 2022b).

17 Os Tincoãs, “Deixa a gira girar”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zrymjzHIYEw>. Acesso em: 19 nov. 2022.

18 Ponto de Iansã. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=k2abZ6KCwbU>. Acesso em: 18 fev. 2024.

encantada, ventando sonhos que, como cisma Rufino nas nossas *Arruaças*, precisamos aprender a apanhar¹⁹.

Uma outra doutrina²⁰, e Dona Toinha nos ensina que quando se fala de doutrina em macumba só se pode cantar, firma o seguinte:

Oyá ô bela Oyá Oyá ô bela Oyá
Virou o tempo para tempestade
Vento, raios e trovões
De repente ela chegou
Era a bela Oyá que vem nos ajudar
Oyá ô bela Oyá Oyá ô bela Oyá
Ela veio, me pegou nas minhas mãos
E gritou eparrei, e gritou eparrei
De repente eu acordei²¹

Os ventos que trazem e levam sonhos, que nos adormecem e nos acordam, agitados pelo sopro do eruxim ou pelos laços de boiadeiros, fazem a gira girar simplesmente porque nada mais são do que o próprio movimento do encantamento. Gira é movimento, é vento circulando, é sonho em redemunho, que vem dos ares e das águas. E, se o ponto com o qual abri o texto canta que “eram duas ventarolas, duas ventarolas que ventavam sobre o mar”, e explica que “uma era Iansã, ô eparrei, e a outra era Iemanjá, Odôciaba”, então a Mamãe Sereia também deve estar junto nessas giras que provocam tantos encantos.

De um lado a senhora que trabalha no tempo, pode chover, trovejar, relampear, pois ela, Iansã, “ela é sol, ela é chuva, ela é vento”²²; do outro, a seu lado, a Mãe d’água, rainha das ondas, sereia do mar, cujo canto bonito, quando tem luar, faz até o pescador chorar²³.

O ponto que abre esse texto, e que vê as duas ventarolas ventando sobre o mar, vejo-o também vibrando nas laçadas no ar do Vaqueiro João ou nas varas, linhas e anzóis do Pescador Martim, nas flechas lançadas pelos caboclos ou mesmo nos rodopios de erês, exus e

19 Referência ao artigo “Apanhador de sonhos”, de Luiz Rufino, em *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*, de 2020.

20 “Doutrina” é como Dona Toinha se refere aos que nas umbandas cariocas chamamos de “pontos cantados”. As “doutrinas” são sempre cantadas, e o encanto impescinde do canto.

21 Ponto de Iansã, não encontrado nas redes.

22 Referência ao ponto cantado de Iansã, não encontrado na rede, que diz o seguinte: “Ô Iansã, ela é sol, ela é chuva, ela é vento / Ô minha mãe, a senhora trabalha no tempo / Pode chover, trovejar, relampear / ela trabalha na Umbanda sem parar”.

23 Referência ao ponto cantado de Iemanjá “Mãe d’água, Rainha das ondas sereia do mar / Mãe d’água, seu canto é bonito quando tem luar / Mãe d’água, Rainha das ondas sereia do mar / Mãe d’água, seu canto é bonito quando tem luar / Como é lindo o canto de Iemanjá / Faz até o pescador Chorar / Quem escuta a Mãe d’água cantar / Vai com ela pro fundo do mar”. Para ouvir: https://www.youtube.com/watch?v=sCgsI_eZ8Jw. Acesso em: 18 nov. 2022.

pombagiras, - são todos gestos que apenas nos convidam a esse tipo de sonho, a esse “trabalho” de encantamento, a *fazêvu um trabalhado* que nada mais é que escutar o canto das sereias e ir com elas para o fundo do mar, tal como Dona Toinha, em sonho, em seus *Caminhos encantados*, nos ensina.

A lindeza das umbandas, sempre no plural, conquanto até hoje as pessoas não tenham entendido isso, consiste em que, em cada aldeia, ali se encontra o ensinamento de seu cacique. Não há *o certo* ou *o errado*, segunda essa lógica binária ocidental. todas essas aldeias, terreiros, casas ou como se queiram chamar, são todas muito iguais, ainda que diferentes demais. *Iguais no encantamento, diferentes nos encantos*. Quem não aprendeu isso, quem acha que macumba é lugar de normatividade ou determinações universais, que busca origens únicas ou fundamentos determinantes, não entendeu nada sobre a *singularidade do encantamento*: que ele acontece, como falou Simas, quando há, de nossa parte, *disponibilidade*; mas, mais ainda, sem precisar de preparações metodológicas ou circunstâncias privilegiadas em nossas esferas de existência, que ele pode acontecer, a despeito de nós mesmos, nos momentos mais inusitados de nossas vidas: como a menina com laço de fita, escrita por Guará e encantada por Jovelina, batucando na marmita, pra não ver o tempo passar, se esquecendo da tristeza quando o trem avariar²⁴.

E a filosofia? Não deveria ela também ser algo assim? Essa terra de encantos únicos e brilhantes em suas singularidades e miudezas na “moída no asp’ro” do dia a dia, no “olho do redemunho” e não apenas nos “range-redes”²⁵ da vida? Talvez esse seja o meu sonho e que, possa um dia, haver uma luta pela democratização da própria ideia de *encantamento*.²⁶

Mas, voltando aos encontros encantados, nesses sonhos vividos, nesses *Caminhos encantados* de Dona Toinha, também aprendi que os cavaleiros encantados vêm do mar, e quase pude sentir as ondas batendo em meus pés e a brisa do mar de Paracuru, molhado pelas

24 Uma referência à fala de Luiz Antonio Simas na segunda mesa do evento. Simas falava do encantamento que é produzido no espaço urbano, nas favelas, nos trens, como as flores que nascem no lodo. Simas refere-se à canção “33, Destino Dom Pedro II”, de Guará e Jorginho Das Rosas, gravado estrondosamente por Jovelina Pérola Negra. Para ouvir: <https://www.youtube.com/watch?v=BmzB-qPD71U>. Acesso em: 18 nov. 2022.

25 Referências aos termos utilizados pelo jagunço Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa.

26 Isso, nos termos que eu e Marcelo José Derzi Moraes temos tentado firmar na perspectiva da “desconstrução da colonialidade”, é fundamental para uma *concepção democrática de encantamento*. O encantamento não pode ser pensado apenas nos espaços rurais, aldeias ou quilombos, embora seja este seu ambiente mais propício de acontecimento. As diferentes diásporas para os centros urbanos levam consigo seus encantos, que ali permanecem conservados e, até mesmo, porque não, potencializados. Não seria essa a força do Mangue Beat da Ciência de Chico, dos Silvas dos Funks cariocas, dos sambas e das macumbas urbanas?

gotas que respingam do cascudo em nosso corpo. Como se lá, conhecendo Mestre Antônio de Mel, ele me cantasse a doutrina de Rei Tubarão, que nos conta que:

Tubarão é peixe feroz
Sombreiro peixe do mar
Abre os portões da Jurema
Pros encantados passar ²⁷

O mundo onde mora todo esse “povo do mar” (como minha mãe, mãe biológica aqui, gostava de falar, juntando nessa ideia de “povo” orixás, serieras, caboclas, erês, marinheiros, piratas, pombagiras etc.), abre-se a nós através das ondas que Iemanjá, lá em alto mar, nos manda. É ela, ensinou-me minha amiga de sempre Mariana Blanc, quem está lá, depois da arrebentação, nos mandando ondas de sonho, de encanto, por sobre as quais encantados cavalgam até chegarem a nós. E aí de quem quiser que Iemanjá engula de volta suas ondas – o mundo seca, os sonhos se esmilinguem, e os encantados se retiram. Aliás, esse processo de engolimento de ondas do mar não seria a mesma coisa que o tal *desencantamento do mundo*?²⁸

Sonhei que estava na beira da praia, olhando as ondas do mar
No céu tinha muitas estrelas, a lua estava a brilhar
Perdido no mundo eu estava, sem ter onde ficar
De repente uma voz me falou baixinho, tenha fé em Oxalá
Era ela nas ondas do mar
Que coisa mais linda Mamãe Yemanjá
Era ela nas ondas do mar estendendo suas mãos
Para me abençoar ²⁹

SONHOS EM CORRENTEZAS

Queria – ou talvez, deveria – terminar por aqui. Mas queria fazer duas breves digressões, que no fundo são a única e a mesma, pois são musicadas pelos encantamentos de minha vida na macumba de Dona Concheta, nas terras de Pena Verde, mas que só foram paridas pelas mãos oxúnicas de mestre Simas.

Sempre quis ser escritor. Assim comecei esse texto. Mas escrita, para mim, não se separava entre prosa ou poesia. Essas coisas estavam juntas e, sempre, junto de uma musicalidade, da música e do ritmo. Escrever, para mim, mesmo em meus textos mais acadêmicos, em que imitava a seriedade daqueles que não sabem brincar, eu me preocupava

²⁷ Doutrina de Rei Tubarão, em *Caminhos encantados*.

²⁸ Refiro-me diretamente ao conceito de Weber.

²⁹ Para ouvir: <https://www.youtube.com/watch?v=wQIsUtlzBCQ>. Acesso em: 18 nov. 2024.

em “escrever bem”. Mas “escrever bem” não era me ater à sintaxe e à ortografia apenas. “Escrever bem”, pra mim, sempre foi querer “escrever bonito”³⁰, que as palavras no papel trouxessem beleza ao mundo. E isso só se faz com música.

E devo agradecer ao Simas que, salvando minha sanidade mental, resolveu musicar algumas palavras minhas e, ainda mais, pedir algumas palavras minhas para suas melodias. Essa nova escrita, que pede palavra pro som, que pede que minhas letras deem forma a uma melodia e a articulem, tem sido minha maior alegria, como se as teclas de meu computador pudessem se aproximar minimamente da marmita e que eu, como a menina de laço de fita, conseguisse, com isso, não ver o tempo passar.

E preciso agradecer também à Fabiana Cozza, pela grandeza arrebatadora de sua voz que, com seu canto que vem dos pés e que herda em seus passos a pisada dos caboclos, o *vagarinho* de Dona Ivone e as coisas da antiga de Clara, tornou-se uma grande amiga desses tempos de isolamento, antes mesmo de ela saber que era minha amiga, pois *Dos santos* foi o álbum que mais ouvi e que mais me inspira a escrever essas e outras coisas.³¹

Mas aqui chega o meu máximo espanto: o que eu não havia até agora percebido é que as duas primeiras letras que escrevi em minha vida se revelam, elas, também, em sonho, como em um sonho daqueles tão reais que desinventam o real, como um “sonho meu”³² que

30 “Escrever bonito” é como Carolina de Jesus, em encontro com Clarice Lispector, refere-se à escrita desta. Esse lindo encontro, de admiração mútua, foi marcado pela estima de Carolina pela boniteza da escrita de Clarice e pelo apreço de Clarice pela escrita verdadeira de Carolina.

31 Sobre isso, escrevi posteriormente a essa palestra o texto “A epistemologira Dos Santos” (HADDOCK-LOBO, 2022b). Indico a leitura desse artigo, mas, antes, indico mais fortemente ainda a escuta da grande obra que é “Dos Santos”, de Fabiana Cozza: <https://open.spotify.com/intl-pt/album/6HhJcF7yFhjgc0uSuPPMVa?si=U2I8owLtRp-6-NziMrnpng>. Acesso em: 18 nov. 2024.

32 A referência a “Sonho meu”, de Délcio Carvalho e Dona Ivone Lara, já tinha acontecido no artigo Sonho meu (ou a festa que Derrida me deu), em Abre-caminho: assentamentos de metodologias cruzadas (HADDOCK-LOBO, 2022a). Nesse sentido, o título deste artigo, “Vai buscar quem mora longe”, pode pretender que este texto seja uma continuação daquele, seguindo a lógica da grande Dona Ivone, mestra dos sonhos e amiga de Nize da Silveira, que nos faz sentir “o canto da noite na boca do vento”. Para ouvir Dona Ivone: <https://www.youtube.com/watch?v=qxkdHuBq1Tw>. Acesso em: 18 nov. 2024. Mas esse “Canto da noite na boca do vento” é também o álbum de Fabiana Cozza dedicado a Dona Ivone, que merece uma escuta atenta às sabedorias populares ali apresentadas: <https://open.spotify.com/intl-pt/album/7gIRWK0vC45C6g6RJitFij?si=BzagbON8TAqGcKjGQHua1A>. Acesso em: 18 nov. 2024.

Mas, também, e aí reside uma pegadinha que marca o subtítulo deste texto, o “Vai buscar quem mora longe” pode se referir ao tambor cantado por Almir Guineto (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GTcC5uaFBic>. Acesso em: 18 nov. 2024), que ecoa o ponto cantado que chama todos os orixás para trabalharem nas Umbandas (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-PqllhN6ggI>. Acesso em: 18 nov. 2024). Em todo caso, este texto nada mais é que uma tentativa de chamada dos encantados para nos ajudarem nesse solo árido e infértil, desencantado, que é a academia.

vai buscar, com a palavra, *quem mora longe* e que eu, como aprendiz de feiticeiro, sob os encantos do mestre Simas, respondo.

A primeira letra de música que escrevi foi “No dia que eu batizei”, uma resposta à melodia de toada que Simas compôs e que conta as impressões oníricas de meu batismo no Centro Espírita Caboclo Pena Verde, em 2003, pelas mãos de Seu Pena Verde e Pai Joaquim, tendo como padrinho o Caboclo das Sete Flechas e das Sete Lanças, e como Madrinha Iansã, que aqui, hoje, trouxe-nos seus ventos encantados em uma de suas muitas ventarolas. Reproduzo a letra abaixo, e indico a escuta na *voz-tambor* de Fabiana Cozza:

No dia que eu batizei, Pai Joaquim mandou chamar
Os ventos de eparrei, as ondas de odoiá
E quando eu mal cheguei, Caboclinha mandou pisar
Nas folhas que eu catei nas matas do Juremá

Foi quando eu vi o rei, lindo com seu cocar
Pena Verde salvei, no pé do seu congá

Sete flechas, sete lanças, sete encruzas, sete espadas
Boiadeiro vem com a dança, chamando a marujada
Preto Velho mandingueiro vem de Minas, vem de Angola
Foi chamar o Marinheiro que chegou com sua viola

Eu ouvia gargalhada e assobio
Um alto brado me chamando de seu fio
Não sabia nem se estava acordado
No dia que eu batizei, meu ponto tava riscado

No dia que eu batizei, Padilha mandou buscar
Os lírios de or iêiê, e as pororocas de Obá
Os arcos de Oxumarê e as íris de mãe Euá,
Ó mãe Nanã Buruquê, traz os panos de epa babá

Na tronqueira deitei, vi o toco queimar
Seu Tranca saravei, com marafo ao luar

Pedacinhos de Mulambo, de farrapos e cruzeiros
Cadeados de madeira, peneiras de garimpeiros
Salve o sino da igrejinha, feitiço da juremeira
Salve a lua, salve a estrela, e eu deitado em minha esteira

Ciganinha, com seu canto eu chorei
Me levanta, ao meu lado, Ogum de lei
Nessa hora, eu dormi ou acordei?
Meu ponto tava riscado, no dia que eu batizei
meu ponto tava riscado, no dia que eu batizei
(Simas; Haddock-Lobo, 2024)

Não sabendo ainda se dormi ou acordei, meu ponto estava riscado pela pomba de Pena Verde, e a cada dia vejo mais que meu aprendizado filosófico, poético e político naquela aldeia é ainda maior do que eu posso imaginar.

Aquela que me ensinou que “deixar vir quem tem que vir” é a máxima da “hospitalidade incondicional”³³, aquela que me obrigou a poder um dia ter eu mesmo meu terreiro, mas que esse terreiro poderia ser a sala de aula, a casa de meus amigos, e que meu caminho é *ori-entar*, cuidar da cabeça dos outros, e que isso é o meu “trabalhadô”, ela é quem, hoje, e a cada dia mais, ecoa em meus ouvidos, nas músicas e nos textos que escrevo.

Dona Concheta e sua hiper-ética; Dona Padilha e seu cabaré que acolheu Dona Maceió, que só queria dançar³⁴; Dona Mulambo, que cata as pedrinhas miudinhas que tantos rejeitam³⁵; Seu Boiadeiro, que gosta de samba rasgado³⁶; Pai Joaquim, com seu patuá e sua sacola³⁷; e Seu Pena Verde, que vem descendo a serra³⁸, todos esses traçam o contorno de minha escrita.

CANTOS DE SUBIDA

Mas não poderia terminar, encerrar essa gira encantada das Humanidades Encantadas, sem agradecer *àquele que me cobre com sua capa*. Até porque, não esqueçamos, o encanto dos terreiros apenas reúne os sonhos que se tecem nos mares, nos ventos, nas montanhas e cachoeiras e, é claro, nas encruzilhadas.

33 Mãe Concheta, no desenvolvimento de seus médiuns, dizia “deixa vir quem tem que vir”, tornando o exercício da mediunidade uma abertura ao que não se conhece, semelhante à máxima da hiper-ética de Jacques Derrida.

34 Sobre isso, remeto ao meu texto “Deixa a moça dançar”, no *Arruaças*. Essa história, minha mitologia inaugural com as umbandas, dentro de minha própria casa em 1985, que aparece nesse texto, reapareceu como provocação melódica do Simas, depois, em forma de Capoeira. Se chama “A saga de Dona Maceió” e foi lindamente gravada por Rita Beneditto. Para ouvir: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/6MbNkPizHJ1FpueS46nLCQ?si=f28837679195404a>. Acesso em: 18 nov. 2024.

35 Referência ao livro *Pedrinhas miudinhas*, de Luiz Antonio Simas e ao meu texto “Pedacinhos de mulambo” no *Arruaças*. Indico a escuta do ponto de Maria Mulambo: <https://www.youtube.com/watch?v=zRCvhudZrVk>. Acesso em: 18 nov. 2024.

36 Ponto de Boiadeiro: <https://www.youtube.com/watch?v=f3hA3DNp8-8>. Acesso em: 18 nov. 2024.

37 Ponto de Pai Joaquim: “Ele é Pai Joaquim / ele vem de Angola / Com seu Patuá / E sua sacola / A fumaça vem / a fumaça vem / Ele é Pai Joaquim / Tem mironga, tem”.

38 Outro Ponto de Seu Pena Verde cantava: “Seu Pena Verde vem descendo a serra / Seu Pena Verde vem pro Juremá / Seu Pena Verde com seu capacete todo de pena / Vem da Jurema”.

Sim, as encruzilhadas como o lugar em que sonhos se cruzam, cada um potencializando ainda mais o outro. As esquinas como portais onde caminhamos a pé para ver se encontramos nossas ciganas de fé³⁹; os encontros de caminhos que não nos permitem esquecer de olhar para trás quando passamos, pois lá tem morador⁴⁰, sob o sol, a estrela ou a lua⁴¹; em todos os cantos onde os cabritos dão seus berros⁴², que ecoam em portões de ferro e cadeados de madeira⁴³; sinos de igrejinhas que fazem *belém blem blom*⁴⁴; canoas que balançam⁴⁵; barracas velhas⁴⁶; saias de chita⁴⁷; rosas vermelhas, negras e amarelas e as setes faca cruzadas sobre a mesa⁴⁸. Isso tudo, e muito mais, tudo isso que *não é metáfora*, é encanto, é *Odara*.

Ecoo aqui a voz do ogã que bate seu atabaque e canta pra Exu do Lodo, a quem eu saúdo em memória de minha mãe. Ele nos ensina:

Sonhei, um sonho tão real
 Meu Exú, meu guardião
 Me livrou de todo mal
 Tava parado embaixo de uma figueira
 Vestia capa, trazia o punhal na mão
 Me abraçou, e isto me deu a certeza
 Que me pai Exú do Lodo me traria proteção
 Saravá Exú, Laroyê
 Mojuba Exú do lodo
 Traz axé pra este ilê”.⁴⁹

O canto do Ogã nos mostra que a terra de exu, mesmo seu lodo mais lamoso, é, ela também, a morada dos sonhos. E foi também, em um sonho que Seu Sete Encruzilhadas falou comigo, que me fez escrever um xote, no qual ele me conta todos os seus segredos, e esses segredos são contados sem nada dizer, apenas através do próprio canto e das invocações. Como muito aqui se viu essa semana, o grande aprendizado do encantamento e com aqueles que ensinam sem pretender mestria, que, cantando, apenas cantando, nos contam tudo,

39 Ponto de Pombagira Cigana: <https://www.youtube.com/watch?v=XAczLuiKr5Q>. Acesso em: 18 nov. 2024.

40 Ponto de Tranca-Rua: https://www.youtube.com/watch?v=jyE_v_vv7E. Acesso em: 18 nov. 2024.

41 Ponto de Tranca-Rua: <https://www.youtube.com/watch?v=Je0mkKrBzvM>. Acesso em: 18 nov. 2024.

42 Ponto de Exu Veludo: <https://www.youtube.com/watch?v=j35fSfaZels>. Acesso em: 18 nov. 2024.

43 Ponto de Exu Caveira: <https://www.youtube.com/watch?v=y1RBDwdFIkg>. Acesso em: 18 nov. 2024.

44 Ponto de Tranca-Rua: <https://www.youtube.com/watch?v=au2cBx5la3A>. Acesso em: 18 nov. 2024.

45 Ponto de Zé Pelintra: <https://www.youtube.com/watch?v=12pMSYN05dg>. Acesso em: 18 nov. 2024.

46 Ponto de Pombagira Cigana: <https://www.youtube.com/watch?v=uCQCIHLstLU>. Acesso em: 18 nov. 2024.

47 Ponto de Maria Mulambo: <https://www.youtube.com/watch?v=JXJEPu-5qSE>. Acesso em: 18 nov. 2024.

48 Ponto de Exu Sete Encruzilhadas: <https://www.youtube.com/watch?v=rP4JZf4ZEx0>. Acesso em: 18 nov. 2024.

49 Ponto do Mestre dos Encantamentos, Exu do Lodo: <https://www.youtube.com/watch?v=913qEz-6hog&t=31s>. Acesso em: 18 nov. 2024.

cantando e contando as doutrinas dos outros, e tudo, está aí: nessas pedrinhas miudinhas, nesses caroços de dendê.

Antes de encerrar este texto dançante com um xote, porque Humanidade Encantada precisa de festa, que é flor que nasce no esgoto, que é a política de vida como afirmação da beleza no mundo, queria tomar a bênção de Maria Moura dos Santos, que me permitiu chamar-lhe de Vó Toinha, um encanto que insiste nesta terra, de Beatriz Moreira Costa, Mãe Beata, e de Concheta Perroni de Souza Brandão, minha falecida mãe. Peço a bênção dessas mulheres das ondas e dos ventos, e de seus filhos, Adailton Moreira da Costa, que tanto me ensina sobre o que é herdar, Marcos Andrade Alves dos Santos, o exemplo de escuta da ancestralidade: encerro essa gira, com Deus e Nossa Senhora, encerro a nossa gira, Zamborê, pemba de angola⁵⁰, com o desejo de um dia poder representar para o legado de Mãe Concheta uma pequena parte da grandeza dos herdeiros-filósofos que vocês são.

Muito obrigado e vamos cantando pra subir com “Sete no Xote”, composição minha e do Simas, e a primeira música que Simas gravou em estúdio, que teve direito a clipe gravado em cemitério e em bar, tendo até o autor desse texto representando o próprio Exu⁵¹.

Seu Sete Encruza num sonho falou comigo
Na hora grande vai chamar o seu amigo
Traz o meu copo, meu whisky e acende um toco
então eu chego, mais vivo que muito morto
O meu segredo eu preciso te contar
Entra na gira para deixar gira girar

É sete, é sete, todo exu só conta sete
É sete, é sete, todo exu só conta sete

E ele veio, me cobriu com sua capa
E só quem sabe que dela ninguém escapa
Com dois charutos, ele tem duas cabeças
O nosso tempo vai até que amanhã
Segura a pemba, toma um gole e não tem medo
Que mais um pouco eu te conto meu segredo

É sete, é sete, todo exu só conta sete
É sete, é sete, todo exu só conta sete

Lá na porteira, eu deixei meu sentinela
Seu Tranca Rua toma conta da cancela
Maria Padilha, mulher de sete maridos
A sua saia, quando roda é um perigo
Dona Navalha engole até o que não come

50 Ponto de Encerramento da gira. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MmZItqAN858>. Acesso em: 18 nov. 2024.

51 Para assistirem ao vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=LGeDwSxfsOM>. Acesso em: 18 nov. 2024.

Tata Mulambo, mais mulher que muito ômi

É sete, é sete, todo exu só conta sete
É sete, é sete, todo exu só conta sete

Seu Marabô, na esquina ele é dotô
Tata Caveira vem com a mosca varejeira
Exu do Lodo faz o corpo tremer todo
De Maceió, pombagira não tem dó
Sete Cruzeiros acendeu seu fogareiro
Exu mangueira, na folha da bananeira

É sete, é sete, todo exu só conta sete
É sete, é sete, todo exu só conta sete

Dona Cigana dá um nó na caninana
No Cabaré, não mata porque não quer
Seu Tiriri, na porta de cemitério
Exu veludo, seu cabrito deu um berro
Seu Zé Pelintra, junto com seu Zé Pretinho
E Exu mirim são os donos do caminho

É sete, é sete, todo exu só conta sete
É sete, é sete, todo exu só conta sete

Isso é segredo, mais que isso eu não conto
Um gole, um trago, que já firmei meu ponto
Deu boa noite e já era madrugada
Me deu abraço, salve as Sete Encruzilhadas
O galo canta, ele diz que já é hora
Seu sete encruza se despede e vai embora
Seu sete encruza se despede e vai embora
Seu sete encruza se despede e vai embora
(Simas; Haddock-Lobo, 2024b)

Depois disso, como todo Exu, só posso dar “boa noite, moço; boa noite moça!”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia 2*. Volume 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. *Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia 2*. Volume 4. Tradução de Suelly Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DIÔGENES, Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1997.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Os fantasmas da colônia*. Rio de Janeiro: Ape Ku, 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Abre-caminho: assentamentos de metodologia cruzada*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2022a.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *A epistemologia Dos Santos*. Em: *Ensaio Filosóficos*, v. XXVI, p. 7-16, dez. /2022b.

ROSA, João Guimarães. *Ficção Completa em dois volumes*. Volume 1. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

SANTOS, Maria Moura; SANTOS, Marcos Andrade de Souza. *A mística dos encantados*. Trairi, CE: Edições e publicações, 2020.

SANTOS, Marcos Andrade de Souza. *Os encantos de Maria Toinha*. No prelo.

SERRES, Michel. *Atlas*. Tradução: João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

SIMAS, Luiz Antonio; HADDOCK-LOBO, Rafael. No dia que eu batizei. Intérprete: Fabiana Cozza. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/2XcPTVrPF7ylk4GkpDyB1p?si=6039964e45234725>. Acesso em: 18 nov. 2024.

_____. Sete no xote. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/5tlvsns9yrqHPDM39HeNpg?si=7d141db78de14dbe>. Acesso em: 18 nov. 2024b.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes - Resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TADEU, Tomaz (org. e trad.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

YEMONJÁ. Mãe Beata de. Carço de dendê. A sabedoria dos terreiros. Rio de Janeiro: Pallas, 2023.

DESACORDO PROFUNDO, IGNORÂNCIA ATIVA E ATIVISMO EPISTÊMICO¹²

*Blas Radi*³

Tradução por: Camila Jourdan; Cello Pfeil

RESUMO

Este artigo explora o desacordo decorrente da ignorância ativa como um tipo de desacordo profundo. Recupera-se a noção de “desacordo profundo” de Fogelin, que advertiu sobre os limites da argumentação para construir consensos e dissipar os desacordos profundos, e argumenta-se que eles podem ser resolvidos racionalmente. A partir da análise de um desacordo que tem implicações práticas e envolve sujeitos situados assimetricamente em uma teia de relações de poder, conclui-se que os desacordos decorrentes da ignorância não são imunes à resolução racional. As práticas de “ativismo epistêmico” (Medina, 2019) contam como mecanismos racionais e razoáveis de resolução de desacordos profundos derivados da ignorância ativa.

Palavras-chave: Epistemologia da ignorância; Epistemologia da insurreição; Lógica informal.

1. INTRODUÇÃO

No presente trabalho, analiso duas questões que têm recebido (separadamente) cada vez mais atenção na epistemologia social e exploro o fenômeno do desacordo decorrente da ignorância. Argumento que trata-se de um desacordo em que não há uma base comum de compromissos, crenças e preferências compartilhadas e, portanto, trata-se de um desacordo profundo. Com Fogelin, entendo que tais desacordos não podem ser resolvidos por meio da troca de razões em processos deliberativos. Contra ele, defendo que o repertório de estratégias possíveis para resolvê-los não é – ao menos não necessariamente – irracional.

Prossigo com essas considerações sem me concentrar no fenômeno do desacordo entre pares, que tanto mobilizou a filosofia analítica, mas sim nos desacordos que afetam os indivíduos como membros de grupos que participam de deliberações democráticas em

1 Este trabalho foi realizado sob financiamento de uma bolsa de doutorado CONICET 2019-2024. Uma primeira versão foi apresentada no seminário “Desacordos e práticas argumentativas. Filosofia na construção de consenso”, de Diego Letzen e Guadalupe Reinoso. Agradeço as sugestões e os comentários dos revisores anônimos e da editora do dossiê, Victoria Lavererio, cujo feedback foi fundamental no processo de redação. Também agradeço o apoio do grupo de Epistemologia Social da Sociedad Argentina de Análisis Filosófico [Sociedade Argentina de Análise Filosófica].

2 Artigo originalmente publicado nos Cuadernos de Filosofía (UBA), n. 40, 2022, pp. 181-198. <https://doi.org/10.29393/CF40-9DPBR10009>

3 IIF SADAF - CONICET / Universidad de Buenos Aires (UBA). E-mail: blasradi@filo.uba.ar

condições assimétricas. Nesses casos, as condições idealizadas de paridade epistêmica talvez sejam mais improváveis do que nunca⁴.

Para lançar luz sobre esse fenômeno, considero os desacordos entre ativistas de grupos marginalizados, por um lado, e agentes institucionais em posições de poder, por outro. Tais desacordos envolvem aspectos práticos e muitas vezes “terminam mal”: es⁵ ativistas simplesmente se retiram da mesa de diálogo, ou nem sequer comparecem, ou até mesmo a boicotam. Esse tipo de comportamento é frequentemente repudiado pela opinião pública, que o considera incompatível com a promoção democrática de transformações sociais. Os críticos entendem que es ativistas ou não buscam de fato tais objetivos, ou que se comportam de forma não razoável, o que vai contra seus próprios interesses. De minha parte, argumentarei que esse comportamento é razoável e racional.

O plano do artigo é o seguinte. Primeiro, reafirmo e discuto a noção de “desacordo profundo” de Fogelin. Em segundo lugar, defendo que as discordâncias devidas à ignorância constituem um tipo específico de desacordo profundo. Em terceiro lugar, argumento que as práticas insurrecionais do ativismo epistêmico são caminhos razoáveis e racionais para resolver esses desacordos.

2. O QUE TORNA PROFUNDO O DESACORDO PROFUNDO?

A noção de “desacordo profundo” foi introduzida por Robert Fogelin em um artigo provocador publicado em 1985, no qual ele desenvolve suas preocupações sobre o escopo e as possibilidades da argumentação para se chegar a consensos quando surgem discrepâncias aparentemente irresolúveis. Sua tese pessimista é que nem todos os desacordos podem ser resolvidos por meio da argumentação⁶.

4 Nathan King (2011) discutiu a centralidade conferida ao desacordo entre pares devido à infrequência do fenômeno. Jonathan Matheson se permitiu ironizar a própria ideia de um “par epistêmico”. Em suas palavras: “Pares epistêmicos são difíceis de encontrar. Acho que encontrei exatamente um: eu mesmo. Essa situação não é de forma alguma exclusiva minha. Imagino que o mesmo seja verdade para você: que você é o único par epistêmico de si mesmo que você encontrou” (2014, p. 315).

5 N.T.: Radi utiliza a linguagem neutra com “x” no artigo original. Optamos por utilizar linguagem neutra com “e” e “u”, como está sendo mais comum em português, ou em reescrever as frases de modo a neutralizar o gênero.

6 A impossibilidade de resolução de desacordos profundos foi discutida por quem adota abordagens mais otimistas. Veja, por exemplo, Lugg 1986; Feldman 2005; Memedi 2007; Phillips 2008; Siegel 2013; Aikin 2018 e Ranalli 2021.

Esse pequeno texto teve, inicialmente, um grande impacto nas discussões sobre lógica, em um contexto de críticas aos ideais racionalistas por trás da argumentação (com as quais Fogelin contribui). Mais recentemente, o artigo ganhou relevância renovada no âmbito da epistemologia do desacordo.

A ideia de Fogelin é que, em desacordos superficiais, as partes conflitantes compartilham um amplo conjunto de compromissos, crenças e preferências. Essas “proposições estruturais”⁷ ou “regras” - como o autor as chama, apelando para o vocabulário de Putnam e Wittgenstein, respectivamente - “ficam no pano de fundo do não dito”, “guiam a discussão sem ser objeto desta” (Fogelin, 2019, p. 91) e estão entrelaçadas em um sistema de reforço mútuo. Sobre esta base, ainda que os sujeitos possam discordar sobre os mais diversos tópicos, eles estão em condições de resolver a questão por meio da discussão. Isso é característico do contexto argumentativo normal.

Os desacordos profundos ocorrem em contextos argumentativos anormais. Neles, as partes envolvidas não têm aquele “rico campo de acordo”, condição de possibilidade da argumentação. Portanto, a colisão aqui é estrutural, como aponta Fogelin “quando investigamos a fonte do desacordo profundo, não encontramos simplesmente proposições isoladas”, mas “um sistema completo de proposições que se apoiam mutuamente (e paradigmas, modelos, modos de agir e pensar) que constituem [...] uma forma de vida” (Fogelin, 2019, p. 6).

Sem a base que garanta que as diferenças de opinião possam ser articuladas e resolvidas por meio do jogo de dar e pedir razões - conclui Fogelin - só nos resta a persuasão. Usa aqui a noção wittgensteiniana de “persuasão” como uma prática de conversão que ocorre quando as razões se esgotam. A possibilidade de resolver desacordos profundos, então, é dada pela possibilidade de converter es interlocutorus, de provocar uma mudança em sua maneira de perceber o objeto da disputa. Isso significa que, para o autor, os desacordos profundos não estão sujeitos à solução racional.

Cabe aqui uma pausa. A pressa dessas considerações finais merece uma distinção mais precisa de alguns aspectos relevantes do argumento de Fogelin. Me permito sistematizar:

7 N.T.: a literatura wittgensteiniana em português usa a expressão ‘proposições fulcrais’. A expressão em inglês no artigo original de Fogelin é ‘framework propositions’.

- i. Os desacordos profundos ocorrem devido a um choque entre formas de vida;
- ii. [uma vez que uma colisão entre formas de vida implica que as condições para a possibilidade de troca argumentativa não estão dadas] desacordos profundos não são resolvíveis por meio de argumentação;
- iii. [assumindo tacitamente que a argumentação é a única forma racional de resolver desacordos] desacordos profundos não estão sujeitos à resolução racional.⁸

Da condição necessária e suficiente para desacordos profundos (i) e de um sentido estrito de argumentação, Fogelin conclui que, quando há um embate entre formas de vida, a argumentação se revela inútil (ii). Nesses termos, mesmo que possamos apresentar razões a uma interlocutore que não aceita o referencial que nossa posição pressupõe, de nada adiantará.

Como corolário, ele acrescenta que a resolução de desacordos profundos é realizada fora do domínio da racionalidade, por meio de mecanismos de persuasão (iii). Sua resposta à pergunta sobre quais procedimentos racionais podem ser empregados para resolver desacordos profundos é direta: nenhum. Cair na irracionalidade, portanto, se apresenta como inevitável.

As consequências da conclusão são infelizes para as escolas de Pensamento Crítico e a Lógica Informal, sendo a relevância de seu ensino, em princípio, questionável (Feldman, 2005; Ivanecký, 2018). O corolário, por sua vez, é paradoxal e suas consequências são inquietantes. Fogelin não especifica o que os mecanismos não racionais de persuasão poderiam compreender, e a referência a Wittgenstein (“Pense no que ocorre quando os missionários convertem os nativos”) não é animadora. Como Adams ressalta,

Apelos à autoridade ou à emoção, técnicas de doutrinação e outros dispositivos e estratégias retóricas podem se enquadrar na categoria de esforços não racionais para provocar ou induzir a aceitação de uma crença (Adams, 2005, p. 73).

⁸ Os aspectos ii e iii correspondem à distinção de Turner e Wright entre a afirmação “modesta” de “que há contextos de desacordo profundo em que a argumentação não cumpre sua promessa dialética” e a afirmação radical “de que os desacordos profundos não estão sujeitos à resolução racional de forma alguma” (Turner e Wright, 2005, p. 26).

Acredito, entretanto, que o problema é anterior e decorre, de início, de uma compreensão controversa de racionalidade, argumentação e persuasão. O domínio da primeira parece estar reduzido aos limites estreitos da argumentação na lógica formal. A persuasão, por outro lado, se alarga para conter todas as táticas retóricas que não se apresentam enquanto oferta de proposições necessariamente conectadas em uma estrutura de premissas-conclusão. Nesse território, sob a asa da irracionalidade, coexistem o uso de artifícios linguísticos, estilísticos e retóricos honestamente destinados a fazer com que uma interlocutore mude sua maneira de ver algo, e estratégias de manipulação, como “o uso de ameaças, força, intimidação, subornos” (Feldman, 2005, p. 15).

Esse entendimento - que Fogelin não explicita, desenvolve nem justifica - não é autoevidente e está longe de ser compartilhado.⁹ Para começar, sua maneira “despsicologizada” de conceber argumentos e tomá-los como modelo para a resolução racional de conflitos foi questionada. Andrew Lugg (1986), por exemplo, observou que reduzir o raciocínio à aplicação de princípios lógicos - em vez de entender a argumentação como uma prática que fazemos - é inadequado. Dale Turner e Larry Wright, por sua vez, destacaram que as mudanças de opinião que levam à resolução de desacordos podem resultar de atividades de aprendizagem habituais. Tratam-se de atividades racionais não argumentativas, como ler um livro, fazer um curso ou simplesmente “[bater à porta d]o mundo com os olhos e ouvidos abertos” (2005, p. 33). Por esse motivo, sustentar/defender que a resolução de um desacordo é racional se e somente se resulta de argumentos estigmatiza essas atividades como irracionais e, portanto, “degrada a racionalidade”.

No entanto, parece-me que a noção de “desacordo profundo” pode ser mantida com algumas modificações. No que se segue, eu a entenderei (em princípio) em termos de i e uma versão modificada de ii:

- i. Os desacordos profundos ocorrem devido a um choque entre formas de vida;
- iib. [uma vez que um embate entre formas de vida implica que as condições de possibilidade de troca argumentativa no pano de fundo

⁹ Wittgenstein também não parece lhe dar apoio suficiente: foi apontado que as estratégias persuasivas às quais ele apela podem ser reconhecidas, em certo sentido, como “argumentativas” (Burdman 2016) e que elas não fazem parte de uma “proposta irracionalista”, mas de “uma nova perspectiva sobre a função dos argumentos filosóficos” (Reinoso 2019, p. 155).

dos processos deliberativos não estão dadas] desacordos profundos não são resolvíveis por meio da deliberação.

3. DESACORDOS PROFUNDOS DEVIDO À IGNORÂNCIA

A ignorância tem sido pouco abordada como um tópico substantivo na história da epistemologia. Nos últimos anos, entretanto, ela tem recebido um interesse crescente da academia. Nesse ímpeto, as concepções desse fenômeno proliferaram, embora muitas delas nem sequer interajam entre si, o que é uma evidência de que

Em primeiro lugar, não está claro do que realmente se trata a epistemologia da ignorância. Em segundo lugar, esses autores [que abordam o tema] estão trabalhando nos aspectos epistemológicos da ignorância, mas discordam tacitamente sobre o que é o fenômeno da ignorância, o que significa que suas descobertas podem ser incompatíveis (El Kassar, 2018, pp. 3-4).

Para fins de esclarecimento, seguindo parcialmente El Kassar, farei uma distinção entre as concepções de ignorância passiva e ativa. As concepções incluídas no primeiro grupo entendem que esse fenômeno epistêmico não envolve a participação ativa do sujeito de conhecimento e não está apoiado nem protegido por mecanismos de defesa. Nessa categoria, encontramos as concepções proposicionais da ignorância, duas posições rivais conhecidas como “Standard View” e “New View”. Em suas diferenças (que não serão discutidas aqui), ambas reconhecem a ignorância como *o lado B* do conhecimento.¹⁰

A ignorância ativa, por outro lado, não é um estado epistêmico negativo que simplesmente “acontece” com o sujeito epistêmico, e que pode ser remediado com informações, mas é uma prática epistêmica substantiva que ocorre em sociedades desiguais e injustas. Esse entendimento é influenciado pelas teorias da opressão, que analisam e questionam como o racismo e o sexismo estruturam as sociedades não ideais em que vivemos. Nessas coordenadas, a ignorância é entendida como uma tecnologia epistêmica e moral que serve à perpetuação e à justificativa do *status quo* injusto.

José Medina (2013; 2016) se refere a esse fenômeno como uma atividade viciosa que envolve o sujeito como agente. Para marcar o contraste com a ignorância passiva, ele detalha:

¹⁰ A primeira considera a ignorância como a ausência de conhecimento (Le Morvan 2011 e 2012) e a segunda entende a ignorância como a ausência de crença verdadeira (Peels 2010 e 2011).

Quando nossa ignorância nada mais é do que a ausência de uma crença verdadeira e/ou a presença de uma crença falsa, o aprendizado deve ser fácil: só precisamos desmascarar as crenças falsas e inculcar as verdadeiras. No entanto, no caso da ignorância ativa, o aprendizado é resistido e bloqueado de diferentes maneiras: pela falta de interesse em conhecer ou entender melhor, por um interesse em não conhecer ou entender, por distorções e preconceitos que impedem que vejamos as coisas de forma diferente (Medina, 2016, p. 191).

O fenômeno da ignorância ativa opera por meio de padrões de suposições e hábitos de atenção seletiva socialmente autorizados, que se expressam na forma de desatenção e indiferença às necessidades, ao conhecimento, às experiências e às expectativas dos sujeitos marginalizados e impedem que os indivíduos privilegiados adquiram conhecimento. A disfunção cognitiva que isso produz distorce a percepção que as pessoas privilegiadas têm das condições sociais em que vivem.¹¹

Como aponta Medina (2013; 2016), a resistência da ignorância ativa ao conhecimento funciona em primeira ordem e em meta-nível, em que o sujeito ignora sua própria ignorância. Isso significa que ele é incapaz de reconhecer que há algo faltando em relação às experiências de sujeitos marginalizados e aos significados sociais que eles põem em jogo, e se preserva de fazê-lo por meio de uma gama de estratégias. Dessa forma, além de ser cômoda, perniciosa e recalcitrante, a ignorância ativa se protege a si mesma.

Nessas coordenadas, ficará evidente que os desacordos decorrentes desse tipo de ignorância não permanecem na superfície das opiniões. Pelo contrário, estão imbricados em uma complexa rede de crenças, preferências e compromissos - em muitos casos tácitos -, cujo conflito é revelado por ocasião do desacordo. Nesse sentido, os desacordos atravessados pela ignorância ativa são um tipo especial de desacordo profundo nos termos de (i). Sua particularidade é dada pelo fato de que eles não se baseiam em visões de mundo incomensuráveis, mas na resistência a saber.

Qual é o resultado prático disso? E como o fato de tal desacordo poder ser profundo afeta o comportamento des interlocutorus? Estou particularmente interessado em explorar as implicações disso para os indivíduos que participam desses desacordos em condições desfavoráveis. Para isso, concentro-me em um caso concreto.

¹¹ De acordo com Charles Mills, aqui reside a trágica ironia dessa “epistemologia invertida”: pessoas privilegiadas tornam-se incapazes de compreender o mundo que criaram (Mills 1997) - e do qual se beneficiam em detrimento de outres, enquanto mantêm uma percepção moral positiva de si mesmas (May 2006).

4. ATIVISMO EPISTÊMICO

No final de 2019, um professor espanhol de filosofia política emitiu um comunicado após “ter sofrido um boicote” (sic) por parte de pessoas trans. O professor havia sido convidado para um seminário internacional sobre gênero para dar uma palestra intitulada “Como é ser trans? Quatro enigmas sobre identidade de gênero” e, de acordo com seu relato, ele não pôde compartilhar seu trabalho porque, quando estava prestes a fazê-lo, um grupo de ativistas trans na plateia expressou seu repúdio.

Em sua defesa, o professor esclareceu (não sem ironia) que é cis e lamentou não ter encontrado um espaço razoável para compartilhar as reflexões eruditas de um acadêmico tão treinado no exercício argumentativo sobre “questões polêmicas”. Intelectual e moralmente ferido, ele escreveu:

Nunca antes senti como agora a obrigação de demonstrar que sou uma boa pessoa, mesmo que meu raciocínio e as conclusões que dele derivam - sempre sujeitas ao escrutínio da melhor argumentação - possam levantar bolhas e mover sobrancelhas de ceticismo, surpresa ou indignação. (de Lora, 2019, s/n)

Em resumo, como isso poderia ter acontecido com ele, que, além de ser um acadêmico, é um homem bom? As referências à sua apresentação, que constam em sua defesa, nos dão uma pista: seu repertório de raciocínio é construído com base em um conhecido inventário de preconceitos identitários negativos disfarçados de objeções substantivas. Por trás de sua preocupação com as repercussões da identidade de gênero (geralmente a segurança de mulheres (cis) em banheiros e suas supostas condições de desvantagem em competições esportivas) está o preconceito de que as mulheres trans são, na verdade, homens disfarçados à espreita. Sua transparente recorrência a preconceitos grosseiros e desgastados, como se se tratasse de um argumento confiável e original, reflete um imaginário social no qual a transfobia, o cissexismo e a cisnormatividade tendem a ser ativamente ignorados - o que significa que suas demonstrações não são vistas ou são justificadas como aspectos infelizes e inevitáveis da realidade social.¹²

¹² Uma curiosidade: a palestra que o professor estava prestes a dar se intitulava “Como é ser trans?”. Talvez a experiência do boicote seja esclarecedora. Afinal, ser trans, em grande parte, é assim: ser desqualificado como sujeito moral e epistêmico só porque tem uma determinada identidade de gênero. Por fim, essa experiência pode ser um aprendizado para suas meditações. Incluindo aquelas que vão além desse evento e se relacionam com as práticas acadêmicas e as condições da prática profissional da filosofia. O professor parece ter percebido, então, uma série de critérios extra-epistêmicos que estão em jogo nas possibilidades de ser acolhido na academia. É claro que isso não é novidade, mas é sabido que somos inclinados a acreditar que o filme começa quando

Os desacordos que, como este, ocorrem no contexto das "guerras de gênero" são bem conhecidos. São desacordos devidos à resistência a saber, uma resistência baseada em uma ideologia supremacista que se expressa, entre outras coisas, por meio da rejeição aos conceitos pelos quais as pessoas trans dão sentido às suas experiências de opressão, da desvalorização injusta de sua credibilidade, da construção de uma narrativa que apresenta preconceitos, desinformação e discurso de ódio como conteúdo acadêmico, ao mesmo tempo em que reduz a violência contra as pessoas trans às suas expressões físicas mais brutais e explícitas.

A resistência ao uso de “cis” (e sua família conceitual) é generalizada. O mesmo não ocorre com “trans”, que é amplamente adotado (Dumaresq, 2016; Cazeiro et al., 2019; Radi, 2020). Nessas condições, ao passo que as pessoas trans sofrem as consequências de serem identificadas publicamente como “trans”, as pessoas cis consideram “cis” uma expressão depreciativa ou digna de chacota. Dessa forma, os grupos dominantes tomam o protagonismo nos debates sobre a agência epistêmica das pessoas trans, desacreditando a linguagem que elas usam para dar sentido ao mundo social (Aultman, 2015, p. 8).

O uso de “mulheres cis” e “homens cis” em vez de “mulheres” e “homens” (apenas assim ou seguidos de “real” ou “biológico”) desafia o preconceito segundo o qual as mulheres trans não são mulheres e os homens trans não são homens. Essa forma de entender o gênero, ademais, oferece uma riqueza de recursos sofisticados, necessários para interpretar as experiências das pessoas trans nas hierarquias sociais e dinâmicas de poder que não podem ser adequadamente compreendidas nos termos unilaterais do sexismo. Tais recursos incluem conceitos como “cissexismo”, “cisinormatividade”, “privilégio cis” ou “TERF”. A recusa em assimilá-los, como visto no caso analisado aqui, preserva a incompreensão dos fenômenos que esses conceitos elucidam.

Com relação ao privilégio, Nora Berenstain observou que sua natureza “vem com um excedente de credibilidade” (2016, p. 582). Isso significa que, embora as pessoas cis tenham maior probabilidade de acreditar no testemunho de outras pessoas cis com relação ao

chegamos ao cinema e a não identificar os privilégios de que desfrutamos, pelo menos enquanto nos beneficiamos deles.

privilégio e à opressão, o testemunho das pessoas trans tende a ser solapado. Por exemplo, ao se descrevê-lo como “ideológico”¹³.

Os preconceitos negativos também contribuíram para desacreditar as pessoas trans. Esses preconceitos são disseminados por meio de discursos normativos que permeiam o senso comum e informam a vida social. Isso abrange as instituições universitárias. Quando estudantes trans levantam a voz contra palestrantes que reivindicam a liberdade de expressão¹⁴ como uma fachada para disseminar preconceitos, desinformação e discursos de ódio, lhes é atribuída uma fragilidade extrema e são retratadas como ameaças. Com frequência, isso acontece de forma simultânea, de modo que, se as pessoas trans reagem, elas são ridicularizadas como “flocos de neve” e demonizadas como potenciais agressoras dos professores que se propõem a “abrir o debate” começando por afirmar, por exemplo, que “a transfobia não existe” ou que “as pessoas trans não sabem como é ter uma vagina”.¹⁵

Em geral, esses eventos baseiam-se na falsa suposição de que os direitos das pessoas trans ameaçam os direitos das mulheres (cis)¹⁶, colocando sua segurança em risco e, portanto, precisam ser - no mínimo - debatidos. Quando as pessoas trans se opõem, lhes é imputada uma inclinação a se ofender que é considerada injustificada, além de prejudicial. Injustificada segundo um critério que, se não nega a transfobia, estabelece um padrão muito alto para a violência e a discriminação contra pessoas trans, reduzindo-as a suas expressões mais

13 A retórica da “ideologia de gênero” tem suas origens nos discursos católicos (Kuhar e Paternotte 2017). Nos últimos anos, ela se espalhou para outros movimentos reacionários, incluindo o feminismo “crítico de gênero” (Moore 2019), para se tornar um fenômeno transnacional. O conceito de “ideologia”, nesse contexto, “evoca uma visão na qual as esferas das crenças e ideias são separadas da esfera da realidade, e o gênero estaria localizado na primeira” (Bracke e Paternotte 2016, p. 144). Em geral, procura-se entender a “ideologia de gênero” como a figura de proa do declínio do Ocidente. Mas isso não significa que as campanhas antigênero sejam homogêneas. Por exemplo, enquanto em países governados pela direita a “ideologia de gênero” é denunciada como a nova face do marxismo cultural, em países como Cuba ela é denunciada como uma ameaça capitalista (Morales Alfonso 2020).

14 N.T.: É interessante pontuar a ocorrência disso no contexto brasileiro. O “caso Miskolci” se tornou exemplo evidente do uso do argumento de “liberdade de expressão” para legitimar falas transfóbicas, especialmente em ambiente acadêmico.

15 As afirmações correspondem a declarações feitas por Germaine Greer, feminista transfóbica britânica, em eventos acadêmicos para os quais foi convidada. 'I Don't Believe in Transphobia', Pink News, 28 Janeiro 2015 <http://www.pinknews.co.uk/2015/01/28/germaine-greer-i-dont-believe-in-transphobia> ; Kerrie Smith, 'Germaine Greer: Transphobia Is All in Your Mind', Green Left Weekly, 6 Fevereiro 2015 <https://www.greenleft.org.au/content/germaine-greer-transphobia-all-your-mind>.

16 A literatura demonstrou que a alegação de que o direito à identidade de gênero e o consequente acesso das mulheres trans aos espaços femininos, principalmente aos banheiros, prejudica a segurança e a integridade física das mulheres cis não é apoiada por evidências empíricas (Hasenbush et al. 2019). Também foi argumentado que os argumentos subjacentes contra a participação de mulheres trans em espaços exclusivos para mulheres são uma “política emotiva do medo” (Phipps 2016) que mobiliza preconceitos em relação às mulheres trans, construindo-as como predadoras à espreita.

extremas (como fazem Suisa e Sullivan, 2021). Prejudicial porque, aos olhos de algumas docentes, se as universidades devem estimular o aprendizado e enriquecer o acervo intelectual da comunidade, devem ser locais onde se levantem e discutam ideias que possam ser ofensivas para os estudantes, que devem aprender a lidar com elas (Whittington, 2019, p. 178). Entretanto, - alegam - a troca de razões é inibida por acusações de transfobia (que consideram ser instrumentos a serviço da censura). Nesses termos, denunciam publicamente serem vítimas de autoritarismo e silenciamento, o que - enfatizam - desafia a liberdade acadêmica e a liberdade de expressão. Em sua leitura, não poder disseminar informações falsas, preconceitos e promover discursos de ódio também é uma ameaça à vida democrática. Por isso, denunciam a prática estudantil de não se apresentar [no-platforming] como uma “cultura de cancelamento” e comparam o clima intelectual que ela gera ao da inquisição ou do nazismo. Essa prática, entretanto, faz parte da conhecida genealogia das estratégias estudantis contra o fascismo e o racismo, que remonta à década de 1970 (Smith, 2020).

Os ecos políticos do incidente ocorrido na Espanha foram sentidos na Argentina, onde algumas representantes da academia local expressaram sua solidariedade ao professor, ao mesmo tempo em que repreenderam os ativistas. “Defendem a democracia, mas não a toleram”, afirmaram, alegando que os ativistas não conseguiram administrar razoavelmente uma discordância que - a seu ver - deveria ter assumido a forma de um processo deliberativo diplomático após a conferência.

Esse impulso crítico reivindica sentido como uma expressão de diferentes vieses. Primeiro, o viés racionalista, segundo o qual a argumentação é uma ferramenta inócua capaz de resolver todos os desacordos. E também o viés deliberacionista, segundo o qual o compromisso político só adquire compleição na argumentação pública (Medina, 2019). Entretanto, quando as partes em um desacordo carecem do necessário terreno comum, a argumentação nem sequer ocorre. Assim, mesmo que a linguagem da argumentação persista, o esforço não apenas é ineficaz, como também “as partes em desacordo não estão realmente argumentando” (Lavorerio, 2020, p. 354). E, mais do que fútil, tentar embarcar em um processo argumentativo de qualquer maneira é contraproducente: causa danos tanto à argumentação quanto às pessoas envolvidas (Campolo, 2005, 2009; Christiansen, 2021).

Além disso, o engajamento político não se reduz ao envolvimento da cidadania em processos deliberativos. De fato, como em contextos não ideais esses processos tendem a

reproduzir injustiças estruturais, os modos não deliberativos de participação (como protesto social ou greve) são alternativas preferíveis à troca de razões (Sanders, 2001; Young, 2001; Fung, 2005; Marey, 2011, 2012; Medina, 2019). Segue-se que a intransigência dos ativistas é politicamente estratégica, além de moralmente correta. Em última análise, os fins políticos da democracia ampliam a permissibilidade de ações que perturbam a ordem injusta “à medida que as condições para a deliberação se deterioram” (Fung, 2005, p. 400), o que faz com que, em determinadas circunstâncias, “não recorrer a condutas propriamente deliberativas (próprias da situação dialógica ideal) seja também um dever de civilidade” (Marey, 2012: 205).

Adicionalmente, a discordância básica aqui gira em torno do fato de certas questões estarem abertas à deliberação. Portanto, dar-lhe espaço implica adotar um curso de ação que torna o debate desnecessário. E a suspensão do julgamento também não parece oferecer uma solução nesse caso, dada a natureza prática do desacordo¹⁷.

5. UMA JUSTIFICAÇÃO DA INSURREIÇÃO EPISTÊMICA

Entender o episódio descrito como um caso de desacordo profundo devido à ignorância nos incentiva a desafiar esses vieses. Para começar, se as condições para a troca de razões estivessem presentes, seria preciso atentar para a assimetria epistêmica entre os interlocutores. No fim das contas, a influência dos preconceitos identitários sobre a economia da credibilidade, característica de contextos não ideais, afeta desproporcionalmente as pessoas trans, que são vistas como não confiáveis e incompetentes. Porém, nem mesmo essas condições estão dadas e se lançar em um processo como esse em um contexto anormal é (na melhor das hipóteses, apenas) uma perda de tempo. Somado a isso está o fato de que a ignorância ativa não se deve a uma falta de conhecimento ou crença verdadeira que possa ser resolvida com informações. Logo, além de ser inútil e potencialmente opressiva, a deliberação se mostra inviável nessas circunstâncias, enquanto a insurreição epistêmica surge como um comportamento razoável e racional de persuasão.

¹⁷ A suspensão do julgamento é uma opção racional que Feldman (2005) acrescenta ao repertório de maneiras de resolver desacordos profundos. Pode-se objetar que, a rigor, essa é uma atitude epistêmica que não resolve, mas apenas escora o conflito. Entretanto, mesmo que essa alternativa pudesse ser defendida, ela certamente não faria sentido em desacordos dos quais depende um curso de ação iminente.

Conforme enfatizado por Tim Dare (2014), compreender um desacordo como um desacordo profundo tem implicações práticas positivas, dado que lança luz sobre os limites da obrigação de se envolver em processos argumentativos e fornece um incentivo à busca de outros caminhos diante de desacordos práticos. É nesse ponto que a “insurreição epistêmica” faz todo o sentido.

“Insurreição epistêmica” é um dos nomes do "ativismo epistêmico" (Medina, 2019). É um tipo de engajamento político que envolve práticas de resistência contra os obstáculos epistêmicos e afetivos que resultam da ignorância ativa, “desde gritar até pintar paredes, desde parar e interromper a vida pública até criar novas narrativas, novos monumentos, novos espaços etc.” (2019, p. 24). Essas são práticas de desobediência que envolvem um engajamento que vai muito além da simples troca de razões. Seu principal objetivo é despertar as pessoas de sua letargia (cissexista, nesse caso), o que inclui

mudar as atitudes cognitivas e os hábitos cognitivos que mediam os padrões de ação e inação; [...] expandir nosso repertório de respostas afetivas, reconfigurar a imaginação para que possamos entender, ter empatia e agir com os outros de novas maneiras, e disponibilizar novas formas de resposta que possam abordar adequadamente (de forma proativa e preventiva) as vulnerabilidades das pessoas a serem feridas impunemente. (Medina, 2019, p. 24)

O objetivo do boicote é provocar uma transformação que, dadas as circunstâncias, não poderia ser alcançada por meio do jogo de dar e pedir razões. Seu objetivo é provocar uma mudança na maneira como determinados sujeitos percebem as questões trans, chamando a atenção tanto para sua cumplicidade quanto para sua responsabilidade. Em outras palavras, seu objetivo é exercitar uma sensibilidade que lhes permita se deixar afetar por perspectivas que, de outro modo, não teriam sido consideradas.

6. À GUIA DE CONCLUSÃO

Tendo chegado a esse ponto, acredito que uma caracterização completa dos desacordos profundos possa ser realizada a partir de i, iib e da negação de iii. Ou seja:

- i. Os desacordos profundos ocorrem devido a um choque entre formas de vida;

iib. [uma vez que uma colisão entre formas de vida implica que as condições de possibilidade de troca argumentativa na estrutura dos processos deliberativos não estão dadas] os desacordos profundos não são resolvidos por meio da deliberação;

iiib. [uma vez que não é o caso que a argumentação seja a única via racional de resolução de desacordos] não é o caso que os desacordos profundos não estão sujeitos à resolução racional

Neste artigo, propus que os desacordos decorrentes da ignorância ativa constituem um tipo específico de desacordo profundo. Como espero ter mostrado, o fato deles [destes desacordos] não poderem ser resolvidos de modo deliberativo não significa que não tenham resolução racional. As estratégias de insurreição epistêmica desenvolvidas por membros de grupos oprimidos dispõem de mecanismos racionais e razoáveis para solucionar desacordos profundos decorrentes da ignorância ativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, D. M. Knowing when Disagreements are Deep. *Informal Logic*, v. 25, n. 1, p. 65-77, 2005.
- AIKIN, S. Deep disagreement, the dark enlightenment, and the rhetoric of the red pill. *Journal of Applied Philosophy*, v. 36, n. 3, p. 420-435, 2018.
- AULTMAN, B. L. *The Epistemology of Transgender Political Resistance: Embodied Experience and the Practices of Everyday Life*. Nova York: City University of New York, 2015.
- BERENSTAIN, N. Epistemic Exploitation. *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*, v. 3, p. 569-590, 2016.
- BRACKE, S.; PATERNOTTE, D. Unpacking the Sin of Gender. *Religion & Gender*, v. 6, n. 2, p. 143-154, 2016.
- BURDMAN, F. ¡No pienses, mira!: aspectos, persuasión y filosofía en Wittgenstein. *Tópicos*, v. 31, p. 0-21, 2016.
- CAMPOLO, C. Treacherous Ascents: On Seeking Common Ground for Conflict Resolution. *Informal Logic*, v. 25, n. 1, p. 37-50, 2005.

CAMPOLO, C. Deep Disagreement in a Multicultural World. OSSA Conference Archive, 29, 2009. Disponível em: <https://scholar.uwindsor.ca/ossaarchive/OSSA8/papersandcommentaries/29> Acesso em: 19/01/2022

CAZEIRO DA SILVA, F., FERNANDES DE SOUZA, E. M., ALVES BEZERRA, M. (Trans)tornando a norma cisgênera e seus derivados. *Revista Estudos Feministas*, v. 27, n. 2, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n254397>.

CHRISTIANSEN, M. L. La ecología epistémica del desacuerdo profundo: un análisis reflexivo sobre la discusión interpersonal. *Griot: Revista de Filosofía*, v. 21, n. 2, p. 376-394, 2021.

DARE, T. Disagreement Over Vaccination Programmes: DeepOr Merely Complex and Why Does It Matter? *HEC Forum*, v. 26, p. 43-57, 2021.

DE LORA, P. Libertad académica: mi experiencia (trans)formativa. 2019. Disponível em: <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/politica/libertad-academica-mi-experiencia-transformativa>. Acesso em: 19/01/2022

DUMARESQ, L. Ensaio (travesti) sobre a escuta (cisgenera). *Periódicus, Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades*, v. 5, n. 1, 2016.

EL KASSAR, N. What Ignorance Really Is. Examining the Foundations of Epistemology of Ignorance. *Social Epistemology*, v. 32, n. 5, p. 300-310, 2018.

FELDMAN, R. Deep Disagreement, Rational Resolutions, and Critical Thinking. *Informal Logic*, v. 25, n. 1, p. 13-23, 2005.

FOGELIN, R. The Logic of Deep Disagreements. *Informal Logic*, v. 7, p. 1-8, (2019[1985]).

FUNG, A. Deliberation before the revolution. Toward an ethics of deliberative democracy. *Political Theory*, v. 33, n. 3, p. 397-419, 2005.

HASENBUSH, A., HERMAN, A. R.; FLORES, J. L. Gender Identity Nondiscrimination Laws in Public Accommodations: a Review of Evidence Regarding Safety and Privacy in Public Restrooms, Locker Rooms, and Changing Rooms. *Sexuality Research and Social Policy*, 2019. DOI:10.1007/s13178-018-0335-z

IVANECKÝ, P. Los desafíos del desacuerdo profundo entre la dialéctica y la epistemología. Em: GATICA GATTAMELATI, A.; GONZÁLEZ, R.; PÉREZ, H.; VELEVA M.; VELARDE, C.; ZEINAL, M. (eds.). *La filosofía en sus problemas actuales*, Buenos Aires, 2018. Disponível em: <https://www.teseopress.com/filosofiayproblemas>

- KING, N. Disagreement: What's the Problem? Or A Good Peer is Hard to Find. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 85, n. 2, p. 249-272, 2010.
- KUHAR, R.; PATERNOTTE, D. *Anti-Gender Campaigns in Europe Mobilizing against Equality*. London: Rowman & Littlefield International Ltd, 2017.
- LAVORERIO, V. Fogelin's Theory of Deep Disagreements: A Relativistic Reading. *Philosophical Investigations*, v. 43, n. 4, p. 346-362, 2020.
- LE MORVAN, P. On Ignorance: A Reply to Peels. *Philosophia*, v. 39, n. 2, p. 335-344, 2011.
- LE MORVAN, P. On Ignorance: A Vindication of the Standard View. *Philosophia*, v. 40, n. 2, p. 379-393, 2012.
- LUGG, A. Deep Disagreement and Informal logic: No Cause for Alarm. *Informal Logic*, v. 8, n. 1, p. 47-51, 1986.
- MATHESON, J. Disagreement: Idealized and Everyday. Em: J. Matheson; R. Vitz (eds.), *The Ethics of Belief: Individual and Social*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 315-333.
- MAREY, M.. ¿Qué tipo de participación política demanda la democracia deliberativa?. *VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*, 2011.
- MAREY, M. Breves reflexiones sobre el desafío del activista a la política deliberativa: el buen deliberativista no siempre delibera. *Discusiones Filosóficas*, v. 13, n. 20, p. 187-207, 2012.
- MAY, V. Trauma in Paradise: Willful and Strategic Ignorance in Cereus Blooms at Night. *Hypatia A Journal of Feminist Philosophy*, v. 21, n. 3, p. 107-135, 2006.
- MEDINA, J. (2013). The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations. New York: Oxford University Press.
- MEDINA, J. (2016). On Refusing to Believe: Insensitivity and Self-Ignorance. Em: A. Wagner; J. M. Ariso (Eds.). *Rationality Reconsidered: Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief, and Practice*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2016, p. 187-199.
- MEDINA, J. Racial violence, emotional friction, and Epistemic activism. *Angelaki*, v. 24, n. 4, p. 22-37, 2019. DOI: 10.1080/0969725x.2019.1635821
- MEMEDI, V. Resolving Deep Disagreement. Ossa Conference Archive, 108, 2007. Disponível em: <https://scholar.uwindsor.ca/ossaarchive/OSSA7/papersandcommentaries/108>
- MILLS, C. *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

- MOORE, M. "Gender ideology? Up yours!" *Freedom News*. [En línea], 2019. Disponível em: <https://freedomnews.org.uk/2019/06/16/gender-ideology-up-yours/>
- MORALES ALFONSO, L. (2020). ¿Fundamentalismo religioso o grupos antiderechos en Cuba? La agenda contra el matrimonio igualitario (2018-2019). Em: A. Torres Santana (Ed.), *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, 2020, p. 201-222. Quito: Ediciones desde abajo.
- PEELS, R. What Is Ignorance? *Philosophia*, v. 38, n. 1, p. 57-67, 2010.
- PEELS, R. Ignorance Is Lack of True Belief: A Rejoinder to Le MORVAN. *Philosophia*, v. 39, n. 2, p. 345-55, 2011.
- PHILLIPS, D. Investigating the shared background required for argument: a critique of Fogelin's thesis on deep disagreement. *Informal Logic*, v. 28, n. 2, p. 86-101, 2008.
- PHIPPS, A. Whose personal is more political? Experience in contemporary feminist politics. *Feminist Theory*, v. 17, n. 3, p. 303-321, 2016.
- RADI, B. Notas (al pie) sobre cisnormatividad y feminismo. *Ideas, Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, v. 11, p. 23-36, 2020.
- REINOSO, G. Wittgenstein y el escepticismo antiguo: desacuerdos, suspensión del juicio y persuasión. *Estudios filosóficos*, v. 60, p. 141-158, 2019.
- SANDERS, L. Against deliberation. *Political Theory*, v. 25, n. 3, p. 347-376, 1997.
- SIEGEL, H. Argumentation and the epistemology of disagreement. *OSSA Conference Archive*, 157, 2013. Disponível em: <https://scholar.uwindsor.ca/ossaarchive/OSSA10/papersandcommentaries/157>
- SMITH, E. *No platform. A History of Anti-Fascism, Universities and the Limits of Free Speech*. London e Nueva York: Routledge, 2020.
- SUISA, J.; SULLIVAN, A. The gender wars, Academic Freedom and Education. *Journal of Philosophy of Education*, v. 55, n. 1, p. 25-35, 2021.
- TURNER, D.; WRIGHT, L. Revisiting Deep Disagreement. *Informal Logic*, v. 25, n. 1, p. 25-35, 2005.
- WHITTINGTON, K. *Speak freely: why universities must defend free speech cover*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2019.
- YOUNG, I. Activist Challenges to Deliberative Democracy. *Political Theory*, v. 29, n. 5, p. 670-690, 2001.