

ORGANIZADORES

Ana Caroline Amorim Oliveira
Arnaldo Vieira Sousa
Claudia Letícia Gonçalves Moraes
Flávio Luiz de Castro Freitas
Rarielle Rodrigues Lima
Rosálva de Jesus dos Reis
Sannya Fernanda Nunes Rodrigues

E-book da

X Semana Acadêmica do PGCult:

Inclusão escolar e o diálogo entre família e escola

Pluralidades epistemológicas e
metodológicas no fazer interdisciplinar



EDUFMA

E-book da
X SEMANA ACADÊMICA DO PGCULT:
*Pluralidades epistemológicas e metodológicas no fazer
interdisciplinar*

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

Reitor Prof. Dr. Fernando Carvalho Silva

Vice-reitor Prof. Dr. Leonardo Silva Soares

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

Diretora Dra. Suênia Oliveira Mendes

Conselho Editorial Prof. Dr. Antônio Alexandre Isídio Cardoso
Prof. Dr. Elídio Armando Exposto Guarçoni
Profª. Dra. Ana Caroline Amorim Oliveira
Prof. Dr. Márcio José Celeri
Profª. Dra. Diana Rocha da Silva
Profª. Dra. Gisélia Brito dos Santos
Prof. Dr. Edson Ferreira da Costa
Prof. Dr. Marcos Nicolau Santos da Silva
Prof. Dr. Carlos Delano Rodrigues
Prof. Dr. Felipe Barbosa Ribeiro
Profª. Dra. Maria Aurea Lira Feitosa
Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas
Bibliotecária Iole Costa Pinheiro
Prof. Dr. José Ribamar Ferreira Junior



Associação Brasileira das Editoras Universitárias

ORGANIZADORES

Ana Caroline Amorim Oliveira

Arnaldo Vieira Sousa

Claudia Leticia Gonçalves Moraes

Flávio Luiz de Castro Freitas

Rarielle Rodrigues Lima

Rosalva de Jesus dos Reis

Sannya Fernanda Nunes Rodrigues

E-book da

X SEMANA ACADÊMICA DO PGCULT:

***Pluralidades epistemológicas e metodológicas no fazer
interdisciplinar***

São Luís



EDUFMA
2024

Copyright © 2024 by EDUFMA

Revisão Flávio Luiz de Castro Freitas

Projeto Gráfico Sansão Hortegal

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Semana Acadêmica do PGCult (10.:2024;São Luís)

E-book da X Semana Acadêmica do PGCult: Pluralidades epistemológicas e metodológicas no fazer interdisciplinar.[recurso eletrônico]./Ana Caroline Amorim Oliveira et al.(orgs.). – São Luís:EDUFMA,2024.

913p.:il.color.

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN 978-65-5363-389-6

1.Interdisciplinar. 2.Ciências Humanas. 3.Ciências Sociais. 4.Intercâmbio intelectual-Comunidade acadêmica. 5.Epistemologia. 6.Metodologia. I.Oliveira,Ana Caroline Amorim. II.Sousa,Arnaldo Vieira. III.Moraes,Claudia Letícia Gonçalves. IV.Freitas,Flávio Luiz de Castro. V.Lima, Rarielle Rodrigues. VI.Reis,Rosalva de Jesus dos. VII.Rodrigues, Sanny Fernanda Nunes. VIII.Título.

CDU 001.89:378

CDD 370

Ficha Catalográfica elaborada pela Diretoria Integrada de Bibliotecas (DIB)-UFMA

Bibliotecário: Wilton Cerveira Marques

CRB13/567 Mat.Siape 1675653

DIB/DAU/UFMA

Produzido no Brasil [2024]

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste e-book pode ser reproduzida, armazenada em um sistema de recuperação ou transmitida de qualquer forma ou por qualquer meio, eletrônico, mecânico, fotocópia, microimagem, gravação ou outro, sem permissão dos autores.

EDUFMA | Editora da UFMA

Av. dos Portugueses, 1966 – Vila Bacanga

CEP: 65080-805 | São Luís | MA | Brasil

Telefone: (98) 3272-8157

www.edufma.ufma.br | edufma@ufma.br

COMISSÃO CIENTÍFICA

Profa. Dra. Ana Caroline Amorim Oliveira

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha

Prof. Dr. Antonio Cordeiro Feitosa

Profa. Dra. Marcia Manir Miguel Feitosa

Prof. Dr. Arkley Marques Bandeira

Profa. Dra. Meryl Marylyne Renee Thiel

Prof. Dr. Arnaldo Vieira Sousa

Profa. Dra. Monica Teresa Costa Sousa

Profa. Dra Conceição de Maria Belfort de Carvalho

Profa. Dra. Rarielle Rodrigues Lima

Profa. Dra. Claudia Letícia Gonçalves Moraes

Prof. Dr. Ricieri Carlini Zorzal

Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas

Profa. Dra. Rosalva de Jesus dos Reis

Prof. Dr. João Batista Bottentuit Junior

Profa. Dra. Sanny Fernanda Nunes Rodrigues

Prof. Dr. José Ribamar Ferreira Junior

Profa. Dra. Thelma Helena Costa Chahini

Profa. Dra. Klautenys Dellene Guedes Cutrim

Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Profa. Dra. Larissa Lacerda Menendez

DISCENTES

Leonice da Conceição Pinheiro Silva

Luís Carlos Serra Amorim Filho

EGRESSOS

Ana Alice Torres Sampaio

Cesar Henrique de Paula Boralho

APRESENTAÇÃO

A X Semana Acadêmica é promovida pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão (PGCult-UFMA), e, desde sua primeira edição, tem por objetivo fomentar discussões e debates em torno da interdisciplinaridade no âmbito das Ciências Humanas e Sociais, com vistas à produção do conhecimento e de práticas fundamentadas na interlocução entre as diferentes áreas do saber.

Sendo esta a sua décima edição, confirma-se o PGCult como um programa atuante e agregador, visto que a temática da interdisciplinaridade permite a inserção das mais variadas áreas do conhecimento. O evento é aguardado tanto pelos discentes e docentes do PGCult como por toda a comunidade acadêmica, como forma, não apenas de socializar o conhecimento, mas, principalmente, de permitir o intercâmbio de pesquisas, aprendizados, práticas e teorias.

Justifica-se, assim, o evento em função do estabelecimento e fortalecimento do diálogo interdisciplinar e da cooperação e intercâmbio intelectual entre professores, pesquisadores e alunos de pós-graduação e graduação da UFMA e de outras instituições de ensino superior.

Boa leitura!

Organizadores

SUMÁRIO

EIXO 1 – ARTE, CIÊNCIA, TECNOLOGIA E EDUCAÇÃO	17
A ARTE DO TRANÇADO DOS CANELA RAMKOKAMEKRÁ	18
<i>Larissa Lacerda Menendez</i>	
<i>Letícia Leite Saboia Rabelo</i>	
A CULTURA COMO INDÚSTRIA DE CONSUMO E CONTROLE DE MASSAS A PARTIR DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO.....	34
<i>Hudson Vinicius Pereira Silva</i>	
<i>Joice Regina Leite Pinto</i>	
<i>Luciano da Silva Façanha</i>	
ÉTICA E RESPONSABILIDADE NA ERA DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: UMA ANÁLISE DO CHATGPT E SEUS IMPACTOS	43
<i>Líssia Maria Costa Gomes Protázio</i>	
<i>Luís Carlos Serra Amorim Filho</i>	
<i>João Batista Bottentuit Junior</i>	
A LEI Nº 11.645/08 E A ARTE AFRO-BRASILEIRA	57
<i>Nordman André Oliveira</i>	
<i>Larissa Lacerda Menéndez</i>	
A REPRESENTAÇÃO CARTOGRÁFICAS EM PRODUÇÕES DA GEOGRAFIA: UMA ANÁLISE DAS TRANSFORMAÇÕES E APLICAÇÕES PARA CIÊNCIAS HUMANAS	75
<i>Daniel Sousa Oliveira</i>	
<i>Jaine de Cássia do Nascimento</i>	
<i>Ronaldo Barros Sodré</i>	
CIÊNCIA, NATUREZA E PODER, O SÉCULO XVIII E A FILOSOFIA NATURAL NA CAPITANIA DO MARANHÃO (1970- 1795).....	88
<i>Alessandra Cristina Costa Monteiro</i>	
CURADORIA: ENTENDIMENTOS E PRÁTICAS	100
<i>Isys Cristina Goiabeira Basola</i>	
<i>Ramon Bezerra Costa</i>	
EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA NO CONTEXTO DA EDUCAÇÃO ESPECIAL.....	115
<i>Paula Estrela da Silva Nunes</i>	
<i>Thelma Helena Costa Chahini</i>	
ÉTICA E RESPONSABILIDADE NA ERA DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: UMA ANÁLISE DO CHATGPT E SEUS IMPACTOS	130
<i>Líssia Maria Costa Gomes Protázio</i>	
<i>Luís Carlos Serra Amorim Filho</i>	
<i>João Batista Bottentuit Junior</i>	

INCLUSÃO ESCOLAR E O DIÁLOGO ENTRE FAMÍLIA E ESCOLA.....145

Simorelda Alves Ferreira

Sannya Fernanda Nunes Rodrigues

MUSEUS E REDES SOCIAIS: A PANDEMIA DE COVID-19 E AS ESTRATÉGIAS ADOTADAS POR MUSEUS DE SÃO LUÍS 159

Yandra Souza Santana da Rocha Santos

Maria Paula Torres Ribeiro

Klautennys Dellene Guedes Cutrim

O PAPEL DO PRECEPTOR NO PROJETO EDUCACIONAL DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU 173

Cláudia da Silva

Luciano da Silva Façanha

PROFESSOR, BURNOUT E O ENSINO: COMO VAI TUA SAÚDE MENTAL, PROFESSOR?.....183

Iris Maria Ribeiro Porto

Daniel dos Santos Moreira

EIXO 2 - GÊNERO, LITERATURA, FILOSOFIA E POLÍTICA 193

“SOMOS A MESMA HISTÓRIA, FAZEMOS PARTE DO MESMO TAPETE”: A DESNACIONALIZAÇÃO LITERÁRIA EM FLORES, DE AFONSO CRUZ.....194

Gabriel de Jesus dos Anjos Costa

Márcia Manir Miguel Feitosa

À GUIA DE INTRODUÇÃO: AS CRÍTICAS DE SAUL KRIPKE AO DESCRITIVISMO 208

Daniel Ferreira Beckman

Jéssica Gonçalves Rodrigues

Marcio Kléos Freire Pereira

A HERMENEUTICA EM PAUL RICOEUR: UMA ANÁLISE SEGUNDO A OBRA TEMPO E NARRATIVA 225

Itasuan Antonio Pires Ferreira

Rita de Cássia Oliveira

A PROMOÇÃO DO LETRAMENTO RACIAL NA LITERATURA INFANTIL: ANÁLISE DA OBRA *MENINA BONITA DO LAÇO DE FITA* 235

Jefferson Pinheiro

Emilly Nathalia Corrêa do Nascimento

Tereza Cristina Mena Barreto de Azevedo

AS INTERSEÇÕES ENTRE A EDUCAÇÃO FÍSICA ESCOLAR E OS ESTUDOS DE GÊNERO: UMA REVISÃO DE LITERATURA 246

Fernanda Bernadeth Monteiro Ferreira

Rarielle Rodrigues Lima

ASPECTOS DA CULTURA MOÇAMBICANA NO CONTO <i>A FOGUEIRA</i> DE MIA COUTO	256
<i>Lussandra Barbosa de Carvalho</i>	
<i>Luciano da Silva Façanha</i>	
<i>Priscila de Oliveira Silva</i>	
CONSIDERAÇÕES SOBRE O EU: SOBRE ALTERIDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU	265
<i>Elber Alves Ferreira</i>	
<i>Luciano da Silva Façanha</i>	
DESEJO E SACRIFÍCIO NA PEÇA SALOMÉ DE OSCAR WILDE: UMA ANÁLISE À LUZ DA TEORIA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD	274
<i>Lourrany Emanoelly Gaspar Costa</i>	
<i>Rafael Campos Quevedo</i>	
DEUS, PÁTRIA E FAMÍLIA: ELEMENTOS DO FASCISMO EM O CONFORMISTA E A RELAÇÃO COM O INTEGRALISMO BRASILEIRO	285
<i>Mileena Costa Marques</i>	
<i>Jonathan Moreira Machado</i>	
<i>Flávio Luiz de Castro Freitas</i>	
DILEMAS E TENSÕES NO CAMPO DE PESQUISA: AS DIFICULDADES DA PESQUISADORA NA CONSTRUÇÃO DE UMA ETNOGRAFIA SOBRE MULHERES NEGRAS DA FACÇÃO BONDE DOS 40 (B-40)	296
<i>Ana Caroline Amorim Oliveira</i>	
<i>Leonice da Conceição Pinheiro Silva</i>	
<i>Paula Tayane Costa Silva</i>	
GÊNESE E ESTRUTURA DO ROMANCE NA OBRA CONFSSIONAL DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU	309
<i>Luís Felipe Moreira Soares</i>	
<i>Luciano da Silva Façanha</i>	
HIERARQUIA DE GÊNERO E CULTURA: UMA ANÁLISE PELO VIÉS ANTROPOLÓGICO	321
<i>Ava Lorena Santos Barbosa</i>	
<i>Juarez Lopes de Carvalho Filho</i>	
IDEOLOGIA E EDUCAÇÃO: NOTAS PARA UMA CRÍTICA À VALORIZAÇÃO DA RACIONALIDADE TÉCNICA EM DETRIMENTO DO ENSINO DE FILOSOFIA NO NOVO ENSINO MÉDIO	334
<i>Thallyson Felipe Alves Campos</i>	
<i>Zilmara de Jesus Viana de Carvalho</i>	
LIBERDADE E AÇÃO NA CONDIÇÃO HUMANA EM HANNAH ARENDT	351
<i>Mylena Colins Urbano</i>	
<i>Maria Olília Serra</i>	

MARCOS LEGAIS DA POLÍTICA NACIONAL VOLTADA PARA A PESSOA IDOSA NO BRASIL: DIRETRIZES, DIREITOS E GARANTIAS	360
<i>José Augusto Cutrim Gomes</i>	
<i>Thelma Helena Costa Chahini</i>	
NIETZSCHE E A PSICOPOLÍTICA: DESAFIOS ÉTICOS CONTEMPORÂNEOS	372
<i>Leonice da Conceição Pinheiro Silva</i>	
<i>Flávio Luiz de Castro Freitas</i>	
O ATO DE NARRAR O SILÊNCIO: O LUGAR DA FIGURA FEMININA NA OBRA NEIGHBOURS DE LILIA MOMPLÉ	383
<i>Ana Carolina da Luz Nunes</i>	
<i>Susy Nathia Ferreira Gomes</i>	
<i>Maysa Leite Serra dos Santos</i>	
O ESTUDO DA FENOMENOLOGIA A PARTIR DE UM EXERCÍCIO PRÁTICO NO IFMA - CAMPUS ZÉ DOCA.....	395
<i>Jasmine Marlena De Sousa Nascimento</i>	
O FENÔMENO DA DESIGUALDADE SOCIAL COMO FATOR PARA O ENCARCERAMENTO DA POPULAÇÃO POBRE EM MASSA NOS COMPLEXOS PENITENCIÁRIOS	405
<i>Guilherme de Paulo Lima</i>	
O FUNDAMENTO DO ESTADO KANTIANO	419
<i>Luis Carlos Serra Amorim Filho</i>	
O OLHAR CAOLHO	431
<i>Ed Monteiro</i>	
<i>Flávio Luiz de Castro Freitas</i>	
O QUE O FILÓSOFO ANTIGO TEM A ENSINAR AO PROFESSOR DE FILOSOFIA DE HOJE?	440
<i>Alexandre Jordão Baptista</i>	
<i>André Sales de Abreu Lisboa</i>	
O ROSTO DO ABSURDO E O SUICÍDIO NA CONTEMPORANEIDADE: A DOR DA EXISTÊNCIA, A DOR DO EXISTIR.....	453
<i>Felipe Engel Pinheiro Passinho</i>	
<i>José Assunção Fernandes Leite</i>	
O VALOR DO MIMETISMO EM UMA PERSPECTIVA PLATÔNICA E ARISTÓTELICA	464
<i>Paulo França Leite</i>	
<i>Matheus Costa Rodrigues</i>	
<i>Danielton Campos Melonio</i>	

OS MÉTODOS INVESTIGATIVOS DE HUSSERL E BERGSON: DA CRÍTICA AO POSITIVISMO À VALIDAÇÃO DAS CIÊNCIAS HUMANAS.....474

Maria Fernanda Gabrielly de Jesus Santos Costa

Flávio Luiz de Castro Freitas

Daniel Viana de Carvalho

OS VERSOS QUE TE FIZ: FLORBELA ESPANCA E A PROBLEMÁTICA DO BIOGRAFISMO 484

Adriana Guimarães Mendonça Santos

Márcia Manir Miguel Feitosa

PLATÃO E A CRÍTICA À CULTURA TRADICIONAL: ENTRE CONSERVAÇÕES E RENOVAÇÕES.....492

Pedro Miguel de Oliveira Brandão

Alexandre Jordão Baptista

POLÍTICA, ÉTICA E RESPONSABILIDADE EM HANNAH ARENDT 507

Gislana Coutinho Souza

Maria Olília Serra

PRÁTICAS DE SI NA ANTIGUIDADE: PERSPECTIVAS SOBRE A HERMENÊUTICA DE SI NO ÚLTIMO FOUCAULT 518

Lucas Carvalho Melo

Maria Olília Serra

PROCURAR O OUTRO, ENCONTRAR A SI: UMA LEITURA DA ALTERIDADE NO ROMANCE *FLORES*, DE AFONSO CRUZ.....530

Delcianne Kathlen Silva Lima

Márcia Manir Miguel Feitosa

RELAÇÕES DE GÊNERO E DIVERSIDADE: O BRINCAR NO ESPAÇO ESCOLAR.....540

Renata Maranhão-Caldas

Cristiane Navarrete Tolomei

TRAJETÓRIA DE UMA AMÉRICA LATINA: HERANÇAS PARA OUTUBRO DE 2019 NO CHILE.....550

Sillas Akassio da Silva Nascimento

Guillermo Alfredo Johnson

UM MAPA ABERTO DO PENSAMENTO: A CARTOGRAFIA DE DELEUZE E GUATTARI COMO INSPIRAÇÃO METODOLÓGICA PARA AS HUMANIDADES ..568

Brenda dos Santos Menezes

Flávio Luiz de Castro Freitas

UMA RELAÇÃO ENTRE PARENTALIDADE E PULSÃO DE MORTE: UM CLAMOR PARA ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER.....578

Micharlany Penha Amaral

VOCACÃO PROFISSIONAL E RACIONALIZAÇÃO DA FÉ: UM DIÁLOGO ENTRE MAX WEBER E ERIC WEIL 586

*Itasuan Antonio Pires Ferreira
Rita de Cássia Oliveira*

VOCÊ ME OUVI?: PRODUÇÃO DISCURSIVA DE GÊNERO A PARTIR DAS ESCUTAS POSSÍVEIS DE ESTUDANTES EM ESPAÇO DA PSICOLOGIA EDUCACIONAL.....597

*Evilenne Monteiro
Rarielle Rodrigues Lima*

VOLTAIRE: O TRONO DO ERRO E A FERIDA ABERTA NA HISTÓRIA 612

*Matheus Silva Costa
Luciano da Silva Façanha
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho*

EIXO 3 - CIDADES, PATRIMÔNIO CULTURAL, RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E SOCIEDADE 622

“MEDIADORES ORGÂNICOS”, “TERRITÓRIOS DA CONTINGÊNCIA” E ALGUMAS REMINISCÊNCIAS DO ALTO CURSO DO RIO PERICUMÃ.....623

Sérgio César Corrêa Soares Muniz

A ÉTICA AMOROSA DE BELL HOOKS E AS RELAÇÕES AFROCENTRADAS 636

*Luznir Cris Silva Gomes
Maria Olívia Serra*

OS SABERES GRIÔS, CULINÁRIA E TBC NA VILA DAS ALMAS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS EM BREJO-MA 643

*Rogieli Costa de Aguiar
Isabela Araújo Souta
Josenildo Campos Brussio*

PARTICIPAÇÃO SOCIAL NA AVALIAÇÃO AMBIENTAL DE ÁREA SEDIMENTAR (AAAS): APLICAÇÃO DO INSTRUMENTO COMO PROMOTOR DA PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL DE COMUNIDADES E POVOS TRADICIONAIS 654

*Ludmilla Valente Viana Silva
Arkley Marques Bandeira*

RACISMO E SUAS IMPLICAÇÕES NA EDUCAÇÃO BÁSICA 665

*Danielle Silva dos Santos
Maria Isleia da Silva Almeida
Ana Paula Silva Araújo
Ana Caroline Amorim Oliveira*

**RACISMO NO FUTEBOL SOB UMA PERSPECTIVA DO RACISMO
ESTRUTURAL: CASO VINÍCIUS JÚNIOR NO REAL MADRID 677**

Marcelo Silva Lopes

Leylson Mendonça Silva

Ana Caroline Amorim Oliveira

**SAÚDE MENTAL NAS COMUNIDADES INDÍGENAS: ABORDAGENS
CULTURAIS E DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS 686**

Larissa Silva Abreu

Mariana Corrêa Soares Muniz

Sérgio César Corrêa Soares Muniz

**UMA OUTRA GLOBALIZAÇÃO É POSSÍVEL: “O MUNDO GLOBAL VISTO DO
LADO DE CÁ” 698**

Helton Rodrigues Oliveira

Giovanny Cid dos Santos Castro

Ronaldo Barros Sodré

**ZONAS DE OCUPAÇÃO HISTÓRICA DOS POVOS TUPI DO MARANHÃO:
CONTINUIDADE E RESISTÊNCIA 713**

Geifance Abreu-Santos

Ângelo Alves Corrêa

**A FESTA DE SANTA BÁRBARA OU TERCÊLO NO MUNICÍPIO DE CODÓ –
MARANHÃO 732**

Maria Eduarda Ferreira Tito

Larissa Silva Lopes

Josenildo Campos Brussio

**A PERCEPÇÃO PARENTAL FRENTE A VIVÊNCIAS CAPACITISTAS COM A
CRIANÇA AUTISTA 742**

Kariane Ferreira Alves Pereira

Thelma Helena Costa Chahini

**CONFETES E SERPENTINAS: O SURGIMENTO DOS BLOCOS TRADICIONAIS
EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO NO SÉCULO XX 757**

Liedson Almeida Lemos

Kláutenys Dellene Guedes Cutrim

**O MUSEU DA GASTRONOMIA MARANHENSE: PERSPECTIVAS,
IMPLEMENTAÇÃO E DESAFIOS NO SÉCULO XXI 770**

Mayane Pereira Silva

Marilene Sabino Bezerra

Klautenys Dellene Guedes Cutrim

O PRECONCEITO ESTRUTURAL: UMA ANÁLISE DA CARTILHA “O RACISMO PRESENTE NAS PALAVRAS E EXPRESSÕES DO PORTUGUÊS BRASILEIRO” ...781

Carliane Rodrigues da Silva
Érica de Sousa Castelo Branco
Ernando Santos Miranda
Ana Caroline Amorim Oliveira

OS SABERES GRIÔS E A CULINÁRIA DA VILA DAS ALMAS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS EM BREJO-MA 795

Larissa Silva Lopes
Maria Eduarda Ferreira Tito
Josenildo Campus Brussio

OS SABERES GRIÔS E AS FESTAS/FESTEJOS DA VILA DAS ALMAS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS EM BREJO-MA.....805

Isabela Araujo Souta
Rogieli Costa de Aguiar
Josenildo Campus Brussio

EIXO 4 - MÍDIAS, LINGUAGENS, MEMÓRIA E NARRATIVAS 814

ETNOSONIA E DECOLONIALIDADE: APROXIMAÇÕES E POSSIBILIDADES EPISTEMOLÓGICAS 815

Dacilêia Lima Ferreira
Gilmar Santana

LEI SOBRE PLACAS CONTRA LGBTFOBIA: UMA VISÃO DISCURSIVO-CRÍTICA E MULTIMODAL 833

Ramon de Almeida Miranda
Ana Maria Sá Martins

ORFEU NEGRO: A ESTÉTICA E ETNOGRAFIA BRASILEIRA DO FILME.....848

Juliana Mendes
Arnaldo Vieira Sousa

ORIENTAÇÃO ARGUMENTATIVA E MOBILIZAÇÕES INTERTEXTUAIS EM POSTAGENS CONTRA O PROJETO DE LEI 580/2007.....858

Ozeias Evangelista de Oliveira Junior
Maria da Graça dos Santos Faria

OS SABERES GRIÔS E AS DANÇAS TRADICIONAIS DA VILA DAS ALMAS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS EM BREJO-MA.....869

Larisse Meireles do Nascimento
Francisco Leudo da Silva
Josenildo Campos Brussio

OS SABERES GRIÔS E O ARTESANATO DA VILA DAS ALMAS: FORTES REPRESENTAÇÕES DOS SABERES ANCESTRAIS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS EM BREJO-MA.....879

Francisco Leudo Silva Almeida

Larisse Meireles do Nascimento

Josenildo Campus Brussio

OS TRAVA-LÍNGUAS JURÍDICOS E A INACESSIBILIDADE DOS DISCURSOS 889

Abrahão Alexandre Barros de Lima

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

STILL I RISE: O PODER DO DISCURSO EM NARRATIVA DE RESISTÊNCIA NEGRA 902

Emilly Nathalia Corrêa do Nascimento

Jefferson Pinheiro

Ana Maria Sá Martins

EIXO 1 – Arte, Ciência, Tecnologia e Educação

A ARTE DO TRANÇADO DOS CANELA RAMKOKAMEKRÁ

Larissa Lacerda Menendez

Professora do Programa de Pós-graduação em
Cultura e Sociedade | PgCult - UFMA
larissa.lacerda@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Letícia Leite Saboia Rabelo

Mestranda em Cultura e Sociedade | PgCult - UFMA
E-mail: leticia.lsrabelo@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO O presente trabalho é uma pesquisa em andamento, recorte da dissertação de mestrado, e tem como tema a arte do trançado dos Canela Ramkokamekrá, estudando a cestaria desse povo, tendo como base os estudos de Berta Ribeiro (1980) e a taxonomia dos trançados desenvolvida em sua tese de Doutorado intitulada “A Civilização da Palha”, que se constitui como um dos mais completos estudos sobre cestaria indígena, onde aborda os aspectos estéticos, técnicos, formas de produção. Suas pesquisas de campo fizeram Berta Ribeiro ter contato com diferentes povos originários em diversos territórios, e criar metodologias para classificação museológica dos acervos etnográficos. Ao utilizar como base o trabalho de Berta Ribeiro (1980), realizaremos uma análise da cestaria dos Canela Ramkokamekrá nos aspectos da matéria prima utilizada, formas de trançados, aspectos simbólicos, culturais, o uso, de forma contextualizada, tendo como objetivo apresentarmos a classificação da cestaria Canela Ramkokamekrá, com base na sistematização elaborada por esta autora e uma análise da cestaria Canela Ramkokamekrá, abrangendo a técnica e significado simbólico e cultural demonstrando a beleza e importância da cultura indígena, explica que a obra de arte adquire valor explicativo para a compreensão dos fenômenos culturais quando é estudada como elemento integrante e integrado de uma cultura. Por ser uma pesquisa em andamento, consideramos a necessidade de estudos mais profundos relacionados a produção de cestaria dos povos indígenas do território brasileiro, e esse estudo visa contribuir com a elaboração de referências sobre a temática.

Palavras-chave: Arte Indígena; Cestaria; Taxonomia dos trançados; Canelas Ramkokamekrá;

1. A ARTE DO TRANÇADO DOS CANELA RAMKOKAMEKRÁ

Este trabalho, traz como uma das principais referências Berta Ribeiro (1980) e a taxonomia dos trançados desenvolvida em sua tese de Doutorado intitulada “A Civilização da Palha”, que se constitui como um dos mais completos estudos sobre cestaria indígena, onde aborda os aspectos estéticos, técnicos, formas de produção. Suas pesquisas de campo fizeram Berta Ribeiro ter contato com diferentes povos originários em diversos territórios, e criar metodologias para classificação museológica dos acervos etnográficos.

Apresentamos a classificação da cestaria Canela Ramkokamekrá, com base na sistematização elaborada por esta autora e uma análise da cestaria Canela Ramkokamekrá, abrangendo a técnica e significado simbólico e cultural demonstrando a beleza e importância da cultura indígena.

Berta Ribeiro (1980) explica que a obra de arte adquire valor explicativo para a compreensão dos fenômenos culturais quando é estudada como elemento integrante e integrado de uma cultura, como veremos na explicação dela, a seguir:

Tratando-se de povos pré-letrados, os nossos índios só puderam deixar marcas de sua passagem e amostras da criatividade humana- que surgiu tão precocemente na escala da evolução do homem, nos produtos da sua cultura material. Eles constituem para os etnólogos o que os antigos documentos escritos são para os historiadores. Também o arqueólogo encontra no estudo da cultura material um dos vestígios básicos para a reconstrução dos modos de vida de sociedades e culturas extintas. Tal como os paleontólogos, que fazem estudos comparativos entre espécies vivas e fósseis para inferir a anatomia, fisiologia e hábitos desses últimos, os arqueólogos utilizaram-se de dados fornecidos por culturas viventes para deduzir o funcionamento de sociedades cuja cultura procuram reconstruir. Existem indícios arqueológicos de que a arte do trançado era praticada nas Américas desde 11 mil anos a.C (Adovasio 1976 :VII). Este autor considera que a antiguidade da cestaria, entre as “artes de fibras perecíveis” só não excede provavelmente a da confecção de cordas e a manufatura de trabalhos em malha de filet. Segundo Adovasio, ela deve ter sido provavelmente trazida ao Novo Mundo, como bagagem tecnológica pelos seus primeiros imigrantes. (RIBEIRO, 1980, p. 90)

Berta Ribeiro (1980, p.07) acredita que todas as sociedades humanas desenvolveram um modo de se relacionar com a natureza para extrair dela os elementos necessários à sua subsistência. Para Berta Ribeiro, (1980, p.08) o campo da Antropologia Cognitiva está interessado em problemas taxonômicos, como os povos chamam as coisas de seu ambiente e como esses nomes estão organizados em grupos maiores, o que é importante no ambiente de um povo e como e como ele organiza a sua percepção desse ambiente, em outras palavras, seria o interesse em processos mentais de outros povos, cujos códigos estão mapeados em sua linguagem. Além disso, Berta Ribeiro (1980) também contextualiza sobre a vetustez, no caso, é a antiguidade desse tipo de arte, como veremos a seguir:

Além de muito antiga, a arte do trançado também se distingue entre as “artes da vida”, como chama Lewis H. Morgan os modos de provimento da subsistência, pela infinita variedade de suas formas, estilos, técnicas, usos e sua ampla distribuição geográfica. Assim, nas Américas ela é encontrada desde as regiões árticas e subárticas do norte e do sul do continente, até as regiões áridas e as cobertas pela exuberante flora tropical (Cf. J.M. Adovasio, Prefácio a obra de O.T. Mason: 1976: VII). Acrescenta esse autor, referindo-se à cestaria da América do Norte: “Tamanho é a variedade técnica e estilística da cestaria norte-americana, que muitos poucos tentaram descrevê-la, classificá-la ou sistematizá-la numa base regional, quanto mais num âmbito continental” (idem). A essa tarefa dedicou-se pioneira e magistralmente, o autor da obra que o referido arqueólogo prefacia, em sua 2ª edição, Otis Tufton Mason. (RIBEIRO, 1980, p. 90)

Berta Ribeiro (1980) explica que os objetos trançados eram certamente indispensáveis para o transporte da caça, da pesca, dos frutos silvestres, sementes e outros alimentos de coletas de que se alimentavam os grupos seminômades, devido a sua leveza.

Os comedores de mariscos, cujas conchas se acumulam em fantásticos sambaquis na costa Atlântica e do Pacífico, também deveriam utilizar material cesteiro, cujos vestígios foram encontrados em abrigos sob rochas na forma de “... sandálias, cestos, esteiras e outros artigos de fibras vegetais” (Meggers 1979:39). Tal era a cultura dos “caçadores e coletores do período de transição” datada para a América do Norte e do sul entre cerca de 7.000 e 5.000 a.C. O aparecimento da cerâmica é geralmente associado ao da agricultura, uma vez que o cozimento de grãos e tubérculos que, antes da descoberta da cerâmica, era feito em forno subterrâneo, ou simplesmente assando-os na grelha, pode fazer-se muito mais facilmente em vasilhames de barro. Para Marcel Mauss (1967:42), a impermeabilização de cestos trançados constituiria um elo de transição entre o trançado e a cerâmica. George Wharton James dedica um capítulo de seu livro, *Indian Basketry*, a esse tema, denominando-o “Cestaria, mãe da cerâmica” (1972:120). Baseia essa assertiva em observações diretas feitas entre os índios Havasupai, do Arizona, por Cushing, em 1887, em que esses índios cozinhavam sementes, mingaus, carne etc. em cestos recobertos internamente com barro arenoso. (RIBEIRO, 1980, p. 91)

Berta Ribeiro (1980, p. 99) observa sobre os modos de vida e os estilos na arte de trançar, onde enuncia que os trançados brasileiros podem ser classificados, grosso modo, segundo dois estilos distintos: os trançados feitos principalmente de palha dos grupos campineiros (Kayapó, Borôro, Timbira, Karajá, da família linguística macro- Jê) e os feitos de uma espécie de junco, dos grupos silvícola-canoeiros da floresta tropical (Tupi, Aruak, Karib, Pano, Tukano).

Berta Ribeiro (1980, p.102) enfatiza com base em Joan Bamberger Turner (1976) que essa classificação se baseia primordialmente em elementos da cultura material e no ambiente ecológico, fazendo abstração da organização social e do corpus ideológico-simbólico, isso por conta dos primeiros viajantes a descreverem as culturas indígenas americanas serem de origem alemã, vinculados a museus para os quais faziam as coleções etnográficas. Através da explicação de Berta Ribeiro (1980) exposta acima, constatamos que o campo da antropologia tinha um interesse em investigar a cultura material, para catalogar, classificar, expor em museus etnográficos.

Se se consideram os dois tipos culturais em que se costuma dividir os grupos indígenas brasileiros- da floresta tropical e marginais à floresta ou, menor dito, campineiros, verifica-se que, no caso destes últimos, os trançados representam a maior parte do seu equipamento civilizador. Isto se deve a circunstância de os índios campineiros viverem longe dos grandes rios, não praticarem a navegação com canoas, desconhecerem a cerâmica e, em consequência, os objetos trançados, por sua leveza, ajustarem-se melhor a seus modos de vida de nômades estacionais. Essa circunstância é, certamente, também responsável pela limitação do acúmulo de bens. (Cf. Godelier 1974: 259). Por outro lado, tanto os campineiros com os grupos da floresta tropical têm nos artefatos trançados sua mais importante utensilhagem para o processamento da mandioca brava, base da sua dieta alimentar. Uns e outros empregam técnicas cesteiras na captura de peixes, na construção das casas, e em múltiplos implementos ligados ao conforto doméstico e a vida cerimonial. (RIBEIRO, 1980, p.04 e 05)

Ribeiro (1980) explica que os grupos que moram nas florestas e nos campos usam os artefatos trançados como utensílio para processar a mandioca brava, para capturar peixes, para diversos serviços domésticos e dentro da comunidade, além do uso em cerimônias ritualísticas.

Os materiais utilizados por indígenas brasileiros para a confecção de seus artefatos, canoas, casas etc. são encontrados na natureza como por exemplo: pedra, osso, concha, dentes, plumária, madeiras, embiras, cipós, fibras, palhas, vernizes, curcubitáceas, óleos, nozes, por isso, Berta Ribeiro (1980, p.05) fala que os indígenas brasileiros possuem uma cultura vegetal, uma “civilização vegetal” ou “a civilização da palha”. Os indígenas domesticaram as plantas de uma maneira que a domesticação dos animais nem se colocou como proposição econômica como podemos ver na citação a seguir:

Tendo em vista que os índios do Brasil, aparte a cerâmica e a plumária – montada em suportes de origem vegetal-, bem como um instrumental de pedra, osso, concha e dentes para a manipulação da matéria-prima para adorno, tenham feito uso , primordialmente de, madeiras, embiras, cipós, palhas, fibras, curcubitáceas, vernizes, óleos, nozes, como matérias-primas de suas casas, canoas e artefatos, é legítimo falar de sua cultura como uma civilização vegetal, ou mais propriamente, no caso em foco, de uma civilização da palha. A esse respeito encontramos apoio teórico em Godelier, quando fala da orientação da economia chinesa que, desde fins do neolítico e ao longo de milênios, privilegiou “o vegetal em relação ao animal” (Op. Cit. :258). No caso dos índios, a domesticação das plantas, principalmente para uso alimentício, foi levada a um alto grau de desenvolvimento, ao passo que a domesticação de animais nem se colocou como proposição econômica. (RIBEIRO, 1980, p. 05)

Darcy Ribeiro (2017) explica que o contato entre os indígenas e os não-indígenas impactou as sociedades dos povos originários e as suas culturas. Essas interações geram mudanças profundas e acabam por afetar toda a vida das comunidades indígenas, porque elas foram subjugadas, desorganizadas através da imposição do convívio, da restrição do território, da subjugação étnica, debilitados através de violências, de doenças, invadindo também as sociedades indígenas elementos culturais estranhos como objetos de metal, provocando mudanças culturais profundas.

É importante que possamos compreender esse impacto que os indígenas sofreram em suas culturas para destacar a importância de estudar, documentar, registrar o máximo possível sobre a temática das culturas dos povos originários com o objetivo de compreender o passado para esclarecer o presente, pois, tudo que ocorre atualmente com os povos indígenas é consequência de séculos de invasão aos territórios pertencentes a essas populações e todos os impactos que essas invasões geraram em suas vidas, sociedades e culturas.

O índio vê o civilizado que avança sobre sua aldeia como representante de uma tribo poderosa e cruel, mas também como detentor de um equipamento que lhe impõe o maior respeito e é motivo da mais viva cobiça. São as armas de fogo, os instrumentos supercortantes, os panos, os adornos, e uma série de outros bens que vão sendo revelados aos índios à medida que se estreitam os contatos. Em todas as pacificações, esse equipamento desempenhou papel capital. Foi “ceivando” os índios, acostumando-os a um suprimento fácil e regular desses bens, que o Serviço de Proteção aos Índios, realizou as suas espetaculares pacificações. Em muitos casos os índios já conheciam alguns desses elementos, obtidos indiretamente, o que facilitou a aproximação graças

ao prestígio que os detentores de tais maravilhas adquiriram aos seus olhos, malgrado toda a experiência tribal que ensinava a encarar gente tão bem aquinhoadas como feroz e traiçoeira. (RIBEIRO, 2017, p.281)

Darcy Ribeiro (2017) explana que os indígenas conheciam bem o ambiente que viviam, as florestas, os campos, os caminhos e a chegada do colonizador foi modificando a paisagem, visto que com suas armas iam cortando árvores, abrindo novas estradas gerando um grande impacto aos indígenas. Darcy Ribeiro (2017) afirma que o contato foi violento e não pacífico. De acordo com Ribeiro (2017) a cada contato entre indígenas e os colonizadores, armas, instrumentos de metais eram recolhidos pelos indígenas, pois eles percebiam que podiam usá-los, também, para se defender. As peças de metal, obtidas por apropriação direta e sem a mediação de contatos propriamente culturais, levaram a formas próprias de adoção e aperfeiçoamento dos instrumentos de corte.

Para esses índios, envolvidos por um cerco invasor que dia a dia se fechava e avançava à força das mesmas carabinas, obtê-las a qualquer custo era uma questão vital. Sua fonte de suprimento tanto das armas, como das munições foi, até recentemente, a guerra contra os seringueiros, que assumiu, desta forma, o caráter de um empreendimento econômico, pois não tinham outro modo de obter aqueles artigos tornados essenciais. Os índios da região do rio Xingu exemplificam uma situação particular em que tribos de cultura homogênea recebem instrumentos de metal e os integram ao seu patrimônio com pequenos reajustamentos. (RIBEIRO, 2017, p.281)

De acordo com a descrição de Darcy Ribeiro (2017) a aquisição de ferramentas representa para os indígenas uma vantagem objetiva imediata, simplificando e tornando menos cansativa uma série de tarefas que antes deviam executar com instrumentos de pedra, de ossos, conchas, dentes etc. O trabalho de derrubar, cortar, serrar, alisar, que se apresenta desde a confecção dos artefatos mais simples até a derrubada da mata para o roçado, torna-se muito mais fácil e faz com que outras técnicas desapareçam ao longo do tempo, como por exemplo, a de confeccionar os antigos instrumentos de pedras.

Ribeiro (2017) relata as mudanças que as sociedades indígenas vão sofrer por conta do contato com esses objetos de metais, como por exemplo, algumas técnicas desaparecerão, como confeccionar os antigos instrumentos de pedras. Os artesãos especializados nessa técnica vão perder o seu prestígio social, além disso, a alteração do ciclo anual de atividades, pois, com os instrumentos de metais, a derrubada da mata que durava vários meses árduos de trabalho, passa a ser realizada em alguns poucos dias com machados de metal antecedendo o tempo da colheita. Existem sociedades indígenas em que as atividades agrícolas estão relacionadas com um ciclo cerimonial fixo e essas mudanças podem exigir readaptações mais profundas que afetarão os valores de cunho religioso.

De acordo com Darcy Ribeiro (2017) os grupos indígenas, ao longo do tempo, adotaram outros objetos, além dos de metal, como vasilhames, panos, condimentos, adornos, vestimentas,

porque, os grupos que usavam eram os que viviam nos trópicos como uma forma de proteção em relação ao clima. Outros elementos vão invadindo as aldeias como sal, açúcar, novos elementos que modificam as dietas dos grupos.

A invasão dos territórios que eram ocupados pelos indígenas, modificou as sociedades e culturas ao longo do tempo, transformando até chegar aos dias atuais. O estudo dessas culturas e sociedades é fundamental para compreendermos a formação da sociedade brasileira, os problemas vividos atualmente e demais conjunturas. A pesquisa de Berta Ribeiro (1980) detalha esse modo dos indígenas se relacionarem com a natureza de modo a produzir os seus artefatos, por isso é fundamental para entendermos um pouco da complexidade dessas sociedades através de sua relação com esses objetos visto que, esses povos passam por muitas transformações por causa do contato forçado com os colonizadores.

É importante ressaltar que no período que Berta Ribeiro realizou a sua pesquisa, os estudiosos usavam termos que atualmente são considerados pejorativos como “tribos”, “civilizados e não civilizados”, embora o evolucionismo cultural enquanto categoria teórica houvesse sido superada. Desde aquele momento até a atualidade, os estudiosos de culturas consideram que cada cultura possui seu ritmo, suas mudanças, suas particularidades, não sendo possível considerar uma cultura mais evoluída do que a outra.

Berta Ribeiro (1980) expõe que a relação do homem com o meio em que vive produz a cultura material, incluindo desde a casa, as armas, utensílios agrícolas, de uso doméstico, recreativos, de uso cerimonial. São os elementos tangíveis, de visualização direta. Berta Ribeiro (1980) queria compreender, ao estudar a cestaria indígena, a influência indígena na cultura brasileira, principalmente na tecno economia da mandioca e da pesca. Ela também resalta que a arte do trançado é um símbolo de afirmação da etnicidade.

Com base na pesquisa de Berta Ribeiro (1980) iremos analisar a arte do trançado dos Canela Ramkokamekrá. O Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão possui um acervo de Cestaria Canela Ramkokamekrá no qual faremos a análise dos tipos de cestaria a partir da taxonomia elaborada por Ribeiro (1980). No Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão, o acervo de Cestaria Canela Ramkokamekrá é diversificado. Podemos ver no andamento do capítulo outras imagens das peças contidas no acervo. É importante ressaltar aqui que o Centro foi fundado em 2002, tendo como o objetivo o estudo, a valorização, a preservação do acervo patrimonial dos povos indígenas que habitam o Maranhão, especificamente, os recursos e bens arqueológicos, paleontológicos encontrados nesse território. Aqui vemos mais uma vez a antropologia abordando a cultura material indígena, e destacamos a pesquisa de Ilana Goldstein (2014), onde ela aborda o fato da

Antropologia como campo de conhecimento abordar a arte indígena, que o sistema das artes ao longo do tempo passa por transformações e tem se transformado, se tornando cada vez mais internacional, com formação de redes e fluxos; mas ela afirma que a arte indígena ainda vive a dicotomia entre arte e artesanato, com o objetivo de hierarquizar esse sistema.

Goldstein (2014), explica que as artes indígenas estão circulando no sistema das artes, sendo reconhecida como Patrimônio Cultural, fato que nos surpreende, pois dentro do sistema das artes as criações populares e indígenas costumam ser relegadas, ignoradas e levadas a segundo plano como se, para ser considerado um objeto de arte, as obras têm que ter características únicas e sem repetição, diferente das produções de artesanato que são produzidas em série.

Demos ênfase a Goldstein (2014), não só por ter anos de trajetória na pesquisa sobre a temática, mas exatamente por responder questionamentos sobre o campo das artes não dar visibilidade aos povos indígenas do Brasil. Considerar a produção de cestaria como uma atividade de artesanato por ser realizada de modo coletivo e repetindo técnicas não seria uma forma de mascarar a necessidade de colocar uma cultura como superior a outra? Se refletirmos sobre a complexidade da produção dos cestos, dos trançados, vamos compreender que existe muito mais por trás do que simplesmente uma mera repetição de movimentos.

2. ANÁLISE DA CESTARIA DOS CANELA RAMKOKAMEKRÁ

De acordo com Rolande (2017), indagar os Canela Ramkokamekrá sobre os objetos artísticos que são produzidos em sua sociedade é buscar o silêncio como resposta. Como bem destacou Van Velthem (2003), as produções materiais indígenas “não compartilham das premissas ocidentais da definição de “arte” e de sua função. Apesar de não existir uma classificação ou categoria que defina algo como arte nas sociedades indígenas, existem obras especiais, estimadas, valorizadas. Rolande (2017) relata em seu livro, fruto e suas pesquisas sobre os Ramkokamekrá, que, basta olhar para suas cestarias, suas armas de caça, seus adornos corporais e ritualísticos, ou até mesmo os objetos que são utilizados no cotidiano, para perceber o valor simbólico que esses objetos carregam.

As teorias estética e comunicacional, durante décadas foram propagadas por antropólogos, visando uma definição da arte que pudesse ser aplicada no mundo inteiro, a despeito da diversidade cultural. Berta Ribeiro (1989, p.13) uniu essas duas perspectivas, destacando que a arte indígena “reflete um desejo de fruição estética e de comunicação de uma linguagem visual”. (Rolande, 2017, p. 35)

Feitosa e Menendez (2020), realizaram um estudo sobre a arte da cestaria dos Canela Ramkokamekrá a partir de uma perspectiva interdisciplinar entre a Geografia e as Artes Visuais.

Podemos relacionar o que Feitosa e Menendez (2020) explicam com o que Berta Ribeiro (1980) aborda em suas pesquisas, de que forma?

Berta Ribeiro (1980) afirma que os povos indígenas que vivem em áreas de campos são os que produzem a cestaria e na pesquisa de Feitosa e Menendez (2020) constatamos essa característica, quando, o espaço dos Canela Ramkokamekrá é descrito como “campos abertos do cerrado maranhense entre os altos cursos do rio Itapecuru e Mearim” e que esses povos desenvolviam atividades nômades. Outra característica que Berta Ribeiro (1980) enfatiza: os povos que produziam cestaria geralmente eram nômades e os artefatos de palha eram mais leves e podiam ser carregados de um lado para o outro. Por outra perspectiva podemos constatar que estudos mais recentes encontram a arte da cestaria em povos Amazônicos, em biomas diferentes, como é o caso da cestaria paumari, povo que habita a região de lagos no Rio Purus e afluentes, no estado do Amazonas (Cf. Menendez, 2011). Constata-se que a matéria prima destes trançados é composta por espécies de palmeiras nativas, demonstrando a longa tradição da técnica e ocupação dos territórios.

Feitosa e Menendez (2020) contextualizam o porquê de os Canela Ramkokamekrá estarem localizados atualmente no interior do estado do Maranhão. Segundo os estudos de Feitosa e Menendez (2020), os indígenas do tronco Jê lutaram contra os indígenas do tronco Tupi, os Tupinambás, pelo território que hoje é a cidade de São Luís do Maranhão, e, por esse motivo, os indígenas do tronco Jê, vencidos pelos Tupinambás ocuparam o território do interior do estado do Maranhão, o sertão, as margens dos rios. Os portugueses, os fazendeiros e os criadores de gado também forçaram os indígenas do tronco Jê a mudarem de território à medida que iam adentrando as suas terras. Como consequência, os indígenas do tronco Jê, do qual os Canela Ramkokamekrá fazem parte, foram cada vez mais buscando territórios mais seguros, recuando até chegarem nos interflúvios dos rios Itapecuru, Mearim, Grajaú, Pindaré, por questões defensivas aos ataques que vinham sofrendo.

Os Canela Ramkokamekrá estão localizados na parte do centro sul do Maranhão no município de Fernando Falcão, tendo como sede a aldeia chamada “Escalvado”. Nos estudos de Feitosa e Menendez (2020), está descrito que o clima dessa região é classificado como Tropical Subúmido, com sazonalidade marcadas por chuvas de verão e outono, com características vegetais de Cerrado, variações “Campos Cerrados” no topo das Chapadas, Cerradão e Floresta-Galeria nas terras próximas aos leitos dos riachos e as madeiras que compõe essa vegetação como: bacuri, angico aroeira, araticum, acácia, buriti, barbatimão, buri tirana, balsamo, puçá, pequi, que são usadas pela comunidade.

Embora os Canela Ramkokamekrá estejam estabelecidos na Aldeia Escalvado, sua arte de cestaria consolidou-se através de séculos. A palmeira “buriti” é a mesma fonte do material utilizado na elaboração da cestaria objeto deste estudo, como expressão da cultura material do povo. Está inserida num contexto ambiental onde a matéria-prima é a retirada de árvores nativas próprias de segmentos do espaço da Aldeia. (FEITOSA E MENENDEZ, 2020, p. 162)

A Cestaria Canela representa um domínio sobre o espaço que eles vivem. Os saberes ancestrais passados de geração em geração em conhecer que o talo da uma planta pode ser tecnicamente trabalhado e dali gerar um objeto é valioso. As pesquisas de William Crocker (1990, p.142) os artefatos dos Canela são de uso diário e cerimonial, e que as mulheres e homens Canela fabricam cerca de 150 categorias de artefatos. A variação dessas tradições é permitida até certo ponto, dependendo do destino do item, seja para uso em festival, na vida privada de Canela, ou até mesmo na vida sertaneja ou urbana brasileira.

Crocker (1990, p.142) explica que para as festas a peça é confeccionada e utilizada extamamente de acordo com a tradição sendo confeccionada, se possível, com os materiais tradicionais. Já para o uso em contextos diários, as regras de fabricação são menos rigorosas, embora os padrões permaneçam.

Crocker (1990, p.142) aponta que para a venda os padrões não são tão bons. Crocker (1990, p.148) no item “ Child’s Dorsal Head-Strap Basket” explica sobre o uso específico de um tipo de cesta de alça, como ele descreve, que é usada nas festas *Khêêtúwaye* e *Pepye*. Cada uma das duas companheiras usa para caçar roedores com os noviços, sendo dada por sua tia logo após cantar a noite toda, no momento em que ela está saindo da aldeia para caçar roedores mas é levado embora quando ela retorna. No dia anterior, durante a reunião matinal, os Pró-Khammã nomearam outra garota que pudesse ficar com a cesta, porque de acordo com a tradição esses item é concedido a alguma garota de outra comunidade que tenha aproximadamente a mesma idade da garota associada.

Crocker (1990, p.148) ainda destaca que quando não há nenhuma menina visitante, incluindo moradores da cidade e estrangeiros, a cesta é concedida a uma menina de alguma nação anteriormente independente, agora dentro do povo Canela. Sobre o material utilizado, Crocker (1990, p.148) descreve que a cesta é feita apenas de “bast” (*hól- ti*) da palmeira do buriti, formando um material vertical mais sólido.

William Crocker (1990, p.151) fala sobre o uso de uma cesta que tem o nome de cesta de cabeça dorsal de faixas de superfície feitas de talos de buriti, onde as mulheres usam para carregar objetos pesados, como, por exemplo, lenha, raiz de mandioca, batata-doce, frutas do cerrado da roças até a aldeia, sendo sempre utilizadas por mulheres, nunca pode ser feito ou utilizado por homens.

As faixas verticais que lhe dão força são a casca retirada do caule da folhagem do buriti, aquela que tem como núcleo material semelhante a balsa. O caule é chamado de puu-re (talo). Essas tiras são conhecidas como puu-re ydâkhd. O capacete é chamado de khay yuckhó. Deve ter tres tiras de cabeça em qualquer cesto de cabeça adequado. Ao redor da cesta, devem haver cordões de buriti bast, chamados de hal-tsêê. Quando a mulher carrega uma carga alta, essas alças podem ser desfeitas e utilizadas para apoiar a parte alta da carga. A boca levemente alargada desta cesta deve ser formada com muita precisão para estar dentro da tradição Canela e não sofrer críticas. Os Canela são muito precisos nesse ponto de estilo. Quando feito para fins comerciais, o alargamento na boca geralmente é omitido. Essa cesta não será enterrada com uma mulher quando ela morrer: elas será simplesmente despedaçada e jogada fora. (CROCKER, 1990, p.151)

Crocker (1990), descreve o uso de um cesto, entre os homens Canela, que nos chamou atenção: é usado como uma espécie de bolsa para armazenar os alfinetes utilizados para furar a orelha, o lóbulo, dos meninos; esses alfinetes são pequenos, feitos de cana (cana juba), e são feitos pelos jovens um pouco antes do período de reclusão para furar as orelhas. Nesse conjunto pode haver até uma dúzia de pedaços de cana, cada par aumentando ligeiramente de diâmetro. Crocker (1990, p.153) relata que terminado o período de reclusão para furar as orelhas, o jovem coloca o cesto no oco de uma grande árvore, isso fará com que os lóbulos das orelhas fiquem fortes, para que não fiquem fracos e quebrem facilmente. Esse cesto é feito de fibra comum e é confeccionado pelo próprio jovem.

A seguir, vamos visualizar um exemplo de cestaria Canela Ramkokamekrá feita da palha do Buriti, confeccionada pelas mulheres e usada no cotidiano (figura 1):

Figura 1 – Essa é a típica cestaria de buriti



Fonte: aldeia escalvado, Menendez, 2019.

Berta Ribeiro (1980) estudou as regularidades e variações na confecção dos trançados, através de pesquisas bibliográficas, estudo de campo, inferencialmente, dos próprios cestos, chegando a um modo de classificação. Ela demonstra a classificação tecnológica do trançado, abordando o corpo do cesto, o início do trançado e o arremate. Ribeiro (1980, p.17) explica que a categoria do trançado cruzado, obedece aos mesmos princípios estruturais da tecelagem,

sendo feito com uma intersecção alternada de um elemento fixo ou passivo que é chamado de urdidura, por outro ativo que é chamado de trama.

Os atributos distintivos de um objeto trançado incluem forma, técnica de execução, motivos ornamentais derivados do próprio entrançamento e, sobretudo, a função dada ao objeto. Dificilmente se encontrará a associação de todos esses caracteres em um só objeto que possa representar um protótipo, passível de ser comparado com outros, com os mesmos atributos. A característica mais abrangente é a que se refere a função do objeto que, por si só, determina uma certa padronização da forma e muitas vezes, em consequência disto, da técnica. (RIBEIRO, 1980, p.60)

Ribeiro (1980, p.17) explica que, a diferença está no material, porque o trançado que possui um material rígido, que prescinde o tear, espátulas e outros implementos que a tecelagem com fio não pode prescindir. Outro aspecto a destacar é em relação a movimentação da trama e da urdidura. Nos tecidos, é sempre um elemento fixo ou passivo que envolve as barras de tear, nos trançados entrecruzados, deixa de sê-los, tanto na trama quanto na urdidura, que são movidos no ato de tecer e, resultam indiferenciados no ato final, um elemento vai cruzando o outro, podendo formar um ângulo reto, agudo ou obtuso, dependendo de como são dispostos.

Berta Ribeiro (1980, p.20) explica que utiliza o termo cruzado, enlaçado e torcido, quando precedidos da palavra trançado, ao invés de entrecruzado, entrelaçado, e entretorcido, neste último, o prefixo “entre” para dar a ideia de intersecção da urdidura e trama. O termo “Cestaria” se aplica a diferentes espécies de itens como, por exemplo, berços, armadilhas de pesca, chapéus, esteiras, bolsas, recipientes, podendo ser rígidos ou mais flexíveis, juntadas de forma manual sem moldura ou tear. Ribeiro (1980, p.19) relata que a Arqueologia procurou uniformizar a terminologia de técnicas básicas de manufaturas de povos antigos elaborando uma série de manuais que serviam como espécies de guias para identificação e análise dessas técnicas. Berta Ribeiro (1980, p.22) sugere que seu estudo possui um caráter preliminar e deixa a sugestão para que outros estudos sejam feitos em diversas comunidades indígenas. Ela estudou Xingu e Rio Negro.

Estudando as regularidades e variações observadas na confecção dos trançados a partir da consulta bibliográfica, estudo de campo, dos próprios cestos, pode-se chegar a uma classificação geral dos modos de fazer trançado. Berta Ribeiro (1980, p.41) divide técnica estrutural em duas categorias básicas: os trançados entretrançados e costurados, seguindo-se depois outras subcategorias mais específicas que denomina de grupos e tipos sobretudo à categoria de entretrançados: cruzados, enlaçados e torcidos (Ribeiro, 1980, p.26).

A partir dos estudos de de Adovasio, Mason, Marcel Mauss e Leroi- Gourhan., a autora criou uma taxonomia para os trançados encontrados no Brasil, a partir do acervo do Museu

Nacional, entre outros. Segundo a autora, esses trançados são incluídos em uma classe mais abrangente que é a dos trançados entretecidos que são diferenciados dos trançados costurados. Dentro da categoria dos trançados cruzados, temos os grupos chamados de cruzado arqueado, cruzado quadricular, cruzados hexagonais. Como observamos na tabela (Cf. Ribeiro, p. 34)

Categoria técnica básica	Entretrançados	costurados
Grupo	cruzados	enlaçados torcidos
	arqueado	
Tipos	quadricular	
	hexagonais	

Assim, teríamos: técnica básica (categoria) mais disposição dos elementos constituintes (grupo), mais espaçamento desses elementos (tipo). É o caso dos trançados cruzados – hexagonal reticular, cujo sinônimo é retículo, ou hexagonal oblíquo, ou ainda hexagonal triangular, cujo sinônimo é treliça. (RIBEIRO, 1980, p.27)

A diferença que Ribeiro (1980, p.31) faz na estrutura consiste em duas grandes classes, onde a primeira é dos trançados entretecidos, em que o elemento da trama intercepta o elemento da urdidura de forma disposta perpendicularmente, em séries paralelas, transpondo sob e sobre, alternadamente, um ou mais desses elementos, sem o uso de qualquer implemento auxiliar (figura 1), a segunda é a dos trançados costurados, em que um elemento ativo chamado trama, envolve um passivo, suporte ou urdidura, que lhe serve de base (figura 2), constituído de um único elemento contínuo. Nesse trançado costurado, utiliza-se uma agulha ou um instrumento perfurador para perpassar a urdidura.

Figura 2 – Vista posterior do cesto



Fonte: Foto tirada por Letícia Saboia do acervo do Museu e Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão.

Além disso, Ribeiro (1980, p.31) descreve a classificação dos trançados entretecidos, que levam em conta o seu elemento móvel, a trama, que são o entrecruzar, entrelaçar, entretorcer. Dentro dos trançados entrecruzados ou simplesmente cruzados, existem os xadrezados, os cruzados em diagonal ou sarjado (figura 1), e arqueado. Todos eles, obedecem ao mesmo princípio de entretecimento, que é a trama e a urdidura em intercepção, que se entrecruzam, formando ângulos retos, agudos ou oblíquos. Aqui podemos observar que Berta Ribeiro (1980) usou como o critério classificatório o processo com que se entretecem dois elementos, ou dois conjuntos de elementos, em que um deles, no caso, a trama, joga um papel mais importante do que outro, que é a urdidura, que é o elemento passivo.

Nos trançados torcidos, os elementos passivos são verticais, são orientados paralelamente ao longo do eixo cesteiro, enquanto os elementos ativos ou trama são horizontais. O trançado sarjado se distingue do torcido porque todos os elementos são ativos e passivos ao mesmo tempo, além do que, o seu tamanho e composição são também uniformes, ao contrário do que ocorre nos trançados torcidos.

O processo de entrecruzar, que assume maior importância no caso da cestaria indígena brasileira, é dividida por Adovasio em duas categorias: entrecruzado simples (simple plaiting), que corresponde ao checkerwork (quadricular) de Mason (1976) e outros autores de língua inglesa; e twill plaiting (sarjado ornamental). No entrecruzado simples um elemento da trama cruza um da urdidura. Nos entrecruzados sarjados a intercepção da urdidura e trama se processa segundo a fórmula 2/2 (dois sobre dois sob), 3/3, 4/4. Os sinônimos para twill plaiting usados por Adovasio são; twilling (sarjado), chevron weave (tecitura em séries de “Vs”), heringbone weave (tecitura espinha de peixe), diagonal plaiting (entrecruzado em diagonal) e twilling twos (sarjados duplos). Neste caso o autor dá realce aos desenhos que se esboçam no trançado sarjado. Estes seriam seus “tipos tecnológicos” {Adovasio 1977:99). Em minha classificação tomo o partido de Mason (1931) utilizando uma adaptação de sua nomenclatura para esses “tipos tecnológicos”. Assim, divido os trançados entrecruzados em quatro grupos: quadricular ou xadrezado, arqueado, em diagonal ou sarjado e hexagonal. (RIBEIRO, 1980, p.33)

No cesto da imagem 02, temos um cesto com uma forma cilíndrica conforme Ribeiro (1980, p.70), seu corpo com um trançado costurado, que possui um remate com um acabamento com um reforço de aro concavo como explica Berta Ribeiro (1980, p.35). Essa técnica obedece a fórmula 1/1, confundindo-se com o cruzado quadricular, uma vez que, também aqui, os elementos passivos (urdidura) dispostos em séries paralelas são alternadamente interceptadas por um elemento ativo (trama). Pelo fato da urdidura ser rígida, de grosso calibre, e a trama delgada e flexível, o efeito produzido é de uma série de protuberâncias. Sua base é cruzada quadricular ou xadrezado. Como podemos ver a seguir na imagem 3:

Figura 3



Fonte: Foto tirada por Letícia Saboia do acervo do Museu e Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão.

Na imagem 3, vemos um exemplo de Cestaria Canela Ramkokamekrá, que de acordo com a classificação da Berta Ribeiro (1980, p.46), possui um corpo cilíndrico Ribeiro (1980, p. 70), um trançado costurado spacejado, à medida que vai formando um espiral, deixa-se um espaço, fazendo coincidir longitudinalmente os pontos executados pela trama e deixando a mostra o rolo que serve de sustentação ao trabalho.

Figura 4 – Base do cesto



Fonte: Foto tirada por Letícia Saboia do acervo do Museu e Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão

A imagem 4, mostra o “umbigo” que é o começo do trançado. Berta Ribeiro (1980, p.47) explana sobre o começo dos trançados, falando que, autores como Mason (1976) e Balfet (1952) dão pouca ênfase a essa parte da tecnologia cesteira, que é mais desenvolvida por Adovasio (1977) que classifica os “centros dos cestos”, ou “umbigo” onde nascem os cestos, e são classificados sarjado, torcido e costurado, entretanto, ele não atribui nomes aos tipos mais correntes que seleciona como paradigma, mesmo porque considera que as variantes são tantas, que o estabelecimento de uma taxonomia universalmente aplicável e aceitável é impossível. Na imagem a seguir, temos de acordo com Berta Ribeiro (1980, p.48) um “umbigo asterisco” que

é obtido dispondo-se os elementos da urdidura em posição radial e envolvendo-os com uma trama. Veja a seguir:

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse estudo compreende o início de uma jornada em busca da compreensão sobre a arte do trançado indígena dos Canelas Ramkokamekrá, onde as produções materiais indígenas não compartilham das premissas ocidentais da definição de “arte” e de sua função. Apesar de não existir uma classificação ou categoria que defina algo como arte nas sociedades indígenas, existem obras especiais, estimadas, valorizadas, esses objetos carregam um valor simbólico.

Quando compreendemos os mitos, as cerimônias ritualísticas, o nosso entendimento de como esses objetos são utilizados nessas cerimônias, o seu valor, e até mesmo aqueles usados no cotidiano, são carregados de valor simbólico e um desejo por fruição estética, de comunicação de uma linguagem visual, então, mostramos o trançado indígena dos Canela Ramkokamekrá de forma a entender esse repertório que precisamos adquirir sobre os povos originários e só assim, poderemos começar a compreender com mais profundidade, as obras que os indígenas tem levado para esses espaços formais de arte ocidental.

Esse trabalho considero um início de uma caminhada em busca dessa compreensão, o início de uma jornada, pois, o estudo das diversas sociedades e culturas indígenas sempre pode ser aprofundado, devido a sua grandeza, é um campo essencial para compreender a diversidade existente no Brasil, além do que o artista Denilson Baniwa nos convida a documentar os acontecimentos sobre a arte indígena. Diante das diversas possibilidades que uma pesquisa pode suscitar, alguns pontos podem sempre ser aprofundados sobre a sociedade e cultura Canela, sobre a arte do trançado e sobre a cultura material Canela.

REFERÊNCIAS

CPHNAMA. **Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão**. São Luís do Maranhão. 2023.

FEITOSA, Antônio Cordeiro; MENENDEZ, Larissa. ESPAÇO E LUGAR. **Fênix-Revista de História e Estudos Culturais**, v. 17, n. 1, p. 156-174, 2020.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. **Artes indígenas, patrimônio cultural e mercado**. PROA: Revista de Antropologia e Arte, n. 5, 2014.

RIBEIRO, Berta Gleise. **A civilização da palha: a arte do trançado dos índios do Brasil**. São Paulo, Edusp, 1980.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2017.

ROLANDE, Josinelma Ferreira. **Moços fitos, moços bonitos. A ornamentação na prática Canela de construir corpos**. São Leopoldo: Oikos, 2017.

A CULTURA COMO INDÚSTRIA DE CONSUMO E CONTROLE DE MASSAS A PARTIR DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Hudson Vinicius Pereira Silva

Graduado em Filosofia

hudson.hudson64@gmail.com

Universidade Federal do Maranhão

Joice Regina Leite Pinto

Mestranda em Filosofia- PPGFIL

joice.leite@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Luciano da Silva Façanha

Professor do departamento de Filosofia

luciano.facanha@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Objetiva-se abordar questões centrais das análises de Theodor Adorno e Max Horkheimer na obra *Dialética do Esclarecimento*, com ênfase na temática acerca da Indústria Cultural, termo esse que foi utilizado para demonstrar a exploração comercial da cultura pelos meios de comunicação. Os autores supracitados criticam a maneira como o homem é induzido a consumir produtos da indústria, pois segundo eles, a violência da sociedade industrial se instalou nos homens, pois até distraídos os homens consomem. Theodor Adorno e Max Horkheimer são dois dos grandes nomes da Escola de Frankfurt, e levando em consideração o contexto histórico dos estudos que estavam sendo desenvolvidos, apresentasse: A Alemanha vivendo a crise do período entre guerras, a Revolução Russa, e o nazismo que começava a se firmar. Tudo isso influenciaria sobremaneira a visão de história e as convicções desses autores. A obra em questão nos fornece um importante diagnóstico do pós-guerra, onde os filósofos da escola Frankfurt já no *Prefácio* discorrem sobre o que foi proposto para a obra, onde declaram: “O que nós propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie?” (Adorno; Horkheimer, 1969, p. 2). Assim, podemos identificar a ausência da esperança nos homens, que tinham se desenvolvido cientificamente e tecnicamente, mas haviam perdido o respeito pela humanidade e pela natureza, uma vez em que a sociedade se encaminhou para um estado de barbárie, mesmo tendo como base um projeto de emancipação. Em 1933, com a tomada do poder pelos nazistas, Adorno refugiou-se para Inglaterra, permanecendo ali até 1938, onde neste ano, transferiu-se para os Estados Unidos, e começou a escrever em colaboração com Horkheimer a obra *A Dialética do Esclarecimento* que é o principal referencial teórico da presente pesquisa.

Palavras-chave: Esclarecimento; Indústria; Cultura; Dialética.

1. INTRODUÇÃO

A *Dialética do Esclarecimento* nos fornece um importante diagnóstico do pós-guerra, em que os filósofos da escola Frankfurt já no *Prefácio* discorrem sobre o que foi proposto para a obra, onde declaram: “O que nós propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (Adorno; Horkheimer, 1985 p. 11). Assim, podemos identificar

a falta da esperança nos homens, que tinham se desenvolvido cientificamente e tecnicamente, mas haviam perdido o respeito pela humanidade e pela natureza, uma vez a sociedade se encaminhou para um estado de barbárie, mesmo tendo como base um projeto de emancipação.

Nesse sentido, os autores buscam entender as origens do *Conceito de Esclarecimento* não apenas na Modernidade ou de um movimento filosófico específico, mas a partir de um ponto de vista histórico que se dá desde o período mitológico até o período contemporâneo dos autores. Nesta perspectiva, a pesquisa trata-se de uma investigação de cunho estritamente bibliográfico que foi desenvolvido através da análise hermenêutica dos conceitos centrais apontados, onde trataremos em um primeiro momento sobre o processo de Esclarecimento humano, discorrendo assim sobre o mito, o esclarecimento na modernidade e a mistificação da razão e que influencia de forma direta na estruturação do conceito de Indústria Cultural.

2. SOBRE O “ESCLARECIMENTO”

No primeiro capítulo intitulado *Conceito de Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer analisam o Esclarecimento que é um processo que se dá ao longo da história, que se remete a ação dos homens desde o período mitológico, que busca se libertar das potências místicas da natureza, para conseguente chegar à racionalização filosófica e científica. Tal processo tem como propósito a desmistificação e a auto conservação por meio de um conhecimento racional, que tem como base o uso da razão instrumentalizada, da ciência e da técnica que buscava superar e derrotar qualquer forma de superstição diante da natureza a partir do princípio da imanência (explicação a partir da própria natureza a partir de suas leis) e da calculabilidade.

O mito desde a antiguidade tinha como intuito explicar os fenômenos, a origem, entre outras coisas para os homens, narrando seus fatos como verdades, explicando de forma alegórica a origem humana e a origem do universo. Os autores apresentam o mito e a magia como uma antecipação da ciência, pois eles possuíam algo em comum com ela, que seria o caráter de repetição e o princípio de imanência.

De acordo com os filósofos da escola de Frankfurt, o mito e a magia desde o início tinham a pretensão do conhecimento que levaria o homem a dominar a natureza através do uso forças sobrenaturais, estas partiam de um princípio de substitutividade, o uso delas tinham fins, e esses fins tinham como intuito uma redenção. É importante lembrar, que esse princípio de substitutividade, está ligado diretamente a sacrifícios oferecidos aos deuses, recordando que antes se tinham humanos como sacrifício, porém quando para eles se tem um novo passo em direção à lógica discursiva, eles passam a utilizar animais em oferenda aos deuses, e isto mostra

que encontraram uma forma de enganar as divindades, mostrando assim um processo de esclarecimento primitivo que antecipa até mesmo a mitologia.

Para os autores, a ótica da mitologia está voltada para um antropomorfismo, que tinha uma representação do sujeito que buscava dominar a natureza, como já foi mencionando. Nesta perspectiva: “o mito queria relatar, dominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 20) a origem das coisas e do universo, por isso se utilizava de projeções de deuses e seres sobrenaturais, pois estas narrativas eram o espelho do desespero e do medo ancestral das ameaças e forças presentes na natureza.

O *Conceito de Esclarecimento* traz o exemplo do Ciclope Orfeu da obra épica de Homero, que luta com *Ulisses*, pois este queria voltar para casa, mas estava preso na caverna do mostro, que prometia devorá-lo após terminar com seus companheiros, Ulisses que possuía um logos mais “desenvolvido”, assim consegue engana-lo e o cegá-lo, e por fim fugir. Este é um exemplo de como a razão sempre esteve presente no mito, e como se ela chega à modernidade com o esclarecimento, que apesar de tentar, nunca conseguiu escapar do mito. Na obra os autores fazem a releitura de outro mito para ratificar seus pontos de vista, que foi o episódio do Odisseu e as sereias. Durante o retorno de *Odisseu a Ithaca*, após sair da companhia da feiticeira Circe, que o avisa antes de sua partida que ele irá encontrar as sereias em sua jornada, onde tinha a “lenda” que não existiu nenhum homem que tenha escutado seus cantos e não tenha sucumbido aos seus encantos, pois ao se dirigir para o fundo do mar para se encontrar com as sereias, elas o devorariam. Ulisses foi astucioso, e pode-se se dizer que fez uso da razão ao mandar para os seus homens colocarem ceras nos ouvidos, tomaram o mapa que teriam que seguir até saírem do perigo das sereias, e por fim amarra-lo ao mastro, para que ele possa ouvir o canto das sereias.

O duodécimo canto da Odisseia relata o encontro com as Sereias. A sedução que exercem é a de se deixar perder no que passou. Mas o herói a quem se destina a sedução emancipou-se com o sofrimento. Nos perigos mortais que teve de arrostar, foi dando têmpera à unidade de sua própria vida e à identidade da pessoa. Assim como a água, a terra e o ar, assim também separam-se para ele os domínios do tempo. (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 38)

Adorno e Horkheimer fazem uma releitura do mito para o momento em que eles estão escrevendo, onde o barco seria o capitalismo ou um regime totalitário, os marinheiros com ceras nos ouvidos, seriam as pessoas alienadas, que trabalham sem se darem conta do que acontece ao seu redor, as sereias são os encantamentos, as coisas que todos querem, todavia não podem ter. Portanto, Odisseu é o esclarecido, o burguês, que tem consciência de tudo, mas que também está preso ao barco, tendo domínio somente pelos seus trabalhadores que não ouviram o canto.

Adorno e Horkheimer compreenderam que o mito já era uma forma de antecipação da ciência e do esclarecimento, pois eles perceberam que na modernidade, estavam também presentes os mesmos desejos que já faziam parte do mito, ou seja, os mitos já estavam ligados à ideia do “saber” como poder que já era defendido na modernidade. O esclarecimento na modernidade tinha como objetivo romper com suas ligações e explicações míticas. Nesse contexto, a razão e a matemática são utilizadas como tentativa racional de resolver os problemas da natureza e do cosmo. Dito isto, o esclarecimento nesse período tem aversão às explicações dadas pelos mitos, magias e religião, ou seja, qualquer “conhecimento” que não se compreenda por ciência. “De agora em diante, o ser se resolve no logos” (Adorno; Horkheimer, 1969, p. 21).

Destarte, no esclarecimento a superioridade do homem está no saber, por isso esse conhecimento excede a superstição e submete a natureza desencantada, e esse desencantamento leva ao fim do animismo, já que não possui qualquer certeza sobre aquilo que professa. Para tanto, tudo que está fora do domínio da razão, é passível de dúvidas, pois suas teorias são dispensáveis.

O período moderno, conhecido como das Luzes, teve a pretensão de através da razão “iluminar” a inteligência dos homens, tornando-os esclarecidos e livres das influências dos mitos e das religiões. Assim, podemos perceber que para Adorno e Horkheimer, a razão na modernidade tinha o objetivo de tirar o homem da menoridade, levando-o para a maioridade, ou seja, fazendo com o homem se despisse da ignorância e se tornasse esclarecido. No entanto, essa proposta não foi alcançada, visto que se a razão tinha o propósito de tornar o homem esclarecido, o mesmo deveria usa-lá para se livrar dos pensamentos místicos e das superstições, porém infelizmente, a proposta do iluminismo não passou de meras ilusões, uma vez que a humanidade se encaminhou para um estado de barbárie, como podemos perceber ao analisar o contexto da primeira e segunda guerra mundial, por exemplo.

Os autores da escola de Frankfurt acreditam que os objetivos do esclarecimento na modernidade, levaram o homem a regressar para o mito: “O esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 15). Ocorreu um regresso, pois o mito agora está presente na própria razão humana, visto que, o homem parou de pensar em si mesmo e passou a instrumentalizar a razão por conta do seu desejo de autoconservação e da vontade de dominar a natureza. De acordo com os autores:

Quando afinal a autoconservação se automatiza, a razão é abandonada por aqueles que assumiram sua herança a título de organizadores da produção e agora a temem nos deserdados. A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter à natureza ao eu. (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 38).

Isto só evidencia como desde o princípio o homem estava buscando a natureza como forma de autoconservação, e isso passou a ser visível em regimes totalitários e capitalistas. Esses sistemas tinham de forma definida como queriam lidar com a sociedade ocidental, e a partir disso utilizaram da ciência progressista para dominar a natureza e os homens, para a sua autoconservação, sendo assim já é perceptível como o progresso ganha características negativas, já que estava sendo utilizado como meio de dominação.

Em virtude da instrumentalização se gerou um conformismo nos homens os levando a somente se adaptarem a sociedade, mesmo que ela estivesse causando-lhe danos, os deixando apáticos ao que acontecia na humanidade, sem pensar o que causava tal barbárie. Por conseguinte, essa barbárie se torna uma negação da subjetividade, tornando-a insignificante, e essa violência é encontrada em vários âmbitos, como na natureza e contras os homens. Nesse contexto, podemos perceber a barbárie, que foi gerada por conta da razão instrumentalizada, onde passou a existir uma sociedade sem criticidade, pois essa razão instrumental leva ao homem e a natureza a um estado opressor, causando terror, desespero e medo.

Desse modo, entendemos que a barbárie surge quando a sociedade está em um processo de massificação, de normatização de ideias, que impede que o homem observe o que acontece a sua volta, uma vez que a razão instrumentalizada além de não permitir reconhecer o que é seu pensamento e o que é pensamento do outro, ela também é uma razão cega, que permite a indiferença do homem sobre o mundo.

3. A BANALIZAÇÃO DA CULTURA

Já no segundo capítulo do livro, no início do capítulo nomeado de Indústria Cultural Theodor Adorno e Max Horkheimer afirmam que: “Os resíduos pré-capitalistas, a diferenciação técnica e social e a extrema especialização levaram o mundo a um caos cultural” (Adorno; Horkheimer, 1985, p.99). Existe um mal-estar em nossa sociedade contemporânea que foi se alastrando desde os períodos anteriores, pois o homem reproduz comportamentos que lhe foram passados, e isso influencia de forma direta na convivência social. Os filósofos em questão comentam a mudança do termo “cultura de massa” para indústria cultural, a primeira se encaixa em uma cultura popular feita pela própria massa, enquanto a segunda está relacionada ao consumo exacerbado, acriticidade e a ditadura de comportamentos.

Um fato importante a ser considerado a partir desse contexto, é a influência da indústria cultural, já que dita padrões comportamentais, de como as pessoas devem ser, agir e pensar, assumindo dessa forma o papel de reguladora dos padrões humanos. Os autores fazem profundas análises sobre as manifestações culturais na sociedade, cujas características são, em

grande medida, criadas pela maquinaria econômica em vigor, a saber, o capitalismo. Dessa forma, a expressão indústria cultural foi criada para demonstrar a exploração comercial da cultura fazendo uso dos meios de comunicação como o rádio e o cinema, por exemplo.

No texto, fica claro que a indústria cultural se encontra voltada única e exclusivamente para a satisfação dos interesses comerciais dos detentores dos veículos de comunicação, que veem a sociedade como um mercado de consumo dos produtos por eles impostos, dando origem a um processo de massificação da cultura. Segundo os autores: “a violência da sociedade industrial instaurou-se nos homens de uma vez por todas, porque até mesmo distraídos nós consumimos”. (Adorno; Horkheimer, 1985 p.105,). O ponto chave do escrito é a crítica à manipulação que existe nas sociedades modernas, onde a produção artística é voltada para o consumo, pois na visão dos autores, a indústria cultural cria condições favoráveis para a alienação do homem, levando-o a acreditar que está satisfazendo suas supostas necessidades.

O Cinema e o rádio não se apresentam como arte. A verdade é que não passam de um negócio, eles a utilizam como um produto para atender as demandas do capitalismo. Eles se definem a si mesmos como indústrias, e as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores gerais suprimem toda dúvida quanto à necessidade social de seus produtos. (Adorno; Horkheimer, 1985 p.100).

Vemos na citação acima que na visão de Adorno e Horkheimer, o rádio e cinema fizeram da arte um produto para atender as demandas do capitalismo, pois os mesmos deixam de ser produções autênticas e passam a ser produtos fabricados em longa escala. A arte, neste contexto, torna-se um instrumento benéfico para a consolidação da dominação burguesa, pois o burguês domina o homem no seu momento de trabalho e de lazer. Nessa perspectiva, a indústria cultural é posta como a indústria da diversão, pois ela controla os consumidores através do entretenimento, e essa diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo.

Uma das características da Indústria Cultural é o seu caráter lúdico, onde a diversão ocorre da seguinte forma: os indivíduos fadigados em decorrência de longas e duras jornadas de trabalho se postam diante de diversas possibilidades de divertimento proporcionado pela mídia. Eles se submetem a isso numa tentativa do reestabelecimento das suas forças físicas, mediante momentos de distrações, pelo fato do ato de trabalhar incessantemente não ser prazeroso, uma vez que as poucas horas do dia que restam são preenchidas pelas produções capitalistas que os mantem tão bem presos de corpo e alma.

Desse modo, os consumidores da indústria cultural são levados a pensarem conforme os parâmetros estabelecidos pela mesma sendo impelidos de pensarem acriticamente, surgindo então uma “doença incurável” na visão dos autores:

A diversão [...] é procurada por quem quer escapar do processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão(...) Ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio. Eis a doença incurável de toda diversão. (Adorno; Horkheimer, 1985, p.113).

O sentido do modo de trabalho em voga, o tempo disponível no qual se está distante do trabalho tem por fito reparar a própria força de trabalho. Entretanto, o espaço de tempo destinado ao lazer, neste contexto, não possui uma acepção pura, desprovida de finalidades. Apesar do entretenimento supostamente desinteressado promover o descanso, o indivíduo está sendo “corrompido” pelos interesses do capitalismo por vias indiretas, pois tudo é um negócio milimetricamente planejado, e o trabalhador não cessa de produzir e de consumir.

Os filósofos alemães defendem a ideia que se um dia o rádio e a TV fechassem as portas, as pessoas mais frustradas seriam nem tanto os maiores fãs da indústria cinematográfica, mas sim as donas de casa, já que os filmes servem como passatempo, e substituem o tempo que elas poderiam passar na janela olhando a rua. “A obscuridade do cinema oferece à dona de casa, apesar dos filmes destinados a integrá-la, um refúgio onde ela pode passar algumas horas sem controle” (Adorno; Horkheimer, 1985, p.115).

Infelizmente, o conteúdo expresso nas obras como cinemas e novelas são menos importantes que a técnica, e chama mais atenção do que a mensagem da obra em si. Talvez por isso filmes com efeitos especiais sejam mais populares que filmes de produções mais simples que buscam realizar uma crítica ou denunciar um sistema, por exemplo. Sendo assim, as produções da contemporaneidade, não permitem ao espectador vivenciar a luz do esclarecimento, pois mesmo nas produções do gênero destituídas de ironia, ele tem de se contentar com efeitos proporcionados por situações planejadas.

Nesse cenário de “alienação” da indústria cultural, a arte torna-se um mecanismo para a consolidação da dominação burguesa, visto que ela passou a ser produzida visando apenas o mercado financeiro, e não existe mais uma preocupação de produzir algo que contribua para a formação intelectual do sujeito. Dito isto, a arte, assim como tudo que compõe essa indústria, vira produto já que a mesma não está preocupada com o conteúdo, mas sim com a comercialização, e, por conseguinte, o lucro.

E é a partir da importância que a arte ocupa em nossas vidas, possibilitando uma reflexão, que Adorno e Horkheimer irão apresentar críticas à forma como a mesma está sendo utilizada na contemporaneidade, pois para os autores ela está perdendo sua essência, seu verdadeiro sentido, ou seja, a arte tem seu caráter estético banalizado, já que a indústria cultural

não mede esforços para lançar seus consumidores em um verdadeiro estado de indigência estética, isto é, está levando os homens a uma barbárie, uma vez que os conduz a uma penúria da sensibilidade artística e também da reflexão crítica.

Nessa conjuntura, não diferente das outras artes, a música ocupa um lugar essencial das análises dos filósofos em questão, uma vez que diante do domínio mercadológico, ela tem assumido um caráter quase que exclusivamente destinado à diversão, e isso permite o empobrecimento cada vez maior do cenário cultural por meio de uma padronização que consegue fazer os consumidores rejeitarem escolhas para se iludir com os modismos da indústria cultural.

Os detalhes tornam-se fungíveis. A breve sequência de intervalos, fácil de memorizar, como mostra a canção de sucesso (...) ao escutar uma música ligeira, o ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos de adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto. (Adorno; Horkheimer, 1985, p.103).

Assim, como os outros produtos da indústria cultural, a produção da música em série permite a retirada da história da produção da mesma, isto é, há uma retirada do contexto histórico da música que passa a ser produzida e reproduzida somente para fins de entretenimento e diversão, visando somente ao lucro de quem detém o poder da indústria. Essa retirada do “conteúdo reflexivo” da música não precisa ser justificada, pois o discurso da lucratividade em cima do produto (música) justifica por si só o comportamento dos produtores da indústria cultural. Portanto, a arte em si é na contemporaneidade algo banalizado, pois o homem consome o que a indústria propõe, tornando-se um mero sujeito passivo, uma vez que a sociedade é forçada a passar pelo filtro da indústria cultural.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando em consideração os aspectos apresentados, percebe-se que as influências da indústria cultural se revelam como um debate ainda atual no que diz respeito à massificação cultural, visto que o poder exercido pelos interesses mercadológicos vale da falsa liberdade de escolha dos indivíduos, de tal forma, que muitos tendem a guiar seus gostos artísticos conforme as tendências apresentadas pela mídia. Sendo assim, a monopolização da cultura como mercadoria não mede esforços para lançar os sujeitos em um estado de indigência estética, pois as suas pretensões são determinadas por questões lucrativas, e não formativas.

Desta maneira, uma sociedade presa a um viés de cultura do consumo que já impõe um modelo não pode contribuir para a autonomia do pensamento do ser humano, já que a arte em geral deixou de ser uma produção autêntica e passou a ser um produto fabricado em longa

escala, e, por conseguinte, perdeu sua originalidade e sua voz de protesto. Dito isto, conclui-se que as críticas de Adorno e Horkheimer feitas ao processo de Esclarecimento humano e à indústria cultural são profundamente ácidas, porém podemos perceber que as produções da indústria instalou-se de tal forma que é quase impossível resistir a elas, pois os seus padrões impostos nos bombardeiam todos os dias através dos meios de comunicação, e estamos consumindo a todo momento. Todavia, vale ressaltar que os autores mesmo com suas concepções pessimistas acerca da temática em questão, acreditam na possibilidade da resistência a essas ideologias importadas que se dá - à por meio de sujeitos emancipados e “esclarecidos” que se utilizam de uma criticidade, e também a fundamentação dos autores nos mostra que é possível resistir através da cultura vinculada à ideia de formação humana.

Assim, podemos perceber que a *Dialética do Esclarecimento* é uma obra de leitura densa, mas que apresenta argumentos coerentes e fornece elementos preciosos que permitem ao leitor inúmeras reflexões acerca da falta de autonomia do indivíduo, que permaneceu em uma minoridade, e com uma “razão cega” como no caso do regime nazista com o antissemitismo “Para os fascistas, os judeus não são uma minoria, mas a anti-raça, o princípio negativo enquanto tal; de sua exterminação dependeria a felicidade do mundo” (Adorno; Horkheimer, 1985, p.139). O regime nazista deixou claro seu objetivo de violência e dominação contra judeus, e todos aqueles que não se encaixavam no padrão da raça ariana, ignorando assim a diversidade e a pluralidade. Desse modo, a razão instrumentalizada fez com que o homem utilizasse seu conhecimento para produzir armas, a exemplo das bombas que destruíram outros homens como o episódio histórico de Hiroshima e Nagasaki.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento:** Fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. O Fetichismo na música e a regressão da audição. In: **Os pensadores: Adorno**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

THOMSON, Alex. **Compreender Adorno**. Trad. de Rogério Bettoni. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010 (Série Compreender).

ÉTICA E RESPONSABILIDADE NA ERA DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: UMA ANÁLISE DO CHATGPT E SEUS IMPACTOS

Líssia Maria Costa Gomes Protázio

Mestranda do Programa Interdisciplinar em
Cultura e Sociedade-PGCult/UFMA
lissia.maria@discente.ufma.br

Luís Carlos Serra Amorim Filho

Mestrando do Programa Interdisciplinar em
Cultura e Sociedade-PGCult/UFMA
serra.luis@discente.ufma.br

João Batista Bottentuit Junior

Doutor em Ciências da Educação (Universidade do Minho)
Professor Associado
joaobj@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: A Inteligência Artificial (IA) tem desempenhado um papel cada vez mais significativo na sociedade, desafiando as fronteiras do conhecimento e da tecnologia. Um dos marcos insígnies dessa evolução é o *ChatGPT* que tem sido amplamente adotado para uma variedade de tarefas e interações. Objetiva-se com este artigo destacar a importância de uma abordagem, contudo, ética e responsável quanto ao uso da IA à medida que exploramos os benefícios e desafios que essa tecnologia traz para a nossa sociedade em constante evolução. Para efeito metodológico, o presente estudo parte de uma pesquisa baseada em revisão bibliográfica que analisa as principais tendências da IA, bem como as preocupações éticas e de privacidade associadas a essas tecnologias. Deste modo, este trabalho abordará a relação ética com a IA, com foco na caracterização do *ChatGPT* e nos impactos que essa tecnologia pode continuar gerando para a humanidade. O *ChatGPT* é um modelo de linguagem que utiliza algoritmos de aprendizado treinado para gerar respostas e interações humanas simuladas, embora seja uma conquista tecnológica impressionante, sua aplicação suscita uma série de questões éticas. Um aspecto fundamental dessa relação ética diz respeito à responsabilidade quanto ao uso da IA, por exemplo: quem é responsável por garantir que o *ChatGPT* e tecnologias similares sejam usados de maneira ética e benéfica? Como podemos evitar o abuso e a disseminação de informações confidenciais? Essas são questões que devem ser abordadas à medida que a IA se torna cada vez mais presente em nossa vida cotidiana. Além disso, é importante considerar os impactos sociais e culturais da IA incluindo sua influência na disseminação de informações, na privacidade e na autonomia individual. Contudo, ao passo que avançamos nessa era de IA, é imperativo desenvolver políticas, regulamentações e práticas que garantam que a tecnologia seja usada para melhorar a qualidade de vida e o progresso da humanidade sem comprometer valores éticos fundamentais.

Palavras-chave: Inteligência Artificial; *ChatGPT*; Ética na IA; Impactos sociais da IA.

1. INTRODUÇÃO

A ascensão da Inteligência Artificial (IA) representa um capítulo singular na trajetória da evolução tecnológica, delineando novas fronteiras e desafios para a sociedade contemporânea. A IA permeia diversos aspectos do nosso cotidiano, destacando-se pela sua

notável capacidade preditiva que consiste na habilidade de analisar dados, identificar padrões e fazer previsões com base nessas análises. Em outras palavras, é a capacidade de antecipar

eventos futuros ou comportamentos com base nas informações disponíveis. Essa característica é fundamental para muitas aplicações da IA, permitindo que ela não apenas processe dados, mas também antecipe resultados e tome decisões com base nessas previsões e que se assemelha a uma tomografia, mapeando cenários e apontando probabilidades.

Essa influência é evidenciada em plataformas como *Netflix*. A IA utiliza a capacidade preditiva para analisar o histórico de visualizações de um usuário e prever quais filmes ou séries ele pode gostar, oferecendo recomendações personalizadas, bem como os algoritmos do *Instagram*, que utilizam algoritmos de IA para prever comportamentos e oferecer experiências personalizadas.

Neste contexto, destaca-se o *ChatGPT* como um marco significativo na incorporação da IA em diversas esferas, evidenciando sua presença proeminente em interações e tarefas cotidianas. Este artigo propõe uma análise dos aspectos éticos e responsáveis atrelados à utilização do *ChatGPT*, indo além das suas potencialidades técnicas. O objetivo é compreender os impactos que reverberam na sociedade em constante metamorfose, considerando não apenas o avanço tecnológico, mas também os desafios éticos que emergem com a integração massiva da IA em nosso cotidiano.

Ao explorar a capacidade preditiva da IA, entendemos que sua atuação transcende o mero processamento de dados. A IA torna-se uma ferramenta capaz de antecipar cenários e oferecer soluções personalizadas, moldando a forma como consumimos conteúdo, nos locomovemos e interagimos nas redes sociais. No entanto, essa capacidade preditiva também levanta questionamentos éticos, especialmente no que diz respeito à privacidade e à tomada de decisões automatizadas já que

as decisões automatizadas podem gerar efeitos discriminatórios, como mostra estudo publicado em 2019 pela VoxEU. Os autores analisaram os efeitos do uso de aprendizagem automática (*machine learning*) na concessão de crédito imobiliário nos Estados Unidos da América e os resultados demonstraram que pessoas negras e hispânicas tinham menor probabilidade de se beneficiarem de taxas de juros mais baixas do que pessoas não-hispânicas, brancas ou asiáticas. Assim, os algoritmos geravam um efeito relevante na distribuição de crédito perante os consumidores, reforçando privilégios de determinados grupos em detrimento de outros. (Beatriz Paccini, 2022)

A presença da IA em plataformas demonstra seu papel na personalização da experiência do usuário. Algoritmos analisam padrões de comportamento, antecipando preferências e adaptando-se dinamicamente às necessidades individuais. Essa personalização, embora ofereça

conveniência, destaca a importância de considerações éticas na manipulação de dados pessoais e na prevenção de discriminação algorítmica.

O *ChatGPT*, como uma expressão avançada de IA, proporciona interações mais naturais e sofisticadas, simulando diálogos humanos. Contudo, aprofundar-se nos aspectos éticos e responsáveis implica analisar não apenas sua capacidade técnica, mas também os desafios associados. A propensão a reproduzir preconceitos presentes nos dados de treinamento e a necessidade de garantir a responsabilidade no uso do *ChatGPT* emergem como pontos críticos a serem abordados.

Portanto, este artigo busca lançar luz sobre as implicações éticas e responsáveis da presença da IA, especialmente representada pelo *ChatGPT*, em nosso panorama social. A análise desses aspectos visa não apenas compreender os dilemas éticos, mas também propor diretrizes e práticas que assegurem que a IA contribua positivamente para o avanço da sociedade, respeitando os valores fundamentais que moldam nossa convivência.

O cenário contemporâneo impõe a necessidade premente de adotarmos uma abordagem que seja ética e responsável no desenvolvimento e emprego da IA. A pesquisa parte de uma base metodológica fundamentada em uma revisão bibliográfica, explorando as principais tendências da IA e as questões éticas e de privacidade intrínsecas a essa tecnologia. Dessa maneira, buscamos oferecer mais uma perspectiva sobre a relação ética com a IA, destacando de maneira específica as características distintivas do *ChatGPT* e os desdobramentos que sua aplicação pode gerar para a humanidade.

Enquanto modelo de linguagem, o *ChatGPT* utiliza algoritmos de aprendizado para criar respostas e interações simuladas de natureza humana. Esta façanha tecnológica, embora notável, instiga reflexões profundas sobre suas implicações éticas. A centralidade da discussão reside na responsabilidade intrínseca ao uso da IA, questionando quem detém a incumbência de assegurar que tecnologias como o *ChatGPT* sejam empregadas de maneira ética e benéfica. Questões adicionais permeiam o debate, incluindo estratégias para prevenir abusos e a disseminação de informações sensíveis, tornando-se imperativo explorar soluções que garantam a integridade e a confiança nas interações com a IA.

À medida que avançamos nesta era de IA, é essencial estabelecer políticas, regulamentações e práticas que conciliem os avanços tecnológicos com os valores éticos fundamentais. Este trabalho propõe-se a contribuir para o entendimento dos desafios éticos associados ao *ChatGPT*, incentivando uma discussão informada sobre como moldar o desenvolvimento futuro da IA de maneira a promover a qualidade de vida e o progresso da

humanidade. Em última análise, a exploração ética da Inteligência Artificial não é apenas uma necessidade, mas uma responsabilidade coletiva que demanda atenção diligente e ação proativa.

2. DA CALCULADORA À INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL - NAVEGANDO PELOS DESAFIOS E LIMITES PARA UMA INTEGRAÇÃO RESPONSÁVEL

A Inteligência Artificial (IA) é comparável à evolução da calculadora, uma ferramenta que transformou a forma como lidamos com cálculos complexos. Antigamente, as pessoas precisavam realizar esses cálculos manualmente, demandando tempo e esforço consideráveis. A chegada da calculadora representou uma revolução, permitindo cálculos mais rápidos e eficientes.

Hoje, a Inteligência Artificial é como a calculadora da próxima geração, indo muito além. Imagine se a calculadora pudesse aprender a pensar e tomar decisões por conta própria. Da mesma forma que a calculadora tornou cálculos mais acessíveis e eficientes, a IA está elevando essa capacidade para um patamar completamente novo.

Entretanto, algumas pessoas podem resistir à ideia da Inteligência Artificial, assim como ocorreu inicialmente com a calculadora e com outras máquinas. Segundo Feynman (2022, p. 15 *apud* Kaufman), “as futuras máquinas não pensarão como os seres humanos, da mesma forma que um avião não voa como os pássaros. Entre outras diferenças, os aviões não batem asas; são processos, dispositivos e materiais distintos.” Contudo, ao mesmo tempo que há resistência, é crucial reconhecer que, assim como percebemos que a calculadora é uma ferramenta valiosa que facilita as nossas vidas, a IA também possui o potencial de nos auxiliar em tarefas complexas, abrir novas possibilidades e acelerar o progresso em diversas áreas.

Ao abraçarmos a calculadora como uma aliada inteligente, a Inteligência Artificial pode ser vista como uma evolução natural, proporcionando soluções mais sofisticadas e eficazes para os desafios contemporâneos. Assim como aprendemos a confiar e utilizar as calculadoras para aprimorar nossas habilidades matemáticas, a IA surge como uma aliada poderosa para impulsionar nossas capacidades em várias esferas da vida. Entretanto, para dialogar com essas questões, entende-se ser necessário, conforme Kaufman (2022, p. 19) que, “ao contratar ou adotar um sistema de IA, dispor de conhecimento é essencial para identificar e evitar resultados tendenciosos.

Essa analogia nos leva a refletir sobre os princípios éticos que orientam o desenvolvimento da IA e do *ChatGPT*. Assim como na evolução da calculadora, a ética é um pilar crucial na implementação da Inteligência Artificial. Os princípios éticos, que incluem transparência, equidade, privacidade, segurança e responsabilidade, formam a base essencial

para garantir que a IA seja uma força positiva, respeitando valores éticos que transcendem sua utilidade técnica.

No cenário tecnológico atual, a IA é reconhecida como uma das tecnologias mais disruptivas, ou seja, ela altera radicalmente a lógica e funcionamento da sociedade com o potencial de redefinir diversos aspectos de nossas vidas e provocando, conforme Fava (2018, p. 68) descreve: “grandes mudanças nas práticas culturais em todas as sociedades por onde, de uma forma ou outra, se estabeleceu, criando no indivíduo a noção de tempo linear, progresso e atualização das informações.”

Contudo, à medida que essa ferramenta é amplamente adotada, emergem preocupações éticas que demandam discussões e ações por parte dos profissionais de tecnologia. De acordo com Brown et al. (2020), o *ChatGPT*, exemplar dessa evolução tecnológica de inteligência artificial desenvolvida pela *OpenAI* baseada em uma rede neural chamada GPT-3 (*Generative Pre-trained Transformer 3*), revela sua versatilidade ao desempenhar diversas atividades no processamento de linguagem natural. No entanto, desafios, como a propensão a reproduzir preconceitos presentes nos dados de treinamento, tornam a busca por um equilíbrio entre avanço tecnológico e ética uma questão crítica:

O problema do viés nos resultados (ou resultados discriminatórios por gênero, raça, etnia, entre outros). Em geral, atribui-se o viés às bases de dados tendenciosos, porém, o viés pode emergir antes da coleta de dados, em função das decisões tomadas pelos desenvolvedores (as variáveis contempladas no modelo, inclusive, determinam a seleção dos dados). (Kaufman, 2022, p. 17)

Ou seja, é vital reconhecer que a mitigação do viés requer uma abordagem holística que considere não apenas a correção pós-coleta de dados, mas também uma análise crítica das decisões tomadas durante o design do modelo. A conscientização sobre as implicações éticas desde as fases iniciais do desenvolvimento da Inteligência Artificial é fundamental para garantir que os sistemas resultantes não apenas corrijam vieses, mas também evitem perpetuar discriminações sistêmicas. Nesse sentido, os desenvolvedores têm a responsabilidade de adotar práticas que promovam a diversidade e a equidade, questionando constantemente as escolhas que moldam a IA.

Ao fazê-lo, podemos aspirar a uma integração mais ética e inclusiva da inteligência artificial, reconhecendo que a verdadeira transformação começa nas decisões tomadas no processo de desenvolvimento. Nesse interim de percepção, é pertinente, contudo, ressaltar que

os algoritmos de ia são agentes, mas não são agentes morais, porque, entre outros, carecem de consciência, emoções e sentimentos, intencionalidade. Segundo Aristóteles, somente os seres humanos realizam atos voluntários, cabendo aos

humanos a responsabilidade pelos atos maquínicos. Ao delegar o agenciamento à IA, os seres humanos retêm a responsabilidade. (Kaufman, 2022, p. 74)

Assim, como Hassabis et al. (2017) ressaltam, a IA pode ser considerada uma extensão das capacidades humanas, oferecendo eficiência na obtenção de informações e aprimoramento da resolução de problemas. Embora áreas a serem exploradas ainda existam, o *ChatGPT* e tecnologias similares representam um avanço significativo, apontando para um futuro promissor na integração da IA no panorama educacional e tecnológico.

A trajetória da Inteligência Artificial exige uma abordagem ética e responsável, centrada em princípios que não só mitigam riscos, mas também garantam que seu progresso contribua positivamente para a sociedade, respeitando a diversidade e promovendo a inclusão em todas as suas manifestações.

Destacam-se vários limites éticos no uso do *ChatGPT*, uma solução de IA projetada para auxiliar em processos decisórios. A relevância desses limites reside na natureza fundamental do processo decisório, que depende da qualidade das informações disponíveis. Ao utilizarmos o modelo preditivo do *ChatGPT*, baseado em bilhões de parâmetros em extensas bases de dados, devemos ter em mente que sua previsão é sempre uma amostra, nunca abrangendo a totalidade dos dados e informações disponíveis no universo em questão.

Para otimizar a experiência com essa IA e garantir sucesso em suas interações, é imperativo possuir um conhecimento prévio sólido sobre o assunto em questão. O *ChatGPT* pode fornecer respostas aparentemente corretas, mas a validade dessas respostas está intrinsecamente ligada ao domínio que o usuário possui sobre o tema. Caso o usuário não tenha profundo conhecimento sobre o assunto abordado, a resposta do *ChatGPT* deve ser encarada como uma referência, não como uma afirmação absoluta.

É essencial compreender que o *ChatGPT* oferece uma aparência de resposta precisa, mas essa precisão está condicionada ao nível de expertise do usuário na área em discussão. Em outras palavras, a validação da assertividade das respostas fornecidas pelo *ChatGPT* é diretamente proporcional ao conhecimento prévio do usuário sobre o tópico. Se o usuário não possui domínio do assunto, existe um risco substancial de aceitar informações não validadas.

É fundamental evitar a falsa percepção de que o *ChatGPT* fornece respostas inquestionavelmente fidedignas. Em vez disso, é mais apropriado considerar suas contribuições como referências que podem ser úteis, mas que necessitam de uma avaliação crítica. Reconhecer que nada, inclusive sistemas computacionais, opera de maneira perfeita é o primeiro passo para uma interação informada.

Portanto, ao utilizar o *ChatGPT* ou outras ferramentas de IA, é crucial manter um equilíbrio entre confiar nas informações fornecidas e exercer um discernimento crítico. A capacidade de discernir a validade das respostas, considerando a própria expertise no assunto, é essencial para garantir que a IA seja uma ferramenta eficaz e complementar na busca por conhecimento e tomada de decisões.

Deste modo, existem alguns limites éticos a serem considerados no uso do *ChatGPT*. Alguns deles, conforme elucidados pela Figura 1, incluem a possibilidade de viés e discriminação, a propagação de desinformação, a responsabilidade pelo uso ético, preocupações com a privacidade, a potencial manipulação de opiniões, a transparência e interpretabilidade limitadas dos algoritmos, questões de segurança, e o risco de empoderamento tecnológico desigual.

Figura 1- Limites éticos na utilização do *ChatGPT*¹



Fonte: elaborado pelos autores (2024).

É fundamental abordar essas questões de maneira ética e proativa para garantir uma integração responsável e benéfica da inteligência artificial em diversos contextos. Considerar esses limites éticos é essencial para promover o uso responsável e ético do *ChatGPT*, assegurando que a tecnologia beneficie a sociedade como um todo, evitando danos e respeitando princípios éticos fundamentais.

Na próxima seção, iremos aprofundar a discussão sobre a ética, considerando a maneira como esse processo ocorre. Estabelecer esses limites éticos torna-se imperativo para preservar a integridade da informação, prevenir manipulações inadequadas e assegurar que o avanço

¹ *Deepfake, uma amálgama de “deep learning” e “fake”, é uma técnica de síntese de imagens ou sons humanos baseada em técnicas de inteligência artificial. É mais usada para combinar a fala qualquer a um vídeo já existente. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Deepfake>

tecnológico, incluindo o desenvolvimento da IA, seja conduzido de maneira ética e responsável, visando o benefício da sociedade.

3. CHATGPT: ÉTICA E RESPONSABILIDADE

É pertinente considerar, a princípio, o que é a Ética e suas aplicações sociais. Etimologicamente, a Ética surge da palavra grega *ethos* e tinha como significado o conjunto de costumes ou condutas de uma sociedade. Tem uma relação direta com outro termo que surge do latim *mores*, que dá origem à palavra moral, a qual também pode ser entendida como costumes adquiridos ou hábitos. Por vezes, são utilizadas como sinônimos, mas, de uma maneira geral, do ponto de vista filosófico, a Ética tem por objeto a moral, isto é, ela serve para propor uma reflexão sobre as condutas assumidas pelo homem ao longo dos tempos.

Conforme apontado por Vazquez (1990), a ética é a “ciência da moral” e situa-se na reflexão sobre o comportamento humano, isto é, analisar os princípios norteadores que guiam as normas da sociedade. O mais importante, contudo, é constatar que a moral e a ética têm uma relação inevitável entre ciência e objeto e, mais ainda, pelo fato de seu produto incidir diretamente de forma prática no desenvolvimento das sociedades e no seu “bom” funcionamento.

Vivemos em contextos sociais que se modificam constantemente com o passar do tempo. A única constante não tão recente na história do planeta somos nós, *Homo sapiens*, com primeiras aparições datadas entre 195 e 160 mil anos atrás. Desde então, podemos observar, através da história, arqueologia e estudos antropológicos, as diversas mudanças sociais e culturais que perdemos e outras que ganhamos nesse processo. Podemos afirmar, com certeza, que, do prisma social, somos seres em construção. Como nossa constante é a mudança, precisamos refletir sobre nossas ações para prosperar enquanto humanidade, principalmente no campo axiológico.

Se assim não fosse, ainda estaríamos repetindo algumas violências de forma “lícita”, como a privação de direitos essenciais às mulheres, pessoas negras e até animais. Outras atrocidades, como escravidão, torturas e genocídios por questões políticas ou religiosas, também já foram tidas como parte dos hábitos de sociedades no passado não tão longínquo. O rompimento desses costumes se deu na própria “evolução” do pensamento sobre o caráter humano ou do que é a humanidade, resultando na constituição de direitos mediante normas que servem para nos guiar.

Segundo a perspectiva de Vazquez (1990), a ética, nesse contexto, tem um papel como aporte teórico de indicar qual seria o comportamento melhor a se seguir moralmente. Ela não é

necessariamente normativa, porém serve de fundamento às normas. Nessa mesma direção, Valls (1994) destaca que a ética tem pelo menos uma função, sendo esta descritiva, apoiando-se nos estudos da antropologia cultural a partir dos costumes e outras teorias que resultam em uma reflexão teórica com validade mais abrangente e universal. A partir daí, podemos pensar na relação entre ética e responsabilidade.

Podemos pensar a norma como procedimentos regulativos que estabelecem um padrão a ser seguido, como observamos nas questões das leis e regras em diferentes contextos. E responsabilidade como o ato de designar o sujeito responsável pelos resultados das ações, sejam elas boas ou más. Ambas partem da constatação de padrões para depois estabelecer seus critérios, a primeira como “mandamento” e a segunda como resposta. Logicamente, ambos têm relação direta com a ética.

Um problema dessa relação foi observado pelo filósofo alemão do século XX, Hans Jonas, constatado em sua obra *Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica* (1979). Ele aponta um problema crescente na medida em que a sociedade se desenvolve: a destruição da natureza. Essa relação entre o homem e o meio foi negada pelas diversas teorias éticas até então propostas, pois todas tinham suas bases no antropocentrismo, nas relações do homem consigo mesmo. “E já que a ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é que a natureza é modificada pelo agir humano, o que também impõe uma modificação na ética” (Jonas, 2006, p.29).

Isso deve-se não só pela percepção de que o homem se relaciona com o seu meio, mas de sua existência depender da natureza, e estamos pondo em risco a existência da espécie humana. O homem, em nome de um progresso, trouxe uma série de problemas ecológicos e biotecnológicos, além de uma relativização dos valores. É preciso se firmar uma responsabilidade entre o homem e a biosfera.

O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou “todo-poderosa” no que tange ao seu potencial de destruição. Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*. Mas, mesmo independentemente desse fato, este último constitui uma responsabilidade metafísica, na medida em que o homem se tornou perigoso não só para si, mas para toda a biosfera (Jonas, 2006, p. 229).

Para Jonas (2006), somente através do que ele chama de “heurística do temor”, a previsão de que a humanidade está em colapso e pode ser destruída, pode-se refletir e levar os homens a assumir uma posição de preservação de si. Assim, ele apresenta o que seria o novo imperativo para o mundo atual:

Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em um uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer (Jonas, 2006, p. 49).

Para o filósofo, e algo que consideramos essencial para a discussão, é que o problema não está no avanço das tecnologias, mas na forma como o uso delas incide sobre nossas vidas. A nova ética proposta por ele reflete diretamente no conhecimento; é preciso conhecer para não extrapolar os limites nossos e das gerações futuras, não prejudicando o outro. E também está ligada diretamente à política, pois deve ser uma ética legislativa, que exige mudanças no presente mediante políticas públicas para garantir um futuro sustentável.

Não resolvidos os problemas apontados por Jonas, agora, no século XXI, surgem novas demandas no tocante à questão de produção, reprodução e confiabilidade, principalmente no campo científico e informativo. O desenvolvimento das I.A.s, *chatbots* e, principalmente, a popularização do *ChatGPT*, nos leva a refletir sobre os limites e implicações do seu uso na sociedade e sobre como pode haver uma regulamentação sobre tudo isso.

Como destacado por Farias (2023), o Brasil passou por diversos atos antidemocráticos devido à propagação em massa de notícias falsas, as *fake news*, nas eleições de 2018 e 2022, empregadas de maneira proposital como marketing político. Essas situações geraram um alerta nacional sobre o poder de controle social que se pode ter com as ferramentas corretas usadas para fins não tão corretos. Com o *ChatGPT* ou outros sistemas similares, isso pode ser potencializado ainda mais.

Do mesmo modo, no campo acadêmico, que serve de base para nossa sociedade responder a demandas práticas, também podem ocorrer problemas de natureza ainda não mensuráveis. Através da I.A., podemos fabricar informações de maneira rápida e fácil, mas, se não passarem pelo crivo humano, essas informações podem ser equivocadas ou ferir algum procedimento ético, ou até gerar um resultado falso. “Assim, parecem existir desde já três aspectos fundamentais que importa discutir: a autoria, a transparência e integridade” (Donato, Escada & Villanueva, 2023, p. 147). Da mesma forma, Farias aponta não só esses, mas outros problemas:

Autenticidade e originalidade: O uso de *ChatGPT* para gerar conteúdo automatizado pode levar a questões de autenticidade e originalidade. É importante garantir que o conteúdo gerado seja claramente identificado como tendo sido gerado por IA e que seja revisado e editado por um acadêmico antes de ser submetido à publicação.

Integridade científica: O uso de *ChatGPT* para analisar dados e gerar resultados de pesquisa pode levar a questões de integridade científica. É importante garantir que as análises sejam conduzidas de forma ética e que os resultados sejam revisados e validados por um acadêmico antes de serem publicados.

Privacidade e segurança de dados: O uso de *ChatGPT* requer acesso a grandes volumes de dados pessoais. É importante garantir que esses dados sejam tratados de forma ética e segura, e que as pessoas envolvidas na pesquisa estejam cientes e concordem com o uso dos seus dados.

Transparência: é importante garantir que o uso de *ChatGPT* seja claramente identificado e explicado, para que os leitores possam entender como o conteúdo foi gerado e avaliar a validade do mesmo.

Responsabilidade: os acadêmicos usando essa ferramenta devem ser responsáveis pela veracidade dos dados e pela originalidade do conteúdo gerado, evitando a manipulação de dados ou a geração de conteúdo falso (Farias, 2023, p. 83).

Não olhando apenas para o lado negativo, é incontestável que o uso correto e consciente dessa ferramenta pode contribuir para nossa vida. Ao discorrer sobre os benefícios das I.A.s, Heldwein e De Almeida (2023) afirmam que, para a medicina, elas podem trazer grandes ganhos, como fazer diagnósticos mais rápidos e precisos, descobrir novas drogas e terapias, além de identificar padrões genéticos. No campo acadêmico, eles salientam como suas utilizações já demonstraram bastante eficácia em traduções de textos em outras línguas, diminuindo gastos com tais investimentos.

O que podemos perceber é que aparentemente é uma tecnologia que a cada dia mais vem ganhando espaço e se estabelecendo. Por exemplo, já é aceito em diversos países, em periódicos científicos, trabalhos com coautoria de inteligência artificial. Como descreve a reportagem de Mediavilla (2023), para o *El País*, em uma premiação que ocorre todos os anos feita pela revista Nature, onde ela destaca os dez protagonistas do ano, reconheceu em 2023 um não humano na premiação, o *ChatGPT*. Contrariamente, a China proíbe o uso de IA em trabalhos científicos (Staff, 2024).

Como é algo que ainda estamos em processo de tomada de conhecimento, ficamos presos nessas dualidades entre suas possibilidades, seus benefícios e malefícios. Sob a ótica da regulamentação, ainda parece mais difícil de se chegar a uma conclusão sobre essas demandas. Será que devemos deixar o Estado ser o detentor de tais regulamentos? Ou cabe ao sistema privado elaborar suas regras conforme suas necessidades e políticas internas? Outros questionamentos pertinentes também surgem:

Quem seria o responsável pela regulamentação do uso de *chatbots* na ciência e como isso seria feito? Em que critérios se baseariam estas regulamentações? Quais seriam as premissas inegociáveis? Quem cuidaria das tarefas de acompanhamento? Como

seriam punidos aqueles que usam a ferramenta maliciosamente? (Quintans-Júnior, et al., 2023, p.2, tradução nossa)

No momento, parece que seguiremos com mais questionamentos do que respostas para a problemática. De todo modo, isso nos remete, como Jonas sugere, a primeiramente tomar conhecimento sobre a tecnologia. E, em seguida, sempre lembrar de que nossas decisões podem influenciar outras pessoas e não podemos perder de vista isso.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ascensão da Inteligência Artificial (IA), notavelmente representada pelo *ChatGPT*, marca um capítulo importante na evolução tecnológica, moldando novos paradigmas e desafios na sociedade contemporânea. A capacidade preditiva da IA, destacada pela análise de dados, identificação de padrões e previsões, permeia diversas esferas, influenciando experiências como as personalizadas oferecidas por plataformas como *Netflix* e algoritmos do *Instagram*.

Este artigo propôs uma análise e uma reflexão ética e responsável da presença do *ChatGPT*, indo além de suas capacidades técnicas. Ao explorar sua capacidade preditiva, percebemos que vai além do processamento de dados, tornando-se uma ferramenta capaz de antecipar cenários e oferecer soluções personalizadas. Contudo, esse poder preditivo também suscita questões éticas, como evidenciado por estudos que revelam discriminações em decisões automatizadas, como no caso da concessão de crédito imobiliário.

A personalização proporcionada pela IA, embora conveniente, destaca a necessidade de considerações éticas na manipulação de dados pessoais para evitar discriminação algorítmica. O *ChatGPT*, como expressão avançada de IA, oferece interações simuladas, mas aprofundar-se nos aspectos éticos implica abordar desafios como a reprodução de preconceitos e garantir responsabilidade em seu uso.

Diante desses aspectos, este trabalho buscou lançar luz sobre as implicações éticas da IA, concentrando-se no *ChatGPT*, em nosso cenário social. A análise destaca dilemas éticos, visando não apenas compreendê-los, mas também propor diretrizes e práticas que assegurem uma contribuição positiva da IA para a sociedade.

Os limites éticos no uso do *ChatGPT*, foram identificados, destacando questões como viés, discriminação, propagação de desinformação, privacidade, manipulação de opiniões, transparência limitada e desigualdade no empoderamento tecnológico. Esses limites demandam uma abordagem ética e proativa para garantir a integração responsável da IA.

É indispensável reconhecer que o *ChatGPT*, embora ofereça respostas aparentemente precisas, está condicionado ao conhecimento prévio do usuário sobre o tópico discutido. A

validação das respostas requer discernimento crítico, evitando aceitar informações não validadas. A interação com o *ChatGPT* exige equilíbrio entre confiança nas informações e discernimento crítico para garantir sua eficácia como ferramenta complementar na busca por conhecimento.

A discussão sobre ética na IA, centralizada no *ChatGPT*, destaca a responsabilidade intrínseca ao seu uso. Questões como autenticidade, transparência, integridade científica, privacidade e segurança de dados, assim como a responsabilidade do usuário, emergem como considerações fundamentais para garantir uma integração ética e benéfica da IA na sociedade.

Diante dos desafios éticos em evolução, este trabalho instiga reflexões sobre quem detém a incumbência de assegurar que tecnologias como o *ChatGPT* sejam empregadas de maneira ética. A responsabilidade coletiva torna-se evidente, exigindo atenção diligente e ação proativa para orientar o desenvolvimento futuro da IA de maneira ética e responsável.

À medida que avançamos nessa era de IA, a necessidade de estabelecer políticas, regulamentações e práticas que conciliem avanços tecnológicos com valores éticos fundamentais torna-se imperativa. Este trabalho contribui para o entendimento dos desafios éticos associados ao *ChatGPT*, fomentando uma discussão sobre a moldagem ética do desenvolvimento futuro da IA.

Em última análise, a exploração ética da Inteligência Artificial transcende a mera necessidade, transformando-se em uma responsabilidade coletiva que exige atenção contínua e ação proativa para garantir uma coexistência benéfica e ética com a tecnologia.

REFERÊNCIAS

BROWN, T. B.; et al. **Language models are few-shot learners**. Advances in Neural Information Processing Systems, vol.33. 2020.

Decisões Automatizadas e o Direito à Explicação. TECH COMPLIANCE, 2022. Disponível em: <https://techcompliance.org/decisoes-automatizadas/>. Acesso em: 05 jan, 2024.

DONATO, Helena; ESCADA, Pedro; VILLANUEVA, Tiago. **A Transparência da Ciência com o ChatGPT e as Ferramentas Emergentes de Inteligência Artificial: Como se Devem Posicionar as Revistas Científicas Médicas? The Transparency of Science with ChatGPT and the Emerging Artificial Intelligence Language Models: Where Should Medical Journals Stand? The Transparency of Science with ChatGPT and the Emerging Artificial Intelligence Language Models: Where Should Medical Journals Stand**, 2023.

FARIAS, S. A. de. (2023). **Pânico na Academia!** Inteligência Artificial na Construção de Textos Científicos Com o Uso do ChatGPT. Revista Interdisciplinar De Marketing, 13(1), 79-83. <https://doi.org/10.4025/rimar.v13i1.66865>

FAVA, Rui. **Trabalho, educação e inteligência artificial: a era do indivíduo versátil**. Porto Alegre: Penso, 2018. 217 p.

HASSABIS, D.; KUMARAN, D.; SUMMERFIELD, C.; BOTVINICK, M. **Neuroscience-inspired artificial intelligence**. *Neuron*, vol.95, n.2. p. 245-258. 2017.

HELDWEIN, Flavio Lobo; DE ALMEIDA, Silvio Henrique Maia. **ChatGPT na publicação científica—A Era da IA chegou: oportunidades, desafios e ética: A Era do chatGPT na publicação científica**. *Recet*, v. 10, n. 1, p. 4-7, 2023.

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade**: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KAUFMAN, Dora. **Desmistificando a Inteligência Artificial**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

MEDIAVILLA, D. **La revista “Nature” elige por primera vez entre sus científicos del año a un ente no humano: ChatGPT**. Disponível em: <<https://elpais.com/ciencia/2023-12-13/la-revista-nature-elige-por-primera-vez-entre-sus-cientificos-del-ano-a-un-ente-no-humano-chatgpt.html>>. Acesso em: 13 jan. 2024.

QUINTANS-JÚNIOR, Lucindo José et al. **ChatGPT: the new panacea of the academic world**. *Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical*, v. 56, p. e0060-2023, 2023.

STAFF, F. **China prohíbe uso de IA generativa en declaraciones de investigaciones científicas**. Disponível em: <<https://www.forbes.com.mx/china-prohibe-uso-de-ia-generativa-en-declaraciones-de-investigaciones-cientificas/>>. Acesso em: 13 jan. 2024.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1990.

A LEI Nº 11.645/08 E A ARTE AFRO-BRASILEIRA

Nordman André Oliveira

Bacharel em Psicologia – UniCEUMA

Bacharel em Ciências Sociais – UFMA

Graduando em Filosofia – UFMA

Mestrando em Cultura e Sociedade – UFMA

nordman.andre@discente.ufma.br

Larissa Lacerda Menéndez

Professora do Departamento de Artes Visuais

Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade

Doutora em Ciências Sociais – PUC

Mestra em Ciências Sociais – PUC-SP

Graduação em Licenciatura em Educação Artística

larissa.lacerda@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Este trabalho é um recorte de pesquisa de dissertação de mestrado em Cultura e Sociedade, ainda em andamento, que tem por objetivo discorrer sobre os processos artísticos e socioculturais da religiosidade afro-brasileira e a Lei nº 11.645/08, que alterou a LDB de nº 9.394/96, tornando obrigatório o ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira em todas as unidades escolares brasileiras. A implantação da Lei nº 11.645/08, emerge como uma política pública de modo de reparar historicamente os séculos de escravidão e genocídio com a população negra e indígena e que visa apresentar uma história não apenas sob a perspectiva eurocêntrica, mas pautada na diversidade cultural e na representatividade dos povos indígenas e afro-brasileiros. O continente africano não deve ser visto como um território em que sua história é atrelada a pessoas que serviram à escravidão, mas como um continente que contém uma diversidade cultural, conhecimentos, fortes lideranças, reis, rainhas, artesãos, artistas, músicos e outras formas de interpretar o mundo. No campo específico das artes visuais, a inclusão das obras de artistas afro-brasileiros mantém seu legado, e há inúmeros exemplos que podem ser citados em diferentes épocas. A discussão sobre a Lei nº 11.645/08 e a arte afro-brasileira se caracteriza como um estudo de natureza bibliográfica, tendo como aporte teórico as obras de Fanon, Palermo, Munanga, Gell, Conduru e Gonçalves. Procuramos demonstrar a abrangência da arte afro-brasileira e a visibilidade dedicada nos últimos anos sobretudo em instituições legitimadas no campo das artes visuais. Percebemos que há um movimento de luta antirracista que abrange as políticas públicas e a produção do conhecimento no campo das artes.

Palavras-chave: Lei nº 11.645/08; Arte afro-brasileira; Museu de Arte do Rio; Religião Afro-brasileira.

1. INTRODUÇÃO

Nossa formação e, ou, negação da nossa história, nos leva como indivíduos brasileiros para vários questionamentos e seu desvelar se coloca sob a égide da educação como processo transformador. A Lei nº 10.639/2003 torna obrigatório em todas as unidades escolares brasileiras o ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira, complementando as Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) – Lei nº 9.394/1996 e, posteriormente, em 2008, também foi acrescentada pela Lei nº 11.645 que passou a incluir histórias e culturas indígenas. Com as alterações, os professores passaram a ter a possibilidade de ressaltar a cultura afro-brasileira e

a cultura indígena na formação dos brasileiros, visto que são culturas inerentes a formação nacional e, portanto, protagonistas históricos.

A implementação da Lei nº 11.645/2008 permite o distanciamento de concepções equivocadas e de estigmas impostos aos negros escravizados e ao povo indígena, visto, na maioria das vezes nos materiais didáticos escolares, como indolentes, e destacará o valor e as ideias dos negros e de povos originários brasileiros, que abrangem diversas áreas como a música, a culinária, as religiões de matriz africana e indígena e as artes.

A Lei nº 11.645/2008 busca superar um dos principais problemas nacionais que é o racismo e todas as formas de preconceito e exclusão que vêm com ele, desembocando, sobremaneira na falta de identidade de um povo. A Lei emerge ainda da necessidade de destacar a invisibilidade, o silenciamento e o extermínio do povo negro e indígena e suas tradições, seja em nossas reservas ambientais, periferias e favelas.

O caminho para a efetivação da Lei é longa e requer cuidados constantes para o alcance dos seus objetivos como aponta Nogueira (2014) em sua análise sobre o conhecimento da Lei nº 10.639 em escolas públicas do Rio de Janeiro e Minas Gerais:

84,6% das pessoas entrevistadas sabiam que a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) foi modificada e que os conteúdos de História e Cultura Afro-Brasileira, africana e Indígena se tornaram obrigatórios; mas 76,9% das professoras e professores de filosofia não cumprem essa obrigação legal e 100% não tiveram esse conteúdo durante sua formação docente. Das pessoas entrevistadas, 92,3% se formaram entre 2004 e 2013, isto é, após a LDB tornar obrigatória a inclusão de História e Cultura Afro-brasileira e africana nos currículos, sendo 76,9% depois de 2008, quando a inclusão de História e Cultura Indígena foi feita. Porém 100% não aprenderam nada a esse respeito e a maioria (76,9%) sentem a necessidade de formação complementar porque não sabe como atuar. (Nogueira, 2014, p.16)

Os apontamentos de Nogueira (2014) indicam que esta realidade não é parte apenas do contexto dos estados do Rio de Janeiro e Minas Gerais, mas configura o cenário educacional brasileiro em relação ao cumprimento da Lei nº 10.639/2003 e que se estende a Lei nº 11.645/2008. Por isso, consideramos que os trabalhos de pesquisa científica que colocam em evidência a discussão sobre a implementação destas Lei ainda são necessários.

Rodrigues e Barbalho (2016) ao fazer uma pesquisa relacionada a implementação da Lei nº 11.645/2008 no conteúdo programático das escolas municipais da região de Caucaia no Ceará verificou que há uma precariedade no que se refere a matriz curricular para atender a temática da história e cultura afro-brasileira e indígena de forma regular, constatou “o desamparo teórico dos educadores para trabalhar os assuntos inerentes a Lei, com uma visão que fuja dos estereótipos e que reflita a realidade do próprio contexto em que se inserem os alunos” (Rodrigues; Barbalho, 2016, p.211) e que, para além disso, tem-se o agravante da

dificuldade para disseminação dos saberes adquiridos diretamente ligado a falta de conhecimento da comunidade escolar da existência da Lei, a isso, soma-se também a falta de relevância por partes dos agentes do sistema. Quanto aos alunos, a pesquisa revelou que o preconceito ainda existe e precisa ser trabalhado já que “58% dos entrevistados afirmaram que já passaram por alguma forma de discriminação ou presenciaram algum tipo de preconceito racial” (Rodrigues; Barbalho, 2016, p.212).

Mediante os relatos, constatamos, portanto, que existe a dificuldade de aplicação da Lei nº 11.645/2008, e para que sua aplicabilidade ocorra deve ser considerado, primeiramente, o conhecimento da obrigatoriedade desta Lei pelos diferentes agentes educacionais. Como aponta Conceição (2016) há falta de investimento, práticas curriculares, materiais didáticos, práticas pedagógicas, políticas mais efetivas, materiais de recursos e formação continuada dos profissionais envolvidos direta e indiretamente na educação.

A perspectiva de resultado mais positivo talvez seja um equilíbrio para uma formação nacional equânime, fazendo valer o reconhecimento das contribuições destes povos na esfera social, política e econômica, permitindo traçar assim uma verdadeira identidade plural de nossas raízes.

2. A ARTE AFRO-BRASILEIRA

No mundo contemporâneo, a pauta da diversidade cultural e representatividade dos povos indígenas e afro-brasileiros emerge nas políticas públicas brasileiras como modo de reparar historicamente os séculos de escravidão e genocídio sobre estas populações. No campo específico das artes visuais, a inclusão das obras de artistas afro-brasileiros mantém seu legado, e há inúmeros exemplos que podem ser citados em diferentes épocas.

Atualmente destacamos a participação de Rosana Paulino com sua série “Jatobá” (2019) na 59ª Bienal de Veneza, a exposição de Ayrson Heráclito: yorubaiano na Pina Estação de São Paulo, a exposição “Abdias Nascimento: um artista panamefricano, pelo Museu de Arte de São Paulo, em 2022, o projeto “Amefrikah” do artista Ramo Negro na Casa da Imagem de São Paulo, em 2022, a exposição “Os rumos até aqui” de Ana Elisa Gonçalves, no Sesi Minas, em Belo Horizonte, em 2022, a artista Luana Vitra, Elian Almeida, Arjan Martins, Gê Viana, Novíssimo Edgar, Ana Lira, no MAM Rio em 2022, Agnaldo Manuel dos Santos no MAR em 2023 e a perspectiva da 35ª Bienal de São Paulo sob curadoria de Grada Kilomba, entre outros, demonstram que a visibilidade afro-brasileira no campo das artes visuais está em evidência.

A arte afro-brasileira é colocada como uma miríade de manifestações que foi se construindo ao longo da formação do Brasil. Essas manifestações são de influência das culturas

africanas, trazidas à força pela colonização europeia e em contrapartida mantidas também por força da resistência dos escravizados. Seu contexto de criação e manifestação se insere a partir de um movimento diaspórico, originado pela violência com a qual os povos de diversas etnias foram trazidos, sendo privados de seu território, língua, cultura, família e modo de viver. Pensando a diáspora como produto de processos violentos de deslocamento (Clifford apud Silva E Xavier, 2018). É desta violência também que surge um encontro entre diferentes culturas e estéticas. Como afirma Glissant (2021, p.59):

Se pensarmos a mestiçagem como, em geral, um encontro e uma síntese entre dois diferentes, a criouliização aparece-nos como mestiçagem sem limites, cujos elementos são múltiplos, e as resultantes, imprevisíveis. A criouliização difrata, quando alguns modos da mestiçagem podem concentrar mais uma vez. Está aqui destinada ao estilhaçamento de terras, que não são mais ilhas. Seu símbolo mais evidente está na língua crioula, cujo gênio é de se abrir sempre, ou melhor, talvez, de apenas se fixar conforme sistemas de variáveis que teremos não só que imaginar, mas também definir. A criouliização conduz assim à aventura do multilinguismo e ao estilhaçamento sem precedentes das culturas. Mas o estilhaçamento das culturas não é sua dispersão, nem sua mútua diluição. Ele é o sinal violento de sua partida consentida e não imposta (Glissant, 2021, p.59).

Assim, destarte a violência colonial a qual os povos de África foram submetidos, o horizonte estético, linguístico e cultural da convivência entre as diferentes nações, resultou em manifestações artísticas estabelecidas a partir destas relações.

A vasta complexidade deste encontro, a qual chamamos arte afro-brasileira, pode englobar diversas formas de expressão, dentro do campo das artes visuais. A arte afro-brasileira nos permite várias interpretações, pois segundo Munanga (2019) sua definição não se restringe a requisitos semânticos, pois, devem ser levado em consideração fatores mais complexos que gravitam pela história do escravismo e escravizado em nosso território e que por tal condição é marcada na sua forma social, política e econômica, bem como sua visão de mundo e religiosidade (MUNANGA, 2019). Assim, conforme expressa Munanga (2019) a arte afro-brasileira perpassa constantemente pelos elementos humanos escravizados que por aqui chegaram ou dos seus descendentes, na qual abrange os séculos de formação nacional e que através deles obteremos temas que podem ou não ser representativos de suas vidas e de suas obras.

Ao nos questionarmos se a arte é destinada a uma só região ou cultura, lançamos mão de Gombrich (2011) ao tratar de arte. Para o autor, nada podemos denominar como Arte, existem somente artistas (Gombrich, 2011). Essa Arte com 'A' maiúsculo foi sendo dada como um fetiche e ignoramos como ela começou torna-se semelhante a linguagem nesse ponto de definição de origem. E se for a arte o desígnio do exercício, ou mesmo atividade de edificações

dos templos, casas, obras em esculturas, pinturas com seus padrões peculiares, revela-se, então, que todos os povos no mundo não existiriam sem arte.

Ernst Fischer (1981) coloca que a função da arte é um permanente equilíbrio entre o homem e o mundo circundante e que não pode ser prevista, pois trata-se somente de uma sugestão na qual ela (a arte) se faz não somente necessária, mas sempre vital. Essa função, reforça o autor (Fischer, 1981), busca refundir esse homem, tornando-o novamente são e permitindo que por essa via o indivíduo seja instigado a uma escalada de si mesmo.

Menezes e Hupsel (2015) esclarecem que para o antropólogo britânico Alfred Gell (1945-1997), que buscou uma nova perspectiva e questionamentos da antropologia em relação a arte primitiva quanto para a teoria da arte, os objetos de arte não enfatizam a comunicação simbólica, mas sim, intenção, causação, resultado e transformação. Nesse sentido, para ele a arte é um sistema de ação que tem como finalidade mudar o mundo, leva em consideração o contexto cultural social, circulação, recepção do objeto e da agência, ou seja, o objeto de arte tem sua gênese na atividade técnica de uma transubstanciação engenhosa de materiais e das ideias a eles associados. Assim, em resumo, para Gell (2020), a definição a respeito do objeto de arte dentro do entendimento da antropologia da arte, é que:

Não é institucional, nem estética, nem semiótica; ela é uma definição teórica. O objeto de arte é tudo que entra no “espaço” destinado aos objetos de arte no sistema de termos e relações previsto pela teoria. [...] Não se pode determinar nada previamente a respeito da natureza desse objeto, porque a teoria se baseia na ideia de que a natureza dos objetos de arte é uma função da matriz social-relacional na qual eles se inscrevem. Ela não possui uma natureza “intrínseca”, independente de um contexto relacional (Gell, 2020, p.31).

Mas, e a arte em nosso território? Como ela se constitui considerando os agentes variados que a compõe? Agentes que foram destituídos de sua liberdade e de seus territórios, como os povos originários e depois com os povos desterritorializados e escravizados do continente Africano trazidos para o Brasil.

A resposta que encontra mais satisfação para a arte em nosso país, se for deixada de lado aspectos preexistentes, atemporais e atávicos, é que existe, sim, uma dinâmica histórica em nossa arte (pois temos esse afro antes) formado por um corpo de agenciamento social dos indivíduos, fazendo com que essa arte afro-brasileira faça referência não um estilo ou mesmo a um movimento dos afrodescendentes brasileiros mas a uma pluralidade que abarca objetos e práticas bem variadas, ligadas a uma diversidade cultural que gera, até pelos atritos existentes, uma expressão estética e artística, consonante (Conduru, 2007).

Ante o exposto, podemos discutir se a arte afro-brasileira tem uma relação direta com a África de origem, pois segundo Munanga (2019)

no contexto tradicional africano, as artes eram praticadas funcionalmente por membros especiais da comunidade, que, acreditava-se, teriam aprendido o ofício dos espíritos, e não dos mortais. Por essa razão a prática da arte era reservada à linhagem de certas famílias em particular. Em certos grupos étnicos, os escultores usavam um distintivo de classe e tinham uma posição de destaque na corte real (Munanga, 2019. p. 07)

No entendimento de Munanga (2019) a arte tem o caráter utilitário de representar a posição social de prestígio e de poder, como bastões, machadinhas e enxós² e o funcional. O caráter utilitário, pelo advento do deslocamento forçado, foi retirado e se perdeu dentro do sistema colonial e servil e que sobrevive resistente e persistente no campo da religiosidade (Munanga, 2019, p.8).

Abordar a arte brasileira, portanto, é refletir também a um corpo de indivíduos negros e mestiços, provindos de uma África em que a arte estava presente nos aspectos tanto físicos quanto simbólicos, do repertório político e religioso a que sempre estavam vinculados (Conduru, 2007) e que possibilitaram uma produção identitária nacional, senão na estrutura de poder, mas ao longo de um tempo no qual podemos destacar o século XVII e XVIII, no Barroco brasileiro, onde os portugueses já haviam descoberto sua matéria ideal – o cedro brasileiro, com sua maciez que permitia detalhes intrincados, e a pedra-sabão, já usada há muito pelos Chineses e na Mesopotâmia (Manguel, 2001).

Ressignificar a história da arte brasileira é dar visibilidade as riquezas construídas pelo povo negro, que outrora não eram concebidas como arte. É, portanto, nessa perspectiva que a Lei nº 11.645/2008 se insere como obrigatoriedade nas políticas educacionais brasileiras e se faz tão necessária para que a arte afro-brasileira seja legitimada com o destaque que merece na história e na formação da cultura brasileira. Aqui iremos fazer conhecer alguns artistas afro-brasileiros, que merecem destaque, reconhecimento e podem ser apresentados a nossos estudantes ou revisitados sob novas perspectivas.

E quais foram os primeiros artistas? Podemos fazer surgir de nossa história negros alforriados, como Antônio Francisco Lisboa (1738–1814), o Aleijadinho, que “nasceu escravo, filho de uma escravizada africana (Isabel) e de um arquiteto português, Manoel Francisco Lisboa, que mais tarde reconheceu como sendo seu filho natural” (Manguel, 2001, p. 229).

² enxó é um instrumento com cabo de proteção de madeira curto e chapa de aço cortante. Utilizado por marceneiros, carpinteiros, tanoeiros, artesãos e é indicado para moldar, lapidar, entalhar, tirar lascas de madeira.

Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, se destacou em arquitetura, pintura e escultura onde realizou obras como o santuário de Congonhas do Campo criando duas obras-primas do Barroco: uma série de seis cenas da Paixão de Cristo esculpidas em madeira, abrigadas em pequenas capelas ao longo do deslocamento para o santuário; e as doze estatuas em pedra-sabão representando alguns dos profetas do Antigo Testamento.

Imagem 1 – Obra de Aleijadinho: “Apóstolo Ezequiel”, Pedra-Sabão, 1796 a 1805, santuário do Bom Jesus de Matosinhos em Congonhas do Campo – Minas Gerais



Fonte: Cultura Genial (2023)

Com Antônio Francisco Lisboa, na Igreja de São Francisco de Assis, em Ouro Preto, nos é permitido observar de forma mais atenta que:

Ali as imagens religiosas, embora cristãs, também se prestavam a uma leitura segundo a tradição africana, a ser feita pela população negra que afluía como rebanho à igreja: a Nossa Senhora do Rosario é também Iemanjá, a deusa africana do mar; os cauris esculpidos entre as volutas e as folhas são símbolos africanos de fertilidade; os cascos de tartaruga representados nos baixos-relevos possuem significados específicos nos ritos de iniciação dos escravos. Em São Francisco, as imagens podem ser europeias, mas as articulações, as correntes ocultas de significado pertencem definitivamente às tradições negras da África, o inverso do branqueamento (Manguel, 2001, p.240)

Conduru (2007) resgata e faz reviver a libertação e revivência cultural comentando sobre a Igreja de Santa Efigênia também em ouro preto, que teria sido construída por Chico Rei, escravo liberto e outrora senhor de povo na África. A igreja apresenta vários elementos oriundos da cultura religiosa africana como búzios, chifres de carneiro e cabras, bem como marcas de iniciação em adornos e talhas de sua decoração. Na referida igreja vemos que “na conexão de afro-brasilidade à arte cristã, o dado que primeiro salta aos olhos é a representação

de santos e anjos com traços negroides, o amulamento das figuras representadas em pinturas, retábulos e imagens católicas” (Conduru, 2007, p.18).

Temos também nesse primórdio artistas como Valentim da Fonseca e Silva conhecido também como mestre Valentim (1750–1813) interagindo entre seus pares como empresário de obras que seria hoje chamado de urbanismo paisagístico, sendo também professor, pintor e decorador, sendo suas obras de urbanismo evidenciadas no passeio público e nas imagens sacras para as igrejas de Nossa Senhora da Conceição e Boa Morte. Outro a ser comentado é Manuel da Costa Ataíde ou Mestre Ataíde (1762–1830), com suas pinturas sacras.

Imagem 2 – Obra de mestre Ataíde: “Detalhe em pintura da Assunção da Virgem”, forro da igreja de São Francisco de Ouro Preto, dimensões do forro são de 15,10 m x 7,70 m, entre 1801 e 1812.



Fonte: História da Arte e da Cultura (2023)

Os artistas apresentados, exceção do mestre Ataíde que era branco e que, no entanto, em suas pinturas reproduz “seu povo e sua realidade”³, podem representar uma massa de pessoas desterritorializadas que aqui aportaram abrangendo culturas e línguas diferentes. E que para serem melhor dominados foram sistematicamente dispersados e se houve espécie de amálgama do conhecimento e saberes isso se deu ao longo do tempo, mesmo que não evidente e de forma pura ou facilmente observável (Conduru, 2007). Todos os elementos supracitados deixaram uma identidade afro em suas obras, sendo assim não uma contribuição e sim uma construção da arte.

Uma das principais vias de expressão artística da arte afro-brasileira é sem dúvida sua contundente e forte ligação com as tradicionais religiões africanas, como o candomblé, a umbanda, a mina ou o xangô. Destaca-se nessas religiões que a arte é utilizada, não só como

³ www.museudecongonhas.com.br/17-07-2020-mestreataides

forma de expressão das suas entidades cultuadas, mas como forma de comunicação, que se fundamenta nos rituais e nas cerimônias, sejam elas de caráter sagrado ou profano.

Em relação ao exposto, sabe-se que havia uma conversão forçada, que era feita antes mesmo da chegada ao Brasil, nas capelas existentes nos navios e por meio da proibição ou mesmo o rebaixamento de uma religião de culto misterioso e de superstições. Entretanto, mesmo diante desses fatos foram sendo criadas formas de resistência, onde:

progressivamente, com o tempo, os africanos escravizados começaram a perceber as características da vida dos santos católicos. Eles descobrem os elementos estruturais, cultuais e sociológicos da religião católica. Aproximando essas características com as de suas religiões, eles se dão conta de que existiam algumas similitudes fundamentais que vão manipular para dissimular suas verdadeiras crenças, a fim de se protegerem contra a violência dos mestres (Munanga, 2019, p. 9)

Os terreiros de matriz africana ainda poderiam se valer de um espaço de poder. O fazer estético e artístico nesses locais envolvem uma variedade de atributos de significados simbólicos, provindas do candomblé, da umbanda, do tambor de mina, do xangô e do batuque, das nações banto, nagôs e jejes.

Ao analisar o contexto, observa-se que no início a arte se fazia presente na esfera religiosa, sendo assim Conduru (2020) afirma que no século XVII o que se tinha artisticamente foi a figuração icônica, e com essa mesma proposta icônica nos anos 1960 e 1970. Os artistas que se destacam são: Deoscóredes Maximiliano dos Santos, conhecido como Mestre Didi (1917 – 2013), trabalhando com composições de elementos dos orixás, serpentes, pássaros, tecidos, cabaças ou couro colorido, consideradas obras modernas de influência afro-brasileira, produzida a partir da cultura religiosa do candomblé.

Imagem 3 – Obra de mestre Didi: Escultura Opá Esin Métá (Os três caminhos) 1993, 1x0, 15cm, nervura de palmeira, couro, tecido, búzios



Fonte: Enciclopédia Itaú Cultural (2023)

Imagem 4 – Obra de mestre Didi: “Escultura Iyá Agbá” (“Mãe Ancestral”), 1998, 1 x 0,15 cm. nervura de palmeira, couro, tecido e búzios

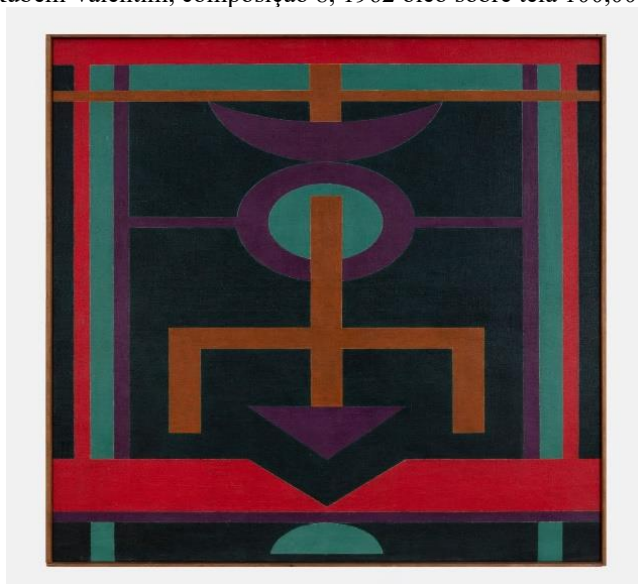


Fonte: Enciclopédia Itaú Cultural (2023)

Temos, também, Rubem Valentim (1922 – 1991), sacerdote e artista com influência expressiva de formas geométricas com elementos africanos, mas sem os jogos óticos das pinturas europeias, preocupando-se com uma “riscadura brasileira” que segundo Conduru (2020), buscou:

intensificar a relocação entre os campos relógios e artístico. Em vez de figurações mais ou menos exóticas e estereotipadas de deidades, devotos e rituais desde o século XVII, ele começou a lidar mais enfaticamente com o simbolismo, e conectando-o aos princípios e formas construtivistas (Conduru. 2020, p.144).

Imagem 5 – Rubem Valentim, composição 8, 1962 óleo sobre tela 100,00 cm x 70,00 cm



Fonte: Itaú cultural (2023)

Imagem 6 – Rubem Valentim, emblema, 1968 óleo sobre relevo em madeira 66,00 cm x 46,00 cm



Fonte: Itaú cultural (2023)

Imagem: 7 – Rubem Valentim, objeto emblemático n. 11, 1969 madeira cortada pintada 200,00 cm x 75,00 cm



Fonte: Itaú cultural (2023)

Imagem 8 – Rubem Valentim, objeto místico, 1972 madeira pintada 26,00 cm x 21,00 cm



Fonte: Itaú cultural (2023)

São artesãos, escultores, arquitetos, entre outros que ao longo do século XX, como delineada de “arte negra” na década de 1950 e depois de arte afro-brasileira na década de 1980, apresentam artistas consagrados hoje e de referência nacional, como Abdias do Nascimento, Clarival do Prado Valladares, Marianno Carneiro de Cunha e Emanuel Araújo, que buscaram fugir dos modelos canônicos do entendimento de arte no Brasil e colocam elementos de base da sua cultura e expressividade do negro.

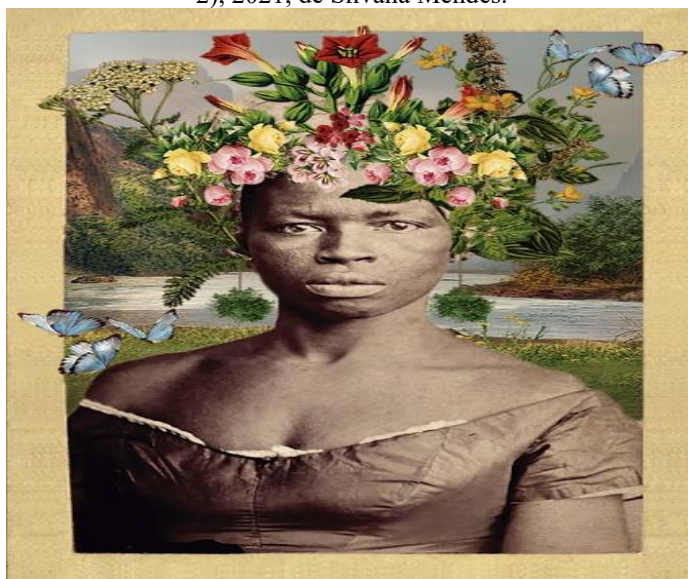
A participação desses artistas possibilitou o resgate de elementos e estilos que outrora foram rechaçados como elementos anômalos, que faz questionar sobre a sua definição, sua regionalidade e seu alcance em um país de dimensões continentais. Por meio do MAR, fundado em 2013 e localizado na cidade do Rio de Janeiro, podemos traçar algumas considerações sobre os artistas da atualidade, suas manifestações e atuações, visto que o Museu se destaca como um importante espaço que abrange arte moderna e contemporânea, com enorme acervo e galerias para realização de exposições.

Com abertura em Setembro de 2022 e encerramento em Maio de 2023, no Museu de Arte do Rio e reabertura no Museu Nacional da cultura Afro-brasileira de Salvador em 6 de novembro de 2023, a exposição “Um defeito de cor” é uma interpretação do livro de mesmo nome da escritora natural de Minas Gerais, Ana Maria Gonçalves, na qual narra a história de uma mulher africana no Brasil. Através do seu romance, faz-se uma revisão historiográfica da escravidão com suas lutas conflitos sociais e culturais no século XIX. Com curadoria de Amanda Bonan, Marcelo Campos e da própria autora, abordam anos da história do Brasil e do

continente africano totalizando 400 obras de 100 artistas brasileiros e africanos, a mostra é composta por desenhos, pinturas, vídeos esculturas.

A exposição torna possível vivenciar os traumas sofridos pela protagonista que representa toda uma parcela de pessoas que sofreu e ainda sofre com o racismo. Como no livro homônimo, que é dividido em dez capítulos, a exposição percorre dez núcleos, tendo como destaque o feminino, as revoltas, o empreendedorismo e o culto à ancestralidade.

Imagem 9 – Fotomontagem “Afetocolagens – desconstrução de visualidades negativas em corpos negros” (série 2), 2021, de Silvana Mendes.



Fonte: Projetoafro (2023)

Imagem 10 – Obra da exposição “Um defeito de cor” (2022/2023) – “A volta de Kehinde de Kwaku Ananse Kintê” 2022, pintura.



Fonte: O Globo (2023)

Imagem 11 – Fotografia da obra “Fluxo e refluxo (barco de açúcar)”, de Tiago Sant'ana, 2021.



Fonte: Tiago Santana Arte (2023)

Outra exposição que destacamos é a “Enciclopédia Negra”, realizada em maio de 2022, que possibilitou a artistas contemporâneos retratarem as personalidades que tiveram suas imagens e histórias apagadas. A exposição buscou fazer uma retratação histórica, permitindo o ressignificar de imagens, pois estas que temos retratadas de negros e negras carregam a sujeição de anonimato ou de destituição de humanidade ou de negros como simples mercadoria.

A Enciclopédia Negra tem curadoria de Flavio Gomes, Lilia Schwarcz e Jaime Lauriano e permite colocar 36 artistas com o objetivo de fazer ressurgir esses biografados esquecidos. A mostra possibilitou também a criação de um livro na qual reúne 550 personalidades negras, publicado em 2021, da qual Lilia Schwarcz aponta que:

O público vai conhecer a história de quase 200 personalidades negras porque as obras estão acompanhadas de pequenas biografias e ter contato com um catálogo sensacional de artistas negros, negras e negris. É uma oportunidade de ver o trabalho de jovens artistas, que têm feito uma arte figurativa, política, ativista e belíssima de grande qualidade e reconhecimento nacional e internacional. Essa é uma exposição em que o público irá de encontro a uma nova forma de se ver, estar e experimentar esse Brasil numa visão mais inclusiva e mais plural porque ela enfrenta de maneira direta uma política de apagamento das populações negras (Schwarcz, 2021, abertura).

A exposição foi composta de 250 obras de arte expostas compondo treze novos retratos de grandes personalidades negras, como Abdias Nascimento, Heitor dos Prazeres, Tia Ciata, Manuel Congo, Mãe Aninha de Xangô e João da Gomeia que foram feitos por seis artistas contemporâneos convidados: Márcia Falcão, Larissa de Souza, Yhuri Cruz, Bastardo, Jade Maria Zimbra e Rafael Bqueer. As obras dos artistas foram incorporadas ao MAR após a realização da mostra.

Compõe a exposição de a Enciclopédia Negra” retratos de personalidades negras da história como políticos, artistas, sambistas, advogados e engenheiros que fizeram grandes

contribuições na formação histórica e que, no entanto, não tiveram suas reproduções em fotos, sendo esses registros ficções. - A amostra foi a sexta exposição no ano de 2021 no MAR, permitindo conexões com outros museus como a Pinacoteca do Estado de São Paulo.

Com abertura realizada em agosto de 2022 e com seu encerramento em novembro do mesmo ano, a exposição “Ramificar” trouxe como tema central o racismo e a violência dos corpos negros. A exposição se caracteriza como uma amostra individual, produzida pelo artista plástico Ramo Negro, nascido no ABC paulista, precisamente em Mauá. Ramo Negro destaca que a exposição tem a oportunidade de proporcionar um diálogo entre a cidade e o território da Praça Mauá – SP, composta principalmente de corpos negros periféricos.

Com o intuito de discutir sua temática artística de forma publica, Ramo Negro realizou 30 obras, nas quais mistura elementos da rua, da espiritualidade católica e do afrofuturismo, permitindo abordar assuntos como o afeto, a esperança e temas com vertentes mais política, caso da masculinidade tóxica, bem como o vilanismo que margeia a identidade do homem negro em nossa sociedade.

Imagem 12 – Obra da exposição “Ramificar” de 2022: “Afeto” de 2019 de Ramo Negro. técnica mista em madeira de demolição.



Fonte: Projeto Afro (2023)

Imagem 13 – Obra da exposição “Ramificar” (2022) Cidade Dormitório, Roger Ramos. a acrílica sobre madeira e ferragens, 105 x 152 cm.2018



Fonte: Comunic. Sônia Apolinario (2023)

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos demonstrar a abrangência da arte afro-brasileira e a visibilidade dedicada nos últimos anos sobretudo em instituições legitimadas no campo das artes visuais. Percebe-se que há um movimento de luta antirracista que abrange as políticas públicas e a produção do conhecimento no campo das artes. Notamos também um aquecimento no mercado das artes, em que artistas negros, indígenas ocupam espaços anteriormente dedicados, na maior parte das vezes, aos artistas brancos.

As galerias, o mercado e o sistema das artes proporcionam inserção e inclusão de jovens artistas negros com obras bastante valorizadas. Aqui enfrentamos duas questões importantes: a inserção e visibilidade da arte afro-brasileira é urgente, pois a composição da riqueza cultural nacional é um legado herdado com grande contribuição destas culturas, e apenas tardiamente suas produções encontram o merecido lugar de destaque em instituições que regem o mercado, o sistema e a produção a respeito das artes visuais no Brasil.

A produção de artistas afro-brasileiros em importantes espaços da nossa cultura, como o Museu de Arte do Rio de Janeiro, contribui para o reconhecimento e a representatividade da arte afro-brasileira e como estes espaços podem contribuir para a efetivação da Lei nº 11.645/2008, desde que haja uma articulação entre a cultura e a educação. Faz urgente a promoção desse diálogo, pois acreditamos que arte afro-brasileira carrega em si todas as possibilidades de expressão da luta do povo negro e por meio dela há infinitas possibilidades de ensinar e de aprender.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Lei nº 11.645**, de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 03 mar.2023.

BRASIL. LDB: **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. – 4. ed. – Brasília, DF: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2020.

BORGES, Elisabeth Maria de Fátima. A inclusão da história e da cultura afro-brasileira e indígena nos currículos da educação básica. In: **R. Mest. Hist.**, Vassouras, v. 12, n. 1, p. 71-84, jan./jun., 2010.

CARVALHO, José Jorge de. Mission Brasil. In: **Revista INIDEF**, Caracas: n.3, p.108- 113, 1977/78

CONDURU, Roberto. **Arte afro-Brasileira**. Belo Horizonte: C/Arte, 2007.

CONDURU, Roberto. **Arte não europeia: conexões historiográficas a partir do Brasil** – São Paulo: Estação Liberdade: Vasto, 2020,

CONCEIÇÃO. Santos Joanie. Quanto o assunto é sobre religião de matriz africana: Lei 10.639/2003. In: **Revista da FAEEBA** – educação e contemporaneidade, Salvador, v.25, nº 45, p. 113- 126, jan/abr. 2016

FISCHER, Ernst. **A necessidade da arte**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

GELL, Alfred. **A arte e a agência: uma teoria antropológica**. São Paulo: ubu editora, 2020.

GOMBRICH, E. H. **A história da arte** – Rio de Janeiro: LTC, 2011

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão**. Açãoeducativa.org.br, 2012.

HAMPATÊ BÂ. A tradição viva. In: **História geral da África**, I: Metodologia e pré-história/ editado por Ki-Zerbo – Brasília: UNESCO, 2010.

MANGUEL, Alberto. **Lendo imagens: uma história de amor e ódio** - São Paulo: Cia das Letras, 2001

MUNANGA, Kabengele. Arte afro-brasileira: o que é afinal? In: **Paralaxe** V.6 N.1 2019.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. In: **Revista USP**, São Paulo, nº68, p. 46-57, dezembro/fevereiro 2005-2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13482>. Acesso em: 05/05/2022

MUNANGA, Kabengele. Negritude afro-brasileira: Perspectivas e Dificuldades. In: **Revista de Antropologia**. 1990. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111217>. Acesso em: 05/05/2022

MUNANGA, Kabengele. **Teoria social e relações raciais no Brasil Contemporâneo**. 2010. Disponível em: https://www.mprj.mp.br/documents/20184/172682/teoria_social_relacoes_sociais_brasil_contemporaneo.pdf. Acesso em: 05/05/2022

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. - Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Arte religiosa afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira. In. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, nº 13, p. 97-113, JAN/JUN. 2008.

SILVA, Alberto da Costa. **A África e os africanos na história e nos mitos** – Rio de Janeiro: nova Fronteira. 2021

A REPRESENTAÇÃO CARTOGRÁFICAS EM PRODUÇÕES DA GEOGRAFIA: UMA ANÁLISE DAS TRANSFORMAÇÕES E APLICAÇÕES PARA CIÊNCIAS HUMANAS

Daniel Sousa Oliveira

Graduando em Geografia
ds.oliveira1@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Jaine de Cássia do Nascimento

Graduanda em Geografia
jaine.cn@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Ronaldo Barros Sodré

Doutor em Geografia
ronaldo.sodre@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Introdução: O presente artigo é realizado através do reconhecimento das novas técnicas cartográficas de espacializações com a linguagem de programação, a qual possibilita a realização de representações cartográficas (Geoprocessamento). Assim, faz-se necessário a averiguação de implementação de tais nas grades curriculares dos cursos de Geografia, como também apresentar as contribuições possíveis com a sua implementação para todo o âmbito das representações cartográficas, além de uma análise dos componentes curriculares já existentes. **Objetivos:** Analisar as contribuições de representações cartográficas para as produções de Geografia, através da implementação de novas técnicas e tecnologias, como a linguagem de programação, dentro dos componentes curriculares. Objetivos específicos: Catalogar as possibilidades de uso da linguagem de programação e novas técnicas de representação para produções geográficas. Examinar as implicações que a implementação de tais técnicas possibilitem para os discentes. Avaliar as condições dos componentes curriculares referentes às representações cartográficas, pela presença de novas técnicas. **Metodologia:** Para a realização desta pesquisa faz uso da metodologia de revisão bibliográfica, tanto dos programas de disciplinas dos cursos das universidades escolhidas, quanto dos materiais de suporte teórico para discussão. Assim, foi realizado o levantamento de materiais referência para as novas técnicas de sensoriamento remoto, como também o levantamento dos programas de disciplinas de um curso de Geografia das Federais. Possibilitando mediante outros procedimentos metodológicos uma análise das distribuições e acesso às novas técnicas de representações cartográficas. **Resultados e discussões:** Através do levantamento dos materiais que discorrem quanto a cartografia e as suas representações, possibilitou então o desenvolvimento de uma análise da perspectiva da Geografia a partir de métodos de espacialização, onde fora possível desenvolver uma discussão em perspectivas teóricas das representações para a Geografia Física e Humana. Onde o currículo emancipatório possibilite desenvolvimento de ambas as representações visto a aplicação também de técnicas e tecnologias inovadoras e a multiplas possibilidades representativas dos mais diversos fenomenos espaciais a partir de uma cartografia temática, que possa abranger os mais diversos tipos de produções geográficas. **Considerações finais:** Através da coleta desses dados é possível constatar que as instituições de ensino privadas para especializações tomam destaque, possibilitando então um avanço para as representações cartográficas que são mais bem vistas que outras representações por se aproximarem da cartografia por ordem teórica.

Palavras-chave: Técnicas; Representações; Mapas; Currículo.

1. INTRODUÇÃO

A presente pesquisa é realizada a partir da hipótese levantada quanto às mudanças que remetem a utilização do mapa como ferramenta de representação de dinâmicas espaciais dentro das produções acadêmicas de Geografia Humana, onde a ferramenta cartográfica pode estar sendo desvinculada a essas produções. Neste contexto, surgem questionamentos sobre a influência dos componentes curriculares, em meio às inovações tecnológicas de representação e a utilização das mesmas pela Geografia Humana.

Assim, para conduzir esta pesquisa, tornou-se imperativo realizar uma análise crítica da construção das representações cartográficas. Isso abrange desde o momento da adoção dessa metodologia de espacialização pela Geografia, considerando suas proximidades conceituais até o ponto de transformação, no qual ocorre um afastamento por parte de algumas correntes geográficas em relação à utilização da representação cartográfica. Este fenômeno pode ser atribuído a um distanciamento entre categorias, seja de natureza teórica ou relacionada ao domínio das ferramentas.

O que possibilitou o desenvolvimento de uma discussão acerca das matrizes curriculares, quando analisadas sob a perspectiva da inovação das técnicas de representação cartográfica e o progresso de novas tecnologias para essas representações, gerando assim análises divididas em três seções que buscam apresentar as ferramentas metodológicas de representação comuns nas produções geográficas a partir da ministração de componentes curriculares.

Já para as pequenas discussões desenvolvidas nas seções seguintes estão as apresentações de alguns das inovações técnicas de representação a partir de uma evolução dos mecanismos de representação cartográficas dentro dos currículos dos cursos de Geografia das Universidades Federais de/do Amazonas, Bahia, Fluminense, Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais, Paraná, Pará, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, a partir da catalogação de Currículos/ Matrizes Curriculares/ Projetos pedagógicos/ e/ou Planos de Disciplinas.

Portanto, a quarta seção constitui a apresentação das novas técnicas de representação cartográfica em produções da Geografia Humana. Estas, até então, demonstram uma certa depreciação ao mapa como uma ferramenta de representação das dinâmicas espaciais e territoriais. O que decorre de uma ótica crítica em relação aos conceitos próximos da Geografia Física e da cartografia, resultando na dispensa do uso do mapa devido a um distanciamento de ordem teórica, como posteriormente será abordado.

Quanto a metodologia que permite a realização desta pesquisa, se trata primeiramente do levantamento bibliográfico dos currículos dos cursos de graduação em Geografia das Universidades já citadas anteriormente, seguido também de levantamento bibliográfico que dê suporte às pequenas discussões desenvolvidas nas seções 2, 3 e 4, quanto às aplicações de representações cartográficas para a Geografia, onde de maneira sucinta são apresentadas também os resultados de análises documentais realizadas nos componentes curriculares.

2. REPRESENTAÇÕES CARTOGRÁFICAS PARA A GEOGRAFIA.

A conceituação da palavra Cartografia remete a ciência que estuda e realiza os mapas geográficos, contudo, como todo conceito passa por transformação mediante os aprofundamentos e novas teorizações, cartografia toma então a designação de teoria cognitiva e “teoria” sobre as tecnologias pelas quais se reduz a complexidade do mundo real a uma representação gráfica, para que se possa apropriar intelectualmente dele (CASTI, 2003). Tornando o mapa então uma ferramenta tão característica das primeiras produções geográficas que represente até um estereótipo atribuído a tal ciência.

Assim como a Geografia passa por extensas discussões nos processos de formulações conceituais e discussões teóricas metodológicas da forma de estudo de seu objeto, vistos a influência do pensamento positivista nas ciências, acontece o mesmo com a Cartografia, contudo em um estágio diferente, onde a mesma se transforma não pelos novos debates de conceito, pelo contrário, é estritamente fechada a novos conceitos, porém, aberta a novas tecnologias, o que favoreceu o desenvolvimento de facilidades nas representações cartográficas, visto sua renovação com o desenvolvimento tecnológico científico.

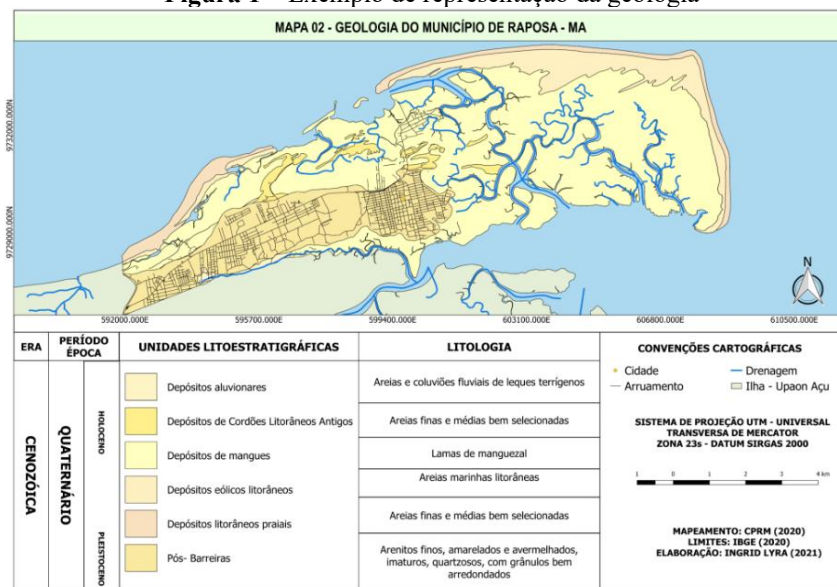
As representações cartográficas sempre foram úteis para a Geografia, visto a possibilidade de espacialização de eventos e fatores, com a conceituação de espaço geográfico como dimensão da totalidade do ambiente, Fonseca (2004) diz “Um mapa é uma representação de tipo analógica, quer dizer: nele se encontraria parte da lógica do seu referente. Essa lógica é dada de início, grosso modo, pois um mapa e seu referente são espaços.” Através das ideias de contiguidade, continuidade, topografia, território, horizontalidades, etc, que são muito presentes na primeira produções geográficas.

Assim, ferramentas como geoprocessamento, que está para a coleta, processamento, análise e oferta de informações com referência geográfica, possibilitam então os destaques de sistemas de informação geográfica, cartografia digital, sensoriamento remoto, sistema de posicionamento global e a topografia (ROSA, 2005), seguem sendo um conjunto de ferramentas

inseridas, com nominação de geotecnologias, onde são vistas apenas para domínio naturalista e sempre contado com seu aprimoramento.

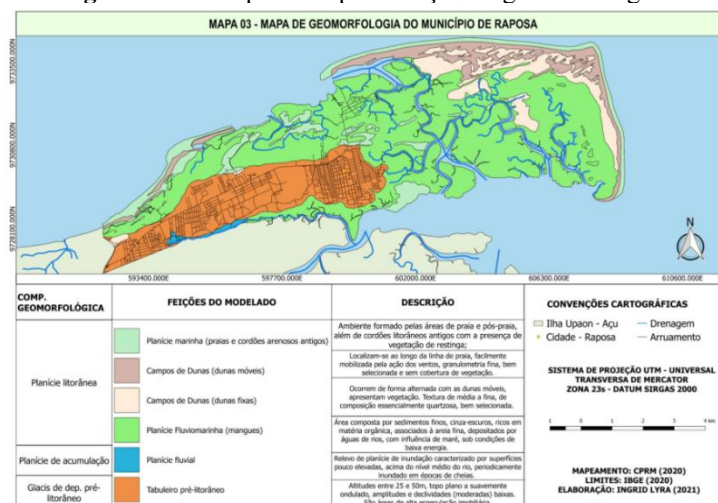
Tais aprimoramentos são percebidos e desfrutados primeiramente por quem já de antemão dominavam as aplicabilidades da Cartografia em aspectos sistemático, distante de uma criticidade, apenas com as ferramentas de sistematização pelos conceitos de Geografia regidos pela assimilação e categorização, o que possibilita então aos que desenvolvem “suas Geografias” de forma naturalista um destaque no uso de tais ferramentas Cartográficas, um privilégio no desenvolvimento de representações, como exposto pelas Figuras 1, 2 e 3.

Figura 1 – Exemplo de representação da geologia



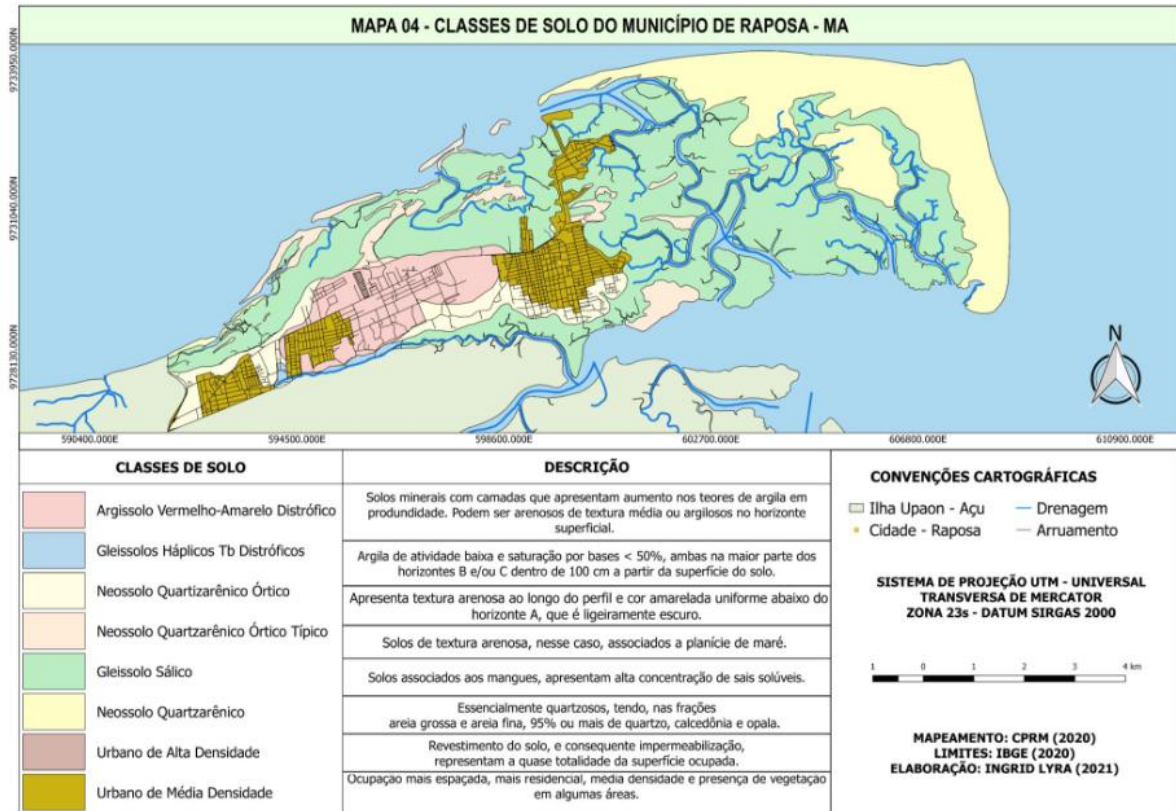
Fonte: Lyra (2022)

Figura 2 – Exemplo de representação de geomorfológica



Fonte: Lyra (2022)

Figura 3 – Exemplo de representação pedológica



Fonte: Lyra (2022)

Tais colocações, as quais remetem ao domínio sistemático do que é mais comum denominado como representação cartográfica, ou mapa pelo desfruto instrumental ao se aproximar de ordens teóricas da Geografia, são possibilidades através da ministração em sala de aula de disciplinas curriculares de: Cartografia⁴ (I e II), Geoprocessamento (I e II), Sensoriamento Remoto (I e II), além de Cartografia Temática, Aerofotogrametria e Sistema de Informações Geográficas e Sistema de Posicionamento Global, obrigatórias em alguns cursos, Figura 4.

⁴ A UFMG também contava com a disciplina de Cartografia Digital, a UFRGS com cartografia Temática Digital além de Fotogrametria e Interpretação de Imagens Aéreas e Orbitais

Figura 4 – Projeto Pedagógico do curso da UFG

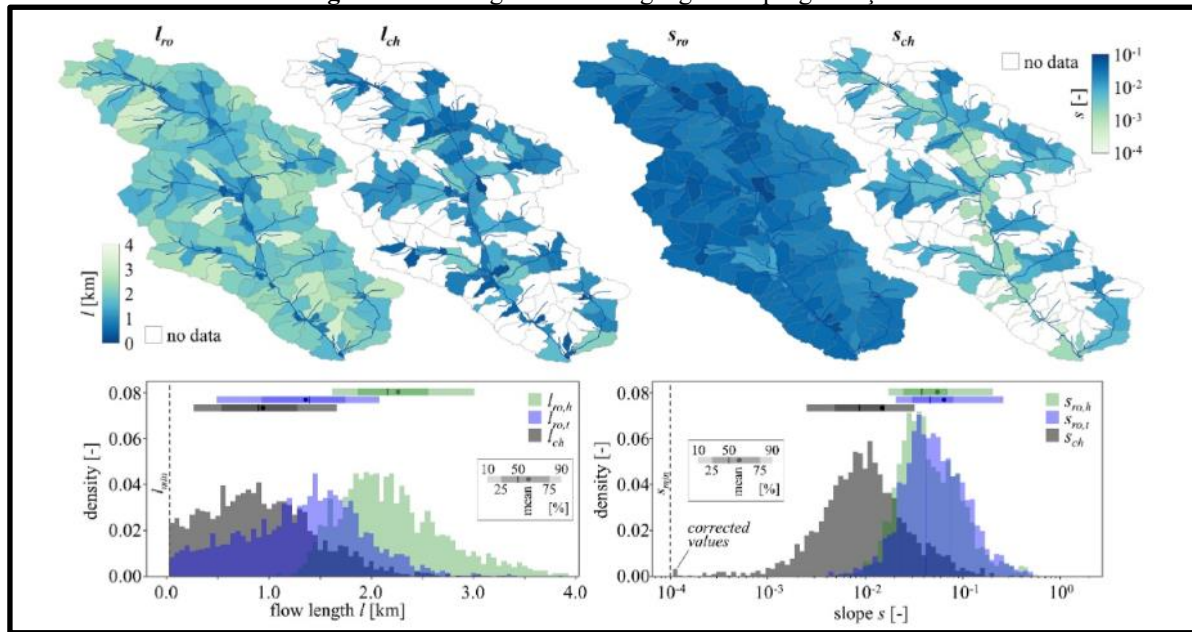
Cód.	Disciplina	Pré-Requisito	CHT	TEO	PRA	Natureza	Núcleo	Unidade
TR01	Geografia e Sociedade	-	64	64	0	COMP	NC	IESA
TR02	Teoria e Metodologia da Geografia I	-	64	64	0	COMP	NC	IESA
TR03	Teoria e Metodologia da Geografia II	TR02	64	64	0	COMP	NC	IESA
TR04	Geografia de Goiás	GE01, GH02, GF03	64	64	0	COMP	NC	IESA
TR05	Organização do Trabalho Científico	-	64	64	0	COMP	NC	IESA
TR06	Trabalho de Conclusão de Curso I	-	64	32	32	COMP	NC	IESA
TR07	Trabalho de Conclusão de Curso II	TR06	64	0	64	COMP	NC	IESA
GE01	Cartografia I	-	64	32	32	COMP	NC	IESA
GE02	Cartografia II	GE01	64	32	32	COMP	NC	IESA
GE03	Estatística Aplicada à Geografia	-	64	32	32	COMP	NC	IESA
GH01	Geografia da População I	-	64	64	0	COMP	NC	IESA
GH02	Geografia Agrária I	-	64	64	0	COMP	NC	IESA
GH03	Geografia Urbana I	-	64	64	0	COMP	NC	IESA
GH04	Geografia da Indústria	-	64	64	0	COMP	NC	IESA
GH05	Geopolítica e Geografia Política I	-	64	64	0	COMP	NC	IESA
GF01	Astronomia	-	64	64	0	COMP	NC	IESA
GF02	Geologia I	-	64	32	32	COMP	NC	IESA
GF03	Geomorfologia I	-	64	48	16	COMP	NC	IESA
GF04	Pedologia	-	64	48	16	COMP	NC	IESA
GF05	Climatologia I	-	64	32	32	COMP	NC	IESA
GF06	Biogeografia	-	64	48	16	COMP	NC	IESA
Total do Núcleo Comum			1.344	-	-	-	-	-
GE04	Geoprocessamento I	GE01	64	32	32	OBR	NE	IESA
GE05	Sensoriamento Remoto I	GE01	64	32	32	OBR	NE	IESA
GF07	Análise Integrada em Geografia Física	GF03	64	48	16	OBR	NE	IESA
TR08	Prática de Campo em Geografia	GE01, GH02, GF03	64	16	48	OBR	NE	IESA
EB01	Teoria de Planejamento Geográfico	-	64	64	0	OBR	NE	IESA
EB02	Prática de Planejamento Urbano	EB01	64	32	32	OBR	NE	IESA
EB03	Prática de Planejamento Regional	EB01	64	32	32	OBR	NE	IESA
EB04	Prática de Planejamento Ambiental	EB01	64	32	32	OBR	NE	IESA
EB08	Estágio Curricular Supervisionado I	GF04, GF03	96	48	48	OBR	NE	IESA
EB09	Estágio Curricular Supervisionado II	EB08	256	0	256	OBR	NE	IESA
Total Núcleo Específico Obrigatório			864	-	-	-	-	-
GH06	Formação Socioespacial	-	64	64	0	OPT	NE	IESA
GH07	Formação do Território Brasileiro	-	64	64	0	OPT	NE	IESA
GH08	Geografia da População II	GH01	64	64	0	OPT	NE	IESA
GH09	Geografia Agrária II	GH02	64	48	16	OPT	NE	IESA
GH10	Geografia Urbana II	GH03	64	64	0	OPT	NE	IESA
GH11	Geopolítica e Geografia Política II	GH05	64	64	0	OPT	NE	IESA
GH12	Geografia do Turismo	-	64	48	16	OPT	NE	IESA
GH13	Geografia Cultural	-	64	64	0	OPT	NE	IESA
GH14	Geografia Econômica	-	64	64	0	OPT	NE	IESA
GH15	Tópicos em Geografia Humana	-	64	64	0	OPT	NE	IESA
GH07	Geologia II	GF02	64	32	32	OPT	NE	IESA
GH08	Geomorfologia II	GF03	64	48	16	OPT	NE	IESA
GH09	Geomorfologia Aplicada	GF03	64	32	32	OPT	NE	IESA
GF10	Climatologia II	GF05	64	32	32	OPT	NE	IESA
GF11	Análise e Gestão de Bacias Hidrogr.	GF03	64	48	16	OPT	NE	IESA
GF12	Ecologia do Cerrado	GF06	64	48	16	OPT	NE	IESA
GF13	Impactos Ambientais do Uso das Terras	GF03	64	32	32	OPT	NE	IESA
GF14	Instrumentos de Aval. de Impactos Amb.	GF03	64	32	32	OPT	NE	IESA
GF15	Geoeecologia e Paisagem	GF06, GF04, GE04	64	48	16	OPT	NE	IESA
GF16	Hidrogeografia	GF03	64	48	16	OPT	NE	IESA
GF17	Pedologia Aplicada à Geografia	GF04	64	48	16	OPT	NE	IESA

Fonte: Grade curricular de Geografia na UFG (2011)

3. EVOLUÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES CARTOGRÁFICAS.

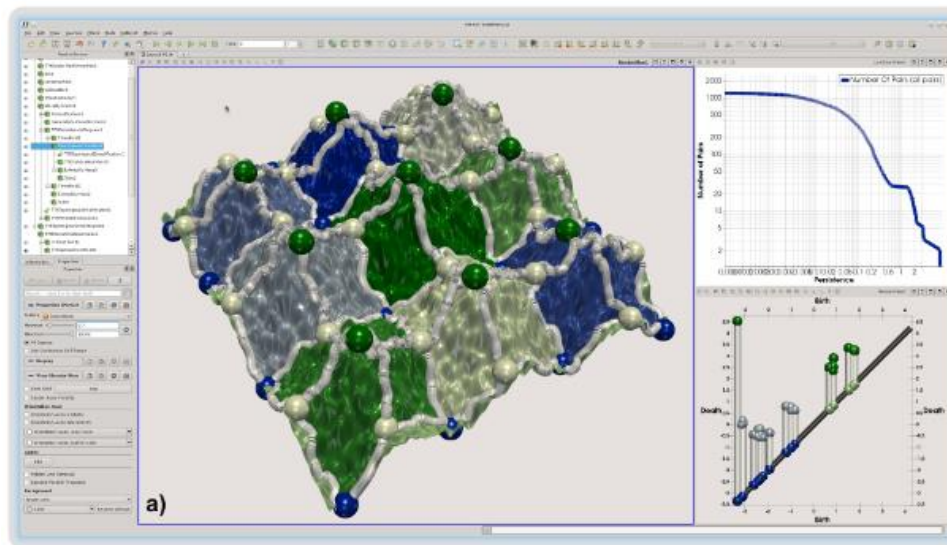
O aprendizado de novas técnicas de representação cartográfica oferecem um destaque para as questões de preservação da natureza ou uso da mesma, como o relevo, solo ou vegetação, como já dito anteriormente pela maior proximidade dos conceitos e a proximidade de conceitual em ordem teórica, como é possível observar nas Figuras 5 e 6, tais técnicas ainda podem ser aprendidas com as disciplinas mais técnicas que são as optativas ministradas por outros departamentos onde são usados a programação para produção gráfica.

Figura 5 – Hidrogramas em linguagem de programação



Fonte: Mitterer (2022)

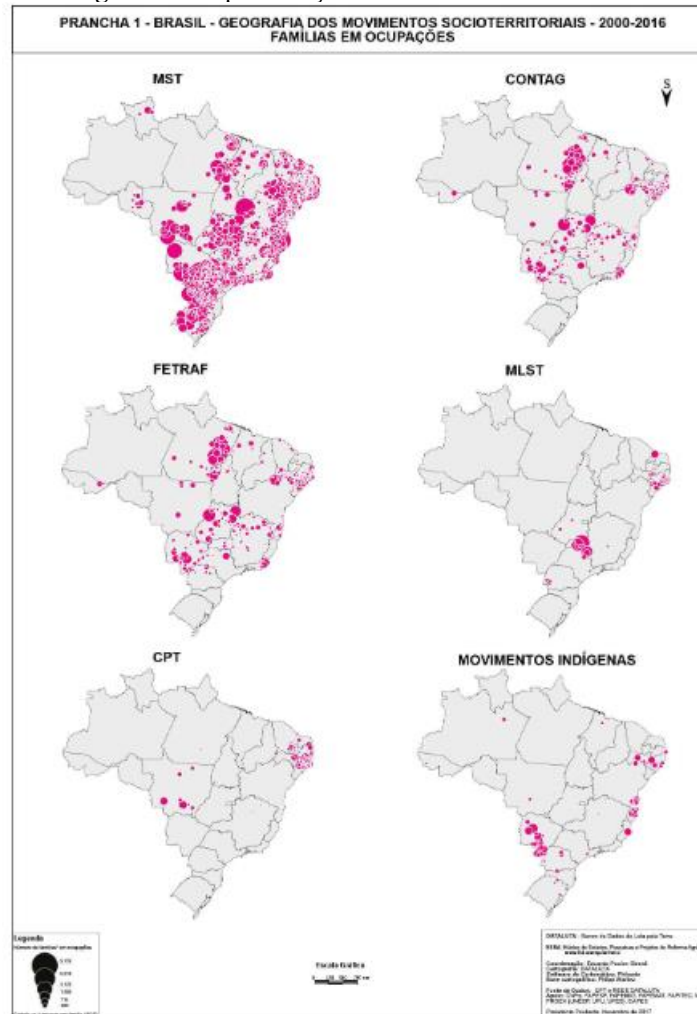
Figura 6 – Dados topológicos analisados em programa de linha de código.



Fonte: Favelier (2018)

As disciplinas optativas das matrizes curriculares em Geografia como introdução a informática, algoritmos e programação, metodologia de programação e processamento de imagens são algumas das disciplinas nas grades dos cursos de Geografia nos quadros de optativas, as quais possibilitem aos discentes a oportunidade de aprendizado de formas de representação gráfica através das mais diversas linguagens de programação, como as nas figuras 5 e 6, ou utilização de software de Geomática e edição de imagens, que possibilitam elaborações como a Figura 7.

Figura 7 – Representação com Software de Geomática



Fonte: Rede Dataluta (2018)

Contudo, se percebe que mesmo com as novas tecnologias e técnicas de produção das representações cartográficas que são possíveis tanto graças às disciplinas ofertadas pelos cursos em suas grades (Figura 4), ainda é notável que tais representações ganham maior destaque em representações espaciais da Geografia Física, tal processo pode ser tanto por uma maior proximidades com os conteúdos ministrados nas disciplinas, pela proximidade teórica, ou até mesmo com a proximidade com a Cartografia sistêmica⁵.

Tal destaque no uso das ferramentas aos que dominam e fazem uso de conceituações similares a cartografia sistêmica em suas bases teóricas podem representar uma suposta impossibilidade aos que usavam da lacunaridade, descontinuidade, verticalidades, topologia em suas elaborações. Conexo ao que Taylor (2010) define como “nova cartografia”, que ao fazer

⁵ Nesta obra está a definição em diversos pontos tanto refere-se a disciplinas ministradas em alguns cursos quanto a metodologia em que é baseada uma produção cartográfica de bases naturalista, visto o seu alinhamento com os conceitos descritivos do território para cartografia. (SANTOS, 2019)

uso das tecnologias busca uma renovação de aparatos tecnológicos para demonstração dos mesmos fenômenos, mas não aos dialéticos que são os fenômenos analisados pela lógica da contradição.

Assim, as Figuras apresentadas enaltecem o ponto levantado quantos os privilégios de se representar cartograficamente os fenômenos geográficos compreendidos na Geografia Física, onde mesmo ao se diferenciar algumas das vezes da Cartografia Sistemática ainda podem ser representados por maior proximidade pela cartografia temática. O que é diferente para as representações realizadas pela Geografia Humana, que ao conter conceitos como os apresentados no parágrafo anterior, distancia-se então da ferramenta tão útil para as espacializações dentre as produções.

4. CARTOGRAFIA PARA AS PRODUÇÕES DA GEOGRAFIA HUMANA

Não se pode ignorar as mudanças no espaço geográfico, assim como não se pode ignorar os efeitos das atividades humanas no ambiente, como Lefebvre define em “la producción del espacio” (1974), tanto o espaço é modelador do homem como o contrário, assim não podemos assumir que o enrijecimento de uma técnica de representação deste espaço seja um processo de sistematização benéfico, visto a impossibilidade de aplicação de novas tecnologias no processo de representação.

Como discorre Lutf (2007, p. 205) “quer queira ou não, somos ‘frutos’ de uma divisão disciplinar e histórica, desde o momento que se tentou compreender diversas situações no Espaço Geográfico, sejam por visões e/ou tentativas sociais, políticas, econômicas e/ou ambientais”. Mantendo então um alinhamento pela dominância topológica, naturalista, positivista da Cartografia sistemática e dentro da Geografia, diferindo-se das técnicas aplicadas na geografia crítica, o que seria um afastamento de por razões de ordem teóricas.

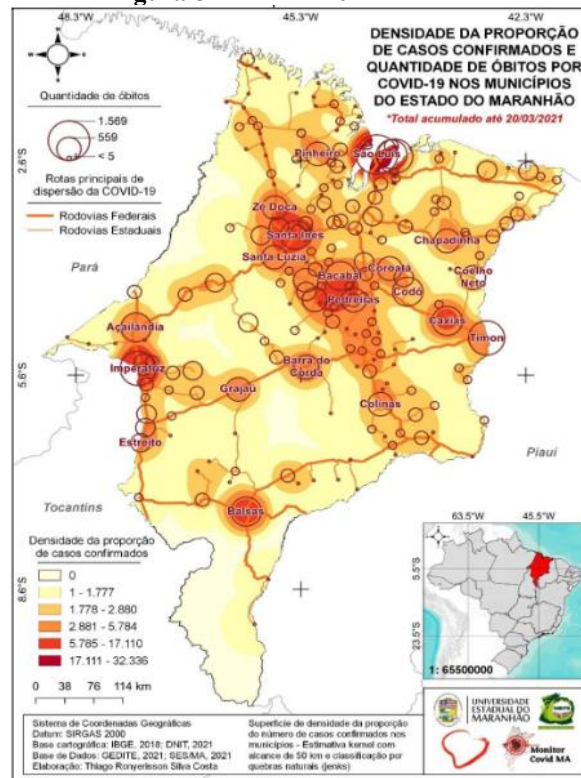
Com isso, é possível afirmar que o uso da linguagem cartográfica, para “algumas geografias” estão limitadas, o que pode significar uma perda no uso das técnicas de representação pelas novas apreensões teóricas empíricas da Geografia, como ainda Fonseca (2004) afirma sobre as representações: “terminam sendo mapas que cumprem uma função ilustrativa, secundária. Mas, verdade seja dita, boa parte da renovação da Geografia ignora a Cartografia e não trabalha para que ela lhe sirva.”

Fonseca ainda discorre que “nos leva a concluir que a denominada Geografia crítica, [...] atua de modo a eliminar as práticas cartográficas do interior da disciplina (2004). Pois tal distanciamento do que seriam uma linguagem estritamente positivista, para os geógrafos críticos, onde em suas produções “quando os mapas são empregados em trabalhos com esses

fundamentos teóricos [fundamentos críticos], raramente deixam de ser mapas tradicionais, em defasagem com as novas formas de conceber o espaço geográfico” (FONSECA, 2004).

Contudo, dentro das produções de Geografia Humana ainda há esforços para a produção de representações cartográficas sejam agregadas novamente, como as Figuras 8, 9 e 10. Tais produções alcançam os objetivos estabelecidos pelas disciplinas das UFs⁶, como os “Transmitir os conhecimentos básicos sobre as representações cartográficas, proporcionando aos alunos condições de trabalhar com diversos produtos cartográficos para localizar, identificar, analisar e representar aspectos e elementos do espaço geográfico.” (UFAM, 2011), “variedades visuais” (UFMT, 2012) e “Evolução da cartografia temática” (UFBA, 2015).

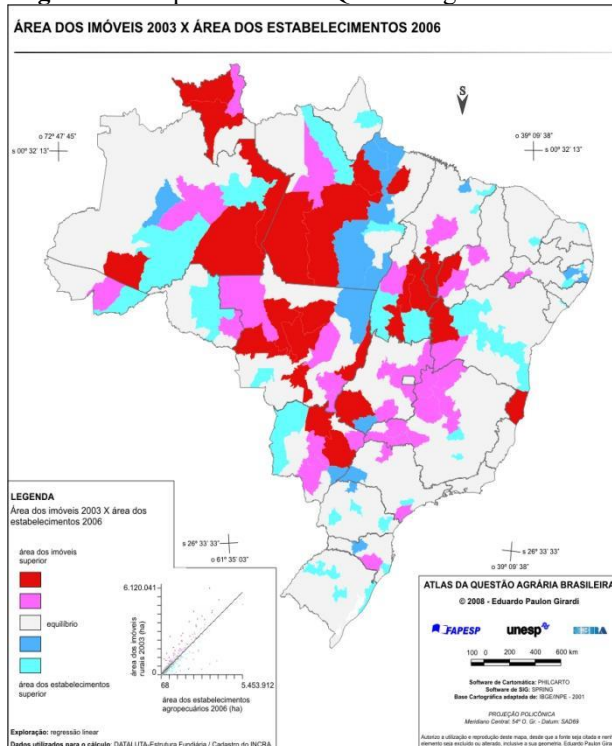
Figura 8 – COVID-19 no Maranhão



Fonte: Costa (2023)

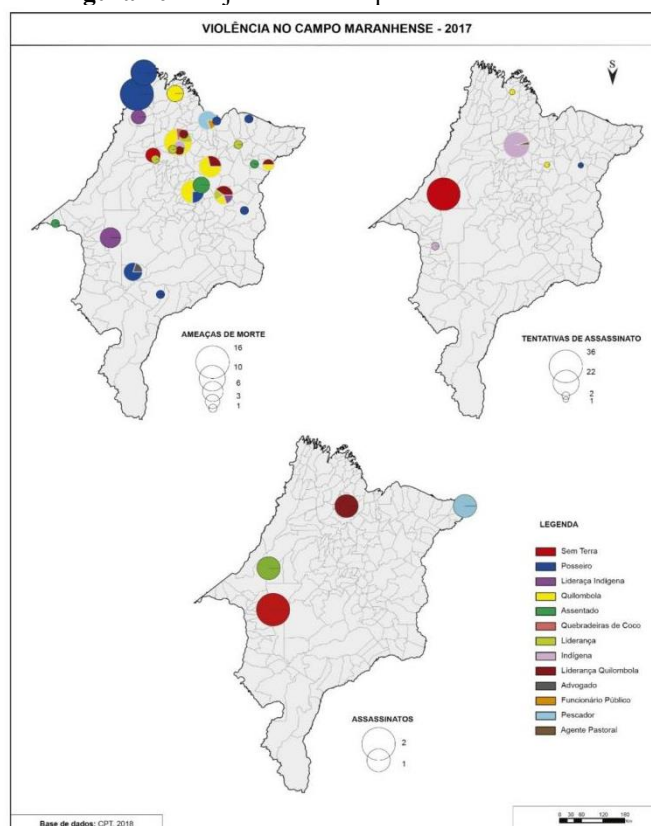
⁶ A UFG em seu Projeto Pedagógico tem prezo a eficácia da comunicação cartográfica, útil para G. Humana.

Figura 9 – Mapa do Atlas da Questão Agrária Brasileira



Fonte: Girardi (2008)

Figura 10 – Sujeitos sociais que sofreram violência



Fonte: Sodré (2019)

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises dos Currículos/ Matrizes Curriculares/ Projetos pedagógicos/ Planos de Disciplinas e outros documentos os quais determinam quais as disciplinas ministradas como componentes curriculares dos cursos de graduação em Geografia, além de salientar quanto o destaque das representações cartográficas para utilização na área física da Geografia, possibilitam a utilização das mesmas ferramentas para representações cartográficas da área humana, quando possível em caráter de pesquisa qualitativa, como mostram nos documentos.

Tal destaque ganha grande enfoque quando analisados as instituições de ofertas de cursos, capacitações e especializações da rede particular, onde não ministrados apenas para discentes dos cursos de Geografia, mas também para o mais diversificado público com interesse em utilização das técnicas de geoprocessamento de dados ambientais, onde podem então adquirir a dominância das ferramentas de representação cartográfica, impulsionando assim o aprimoramento tecnológico deste setor.

Contudo, as representações cartográficas utilizadas em produções que fazem uso da metodologia dialética e de outros procedimentos metodológicos que contemplam a contradição e representações qualitativas sofrem com estigmas tanto das produções de uma cartografia sistemática quanto de autores críticos que ainda desprezam a representação imagética, mesmo que as mesmas tenham se provado de grande estima para exposição de dinâmicas espaciais

REFERÊNCIAS

Cf. verbete Cartographie de Emanuela Casti. In: LÉVY, Jacques; LUSSAULT Michel (Org.). Dictionnaire de la Géographie et de l'espace des sociétés. Paris: Belin, 2003, p. 134-135.

COSTA, Thiago Ronyerisson Silva et al. A ESPACIALIZAÇÃO DA COVID-19 NO ESTADO DO MARANHÃO, BRASIL (2020-2021). **Hygeia: Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde**, v. 19, p. e1902, 2023.

DATALUTA, REDE. Relatório DATALUTA: Brasil 2017. **Pres. Prudente: NERA**, 2018.

FAVELIER, Guillaume et al. Topological data analysis made easy with the Topology ToolKit. **arXiv preprint arXiv:1806.08126**, 2018.

FONSECA, Fernanda Padovesi. O potencial analógico da cartografia. **Boletim Paulista de Geografia**, n. 87, p. 85-110, 2007.

GIRARDI, Eduardo Paulon. **Atlas da Questão Agrária Brasileira**. Presidente Prudente: Unesp/NERA, 2008. Disponível em: <www.atlasbrasilagrario.com.br>

LATUF, M. O. Geografia Física ou Humana, ou será apenas Geografia?. Formação (Presidente Prudente), v. 1, p. 205-206, 2007.

LEFEBVRE, Henri. "**La producción del espacio.**" *Papers: revista de sociologia* (1974): 219-229.

LYRA, Ingrid Nicolly Oliveira. Estudo geoecológico da paisagem costeira do município de Raposa – MA: bases para o planejamento ambiental. 2022. 160 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2022.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Universidade Federal De Goiás.** Instituto de Estudos Socioambientais. Projeto Pedagógico do curso de bacharelado em Geografia. Goiânia; 2011. Disponível em: <https://iesa.ufg.br/p/31984-ppc-geografia>.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO; **Universidade Federal De Mato Grosso.** /CHS/CUA/UFMT. Cuiaba:2018. Projeto Pedagógico do curso de bacharelado em Geografia. Disponível em: https://www.ufmt.br/curso/geografia/pagina/curso/2763#top_page.

MITTERER, Johannes A. TATOO–Python Topographic Analysis Tool Library for semi-automated setup of high-resolution integrated hydrologic models. **Environmental Modelling & Software**, v. 153, p. 105406, 2022.

ROSA, Roberto. Geotecnologias na geografia aplicada. **Revista do Departamento de Geografia**, v. 16, p. 81-90, 2005.

SANTOS, Jefferson Ferreira dos. Cartografia sistemática: software de desdobramento de carta internacional do mundo ao milionésimo GlobalCIM. 2023.

Sodré, R. B., Almeida, J. G., de Sousa, I. B. B., de Souza, T. A. S., & de Mattos Júnior, J. S. (2019). As faces do agronegócio maranhense: uma análise da expansão agrícola e do aumento da violência no campo. *Geosul*, 34(71), 599-622.

TAYLOR, DR Fraser. Uma base conceitual para a cartografia: novas direções para a era da informação. **Portal de Cartografia das Geociências**, v. 3, n. 1, 2010.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE AMAZONAS. Departamento de Geografia. **Portaria N.º57/2010, 29/09/10.** Projeto Pedagógico do curso de bacharelado em Geografia. Manaus; 2011. Disponível em: <https://degeoufam.wixsite.com/geografia/copia-bacharelado-1>.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE BAHIA. Instituto de Geociências. Conselho Acadêmico de Ensino (CAE) de 07/05/2014. Ementa e conteúdos disciplinares no curso de bacharelado em Geografia. Salvador: 2015. Disponível em: <http://geografia.ufba.br/ementaseconteudos.html>.

CIÊNCIA, NATUREZA E PODER, O SÉCULO XVIII E A FILOSOFIA NATURAL NA CAPITANIA DO MARANHÃO (1970- 1795)

Alessandra Cristina Costa Monteiro

Mestra em História Social

Doutoranda em História e Conexões Atlânticas

alemonteiroufma@hotmail.com

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: As chamadas Viagens Filosóficas do século XVIII buscavam a observação e interpretação da natureza nos diversos domínios da filosofia como a física, a química e a história natural. Assim, em um esforço corrente de modernização das ciências naturais em Portugal, as viagens teriam por fim abastecer o Real Museu e o Jardim Botânico da Ajuda com produtos naturais e industriais e elaborar uma história natural das colônias. Neste período a ciência busca se reafirmar, a partir da descoberta do mundo natural pela sua catalogação e observação. Desse modo, esta pesquisa tem por objetivo conhecer as práticas científicas na capitania do Maranhão na segunda metade do século XVIII no contexto da História Natural de Portugal. Trata-se de analisar o incentivo às ciências da natureza no Norte da América Lusitana, a partir das correspondências trocadas entre Martinho de Melo e Castro e os governadores do Maranhão discutindo sua articulação no projeto português de reformas fundamentadas pela ciência, assim como sua implementação e execução nestas capitanias. Desse modo, como metodologia fizemos a catalogação, transcrição e análise detalhada das fontes, as informações extraídas foram inseridas em banco de dados. Nessa perspectiva, sob a influência do Iluminismo e com as mudanças introduzidas durante a administração do Marquês de Pombal, a Coroa portuguesa renovaria seu interesse em suas possessões ultramarinas e nos seus produtos naturais, desenvolvendo esforços para melhor conhecê-los e utilizá-los. Dito isso, o Maranhão, estava conectado ao Império português por vias marítimas e, através delas, não havia apenas circulação derivada do comércio, mas também uma intensa circulação de textos, fossem eles meras trocas de correspondência, ofícios, receitas comerciais, sermões ou textos científicos, que circulavam através de redes de contatos estabelecidas entre agentes que, no contexto do Império, ocupavam influentes posições sociais e políticas. Portanto, os manuscritos analisados abrem uma via de investigação relevante para estudos no campo da História Natural, englobando aspectos pertinentes para o estudo do Iluminismo luso, da circulação do saber no império português e da importância da natureza para as questões estratégicas de poderes locais. Portanto, ao longo do século XVIII, conhecer e reconhecer as potencialidades naturais dos territórios coloniais significava ter poder, e este poder se traduzia, também, na construção de ciência no Império português.

Palavras-chave: História Natural; Maranhão; Ciência; Século XVIII.

1. INTRODUÇÃO

Em Portugal, a História Natural tanto dos territórios do reino como das colônias foi impulsionada diretamente pelo Estado. Influenciados pelos ideais iluministas, construiu-se uma nova visão da natureza através da arte e da ciência, tendo em vistas um projeto de conhecimento racional e enciclopédico do mundo natural (GUIMARÃES, 2007, p. 68).

Vemos assim que o interesse pela natureza ganhou força no setecentos, fato potencializado pela ampla circulação de textos impressos e pela criação de diversas instituições

de divulgação, como as academias de ciências, jardins botânicos, periódicos e coleções particulares além dos gabinetes de História Natural (CONCEIÇÃO, 2015, p. 02-07).

Nas palavras de Maria Elice Prestes “as três últimas décadas do século XVIII representaram uma tentativa de se iniciar o desenvolvimento das ciências modernas no Império Português, à custa de investigações em todos os seus domínios, incluindo-se estas terras americanas” (PRESTES, 1997, p. 12).

Com isso, “as práticas de recolher, observar, preparar e remeter os produtos de História Natural foram essenciais para o projeto centralizador de criação de um museu metropolitano com espécimes de todas as regiões coloniais” (PATACA, 2011, p. 137). Ademais, “a ideia de a prosperidade de uma nação se basear na prática da agricultura, da indústria e do comércio, [...] , implicou a necessidade de inventariação dos recursos naturais, quer do reino quer das colônias” (BRAGA, 2016, p. 556).

De modo particular, a reforma universitária promovida em 1772 pelo Marquês de Pombal, marca o esforço da Coroa pelo desenvolvimento científico de Portugal, que contou com a alteração dos Estatutos da Universidade de Coimbra, criando as Faculdades de Matemática e de Filosofia Natural, além de prever a criação de um Jardim Botânico e de um Gabinete de História Natural. Dessa forma, o envio de animais, espécies vegetais e outros produtos naturais se enquadram no esforço maior de promover a História Natural de Portugal no contexto do Iluminismo.

Essas reformas tinham, portanto, o objetivo de alterar as estruturas econômicas em Portugal, fomentando o conhecimento da natureza, as atividades manufatureiras, o comércio com as colônias e entre as mesmas, bem como as atividades produtivas no Ultramar, além de desenvolver as ciências e a educação (VILLALTA, 1999, p. 111)

Com isso, espécies de animais e plantas serão enviados principalmente a partir da administração de Martinho de Melo e Castro enquanto Ministro de Estado e dos Negócios da Marinha e Ultramar que passará a solicitar para as “*Quintas de S. Mag^e. os bichos e pássaros*” de toda as qualidades e grandesas.

Neste contexto, as chamadas Viagens Filosóficas buscavam “a observação e interpretação da natureza nos diversos domínios da filosofia como a física, a química e a história natural”. Assim, “em um esforço corrente de modernização das ciências naturais em Portugal, as Viagens Filosóficas teriam por fim abastecer o Real Museu e o Jardim Botânico da Ajuda com produtos naturais e industriais e elaborar uma História Natural das Colônias” (PATACA; PINHEIRO, 2005, p. 58-59).

Remetiam-se para o Reino produções naturais e etnológicas, herbários, amostras de cascas de árvores, raízes e resinas, frascos com terra e sementes; remetiam-se caixotes com plantas e gaiolas com pássaros, répteis, macacos, zebras, tabuleiros com borboletas, peixes e animais embalsamados, peles, enxofre, ferro, salitre, antimônio e bismuto ou, simplesmente, pedras (ALMEIDA; PAPAVERO; TEIXEIRA, 2014, p. 08).

Diversos documentos relacionados às viagens foram produzidos durante as expedições: diários, memórias, relatórios, desenhos, mapas e coleções de História Natural. Na opinião de Patata e Pinheiro essas representações são fontes documentais sobre a natureza brasileira dos séculos XVIII e XIX, podendo ser estudadas por historiadores interessados em diversos ramos científicos abordados nessas viagens, como a geografia, botânica, zoologia, mineralogia, antropologia e arquitetura (PATATA; PINHEIRO, 2005, p. 59).

Contudo, não foram só os naturalistas ou os engenheiros cartógrafos e os matemáticos a fazer essas remessas. O material que, na segunda metade do Setecentos, veio enriquecer as coleções do Real Gabinete e Jardim Botânico da Ajuda, do museu particular da rainha ou da Academia das Ciências não foi apenas o recolhido durante as viagens científicas ao reino ou às colônias. [...] Foram, também, as remessas enviadas pelo vice-rei do Brasil, d. Luís de Vasconcelos e Sousa, e pelos governadores e capitães-generais de Minas Gerais, Cuiabá, Piauí, Ceará, Maranhão, Mato Grosso, Goiás, Pará, Rio Negro ou, ainda, por Francisco da Cunha de Meneses, governador da Índia, e d. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, durante o período em que administrou Angola, e por tantos outros que se interessaram pelas produções naturais e curiosidades científicas nos diferentes pontos do Império (HEYNEMANN, 2011, p. 06).

Nessa perspectiva, sob a influência do Iluminismo e com as mudanças introduzidas durante a administração do Marquês de Pombal, a Coroa portuguesa renovaria seu interesse em suas possessões ultramarinas e nos seus produtos naturais, desenvolvendo esforços para melhor conhecê-los e utilizá-los. Entre outros aspectos, tais mudanças obrigavam os governadores das colônias portuguesas a enviar para Lisboa produtos naturais para várias instituições do Reino.

Entretanto, é importante lembrar que além deste período ser um momento em que a ciência tenta se reafirmar, buscando desvendar o mundo natural pela sua catalogação e observação, ele representa também uma postura de apropriação dos recursos naturais dos seus domínios ultramar (HEYNEMANN, 2011, p. 06). Desse modo, o esforço desta pesquisa foi realizado no sentido de identificar os principais pontos de contato entre os recursos da natureza disponíveis e as práticas empregadas na exploração desses produtos.

O Estado do Maranhão, descrito nas crônicas e relatos de viajantes como uma região abundante em recursos naturais, situado num ambiente ecológico com características naturais

diversificadas e singulares, teve a sua formação histórica intimamente ligada às práticas de exploração dos seus recursos naturais, o que mostra as potencialidades da capitania que serão exploradas antes e durante as Viagens Filosóficas.

Nesse sentido, o que proponho é analisar como a Capitania do Maranhão foi inserida no contexto da História Natural de Portugal. Busco compreender a relação do homem com a natureza através das correspondências que mostram aspectos da Filosofia Natural por meio de remessas, listas e ordens do Ministro da Marinha e dos Negócios Ultramarinos, Martinho de Melo e Castro para os governadores do Maranhão.

1.1 A história natural

No século XVIII, a História Natural como uma ciência vai incorporar novas perspectivas sobre o domínio da natureza pelo homem (GUIMARÃES, 2007, p. 6). Esse novo campo de investigação propunha uma busca pela verdade na própria natureza rompendo com o saber baseado nos princípios cristãos e nos filósofos da antiguidade. A Filosofia Natural baseava-se em objetos passíveis de observação, mensuração e classificação. Com isso, foi necessário ver, “ao invés de ler; verificar, ao invés de comentar” (VERRAN, 2006, p. 17). Deparamo-nos, pois, com uma ciência fundamentada na razão, na experimentação e observação da natureza.

Para Guimarães o bem comum, o nacionalismo, e a idéia de utilitarismo estão intrincados ao definir a História Natural para o Estado português, um conceito não pode ser isolado do outro, para que faça sentido dentro da dualidade da modernidade contra a antiguidade, e de Portugal contra as outras nações dentro da corrida científica (GUIMARÃES, 2007, p. 79).

De modo geral, a História Natural ou Filosofia Natural “baseava-se em um amplo levantamento dos produtos naturais dos reinos vegetal, animal e mineral, com a finalidade de descobrir novas espécies e contribuir para o desenvolvimento científico” do país (FIGUEIRÔA; SILVA; PATACA, 2004, p. 716).

Além disso, buscava “avaliar as potencialidades econômicas, fazer observações geográficas sobre a Terra, o ar e água que trouxessem novos elementos explicativos do funcionamento terrestre” (FIGUEIRÔA; SILVA; PATACA, 2004, p. 716). Para Camargo, o naturalismo econômico inaugurou em Portugal uma ação conjunta entre Estado e Ciência, no sentido de aprofundar o conhecimento dos três reinos da natureza do Império com vistas aos aportes científicos, tecnológicos e aos altos ganhos econômicos e políticos que daí poderiam advir (CAMARGO, 2005, p. 584).

Os conhecimentos deveriam “investir-se de um nível técnico prescrito por regras estabelecidas por esta nova maneira de elaborar o conhecimento que deveria ser verificável e útil (CAMARGO, 2005, p. 584)”. Conforme Heynemann,

a discussão desenvolvida nos séculos XVII e XVIII, delimita o lugar da história natural em torno das linhagens da filosofia clássica, lidas à luz de outros desdobramentos como racionalismo e empiria; dedução e indução; sistemas e experimentação e outros pares de “oposições” que se constroem na teoria científica moderna” (HEYNEMANN, 2003, p. 02).

Havia naquele momento a necessidade de conhecimento territorial com investimento à pesquisa e educação. Segundo Figueirôa, Silva e Pataca (2004), “o projeto de uma história natural das colônias tomou uma dimensão imperial”. Isso porque pôr em ação tal projeto poderia trazer novos conhecimentos para o adiantamento das ciências.

Neste contexto, a mineralogia, associada a seus estudos sobre composição química e métodos de extração, que vinha sendo articulada à época se desenvolve enquanto um dos principais ramos da História Natural no Império luso-brasileiro (SOUZA, 2011, p. 07). Paralelo a isso, a agricultura passa a ser vista “como um esforço do homem para criar produtos agrícolas, sem ficar unicamente sujeito às ofertas da Natureza, subordinado à sua prodigalidade ou à sua avareza” (SILVA, 1986, p. 473).

Deste modo, o Estado ao concentrar esforços principalmente nos setores agrícolas e minerador, com investimentos no ensino, no patrocínio de explorações científicas, e em investigações em torno da História Natural, buscava não só a difusão da ciência e dos novos conhecimentos, mas também novas possibilidades de desenvolvimento e progresso para o Império, pois o Reino vivia uma emergente crise em alguns setores de exploração.

No caso específico do Brasil, “Portugal vivia o declínio da mineração concentrada no ouro e nos diamantes e os novos esforços procuravam alterar este quadro, buscar alternativas em um projeto português de reformas fundamentadas pela ciência” (LIMA, 2009, p. 189). Sendo assim, para além do objetivo científico, buscava-se também desenvolver a “racionalização da agricultura, a introdução de novas técnicas que rentabilizariam e tornariam mais produtivas as actividades agrícolas, mineralógica e industrial, tal como eram habitualmente praticadas” (DOMINGUES, p. 27 apud LIMA, 2009, p. 22).

Verran afirma que com base nas ideias iluministas seria importante para a agricultura do Reino investir no desenvolvimento de novas espécies vegetais, no transplante para a América de espécies asiáticas e na criação de uma grande variedade de plantas como: cravo, canela,

baunilha, pimentas, corantes, essências aromáticas, salsaparrilha, entre outras (VERRAN, 2006, p. 11).

Raminelli resume bem o papel da História Natural. Para ele,

seguiram-se duas vias, uma visando à criação de jardins botânicos e de aclimação de plantas e outra cujo objetivo era a formação de museus de história natural que viabilizassem uma educação dita filosófica, isto é, uma educação que deveria promover o avanço da ciência, sem esquecer um terceiro caminho paralelo aos anteriores: o das explorações geográficas com vista à delimitação de fronteiras, durante o qual se procedia à recolha de todo tipo de materiais e de informações (RAMINELLI, 2008, p. 84-97 apud BRAGA, 2016, p. 555).

Desse modo, ao longo do século XVIII, as coleções de História Natural foram ocupando lugar de destaque no interior dos Museus. Entre as coleções encontramos plantas secas, animais empalhados, minerais, conchas, restos fossilizados, etc. Contudo, vários autores tratam do “atraso” português na implantação da Filosofia Natural em Portugal.

Na opinião de Camargo, trata-se de

um colecionismo eclético que acompanhou um crescimento progressivo do interesse pelos objetos da Natureza. Que caminhou ao lado da crescente especialização das ciências naturais, fornecendo-lhe subsídios e chegou ao final do período não mais como prática somente privada, mas alargada e institucionalizada através do “naturalismo econômico” numa ação conjunta entre Estado e Ciência (CAMARGO, 2005, p. 557).

A fim de estudar as possibilidades de desenvolvimento dos setores agrícola e minerador, “um conjunto de ações coordenadas pelo governo português mobilizou dezenas de naturalistas — muitos deles nascidos nas próprias colônias da América Portuguesa, da África ou da Ásia e típicos representantes da época das luzes [...]” (CAMARGO, 2005, p. 714).

Com isso,

numa clara tentativa de superar a crise nos setores de mineração e agricultura, o Estado reformista procurou [...] homens que pudessem, por meio dos seus conhecimentos nas áreas de mineração e mineralogia, não somente inventariar os recursos minerais, mas propor formas para seu melhor aproveitamento (FIGUEIRÔA; SILVA; PATACA, 2004, p. 716).

O lugar que a história natural ocupará então, nas coleções privadas e, progressivamente, nos gabinetes públicos e museus do século XVIII, descreve uma história não apenas do ato de colecionar, mas da própria história natural e da escrita da história” (HEYNEMANN, 2003. p. 03). A partir daí, “houve um enriquecimento memorável dos conhecimentos, das possibilidades, juntamente com uma tecnicidade em diferentes campos: na mineração, no comércio, na medicina, botânica, topografia, educação, e por fim, um desenvolvimento poético e afetivo” (LIMA, 2009, p. 189).

Portanto, os Ilustrados buscavam nos recursos naturais o desenvolvimento do Estado. Com isso, foram estabelecidas novas relações entre o conhecimento e a sociedade, a partir daí, a natureza passou a ser objeto de observação. Nesse contexto, tendo em vistas um projeto de conhecimento racional e enciclopédico do mundo natural, a natureza da América portuguesa despertou grande interesse na Europa em conhecer a diversidade de animais e espécies vegetais, sobretudo na segunda metade século XVIII.

Nessa perspectiva, “o mundo natural passou a ser observado, coletado e classificado por uma ciência própria, a Filosofia Natural”. Com isso, “as práticas de recolher, observar, preparar e remeter os produtos de História Natural foram essenciais para o projeto centralizador de criação de um museu metropolitano com espécimes de todas as regiões coloniais” (PATAÇA, 2011, p. 137).

Além deste período ser um momento em que a ciência tenta se reafirmar, buscando desvendar o mundo natural pela sua catalogação e observação, ele representa também uma postura de apropriação dos recursos naturais dos seus domínios ultramar. Para Conceição, na América portuguesa a Coroa estabeleceu um vasto controle territorial, num processo de longa duração com implicações extensas do ponto de vista econômico, comercial e também ambiental (CONCEIÇÃO, 2016, p. 145).

Isso significa que a apropriação e exploração do ambiente natural da capitania do Maranhão nos dá pistas para entender a interação entre sociedade e natureza no século XVIII. Nesse sentido, o recorte temporal desta pesquisa é marcado pelo momento em que a documentação nos possibilita acompanhar a inserção do Maranhão no rol das práticas científicas da Europa. Neste momento, a natureza, tida como principal objeto de investigação, é investida de papel fundamental.

Reino Vegetal e a Agricultura: as práticas científicas no Maranhão colonial.

Cuidando em adiantar e augmentar a Agricultura deste Estado, antigo, que me foi tão particularmente recomendado por V. Ex.^a e fazendo todo o possível para que a produção do Cânhamo produzisse o fim desejado, [...], espero consegui os meus intentos e introduzir nesta colônia a cultivação desta planta [...] (AHU- MA, Cx. 63, d. 5665).

O fragmento da carta ilustra bem a preocupação colonial com o incentivo a agricultura. Dessa maneira, o reino vegetal também esteve entre as preocupações da Coroa portuguesa que buscava desenvolver a agricultura do Estado por meio da transplantação e cultivo das espécies. Conforme já apontamos, a agricultura era vista como uma saída considerada economicamente eficiente para as pretensões da Coroa. Com isso, algumas plantas ganhariam destaque, como o anil, o cânhamo e o tabaco.

Nesse contexto, Manuel Antonio Leitão Bandeira, ao tratar em carta remetida para Martinho de Melo e Castro sobre a orictologia e mineralogia da América e as riquezas do reino vegetal e animal existentes nesta capitania, descreve no Maranhão como um lugar excelente para a cultura do anil e do tabaco. Conforme Bandeira, dirigindo-se a sua cultura e indústria a dar lhe succo e fermentação, exederia muito o da Virgínia” (AHU - MA, Cx. 76, d. 6511).

Em setembro de 1780, D. Antônio de Sales e Noronha fala das ordens que recebeu para fazer a experiência com a semente do linho cânhamo e para isso se compromete a buscar pessoas “curiozas e inteligentes da planta do dito linho, para ver se com effeyto se introduz nesta Capitania a sua importante cultura” (AHU – MA, Cx. 56, d. 5224).

Neste mesmo ano, atendendo tais ordens, Noronha apresenta a Martinho de Melo e Castro a relação das pessoas para as quais distribuiu a semente de linho de cânhamo e a quantidade distribuída. Assim, dá a cada pessoa uma quarta da semente para fazerem as experiências e recomenda que busquem terras úmidas para esta sementeira. Conforme o governador, “inda resta uma grande porsão da mesma Semente”, que espera distribuir por outras pessoas que achar com “curiozidade, e capacidade e se empregarem com zello na introdução desta Planta que [...] se consegui não deixará de ser de grande importância” (AHU - MA, Cx. 56, d. 5233), para a economia do Estado.

Quatro anos mais tarde, o sucessor de Noronha, José Teles da Silva queixa-se da sua experiência mal sucedida com a plantação do Cânhamo. Nesta ocasião, remete apenas um pouco da planta colhida em uma de suas plantações. Contudo, “animado das esperanças [...] pertendia mandar-lhe huma mayor quantidade”, como prova de que suas experiências iam tendo bom sucesso. Conforme Silva, estou quase porém desenganado de conseguir o que intentava. Isso porque segurando-me huma das pessoas em que tinha mayor confiança, que todas as suas diligências foram nesta parte muitas, e que na plantação a que fizera com todo o cuidado, e trabalho nada colheira (AHU - MA, Cx. 64, d. 5689).

Para o governador, o insucesso com o cultivo desta planta estava atrelado ao terreno ou ao clima infrutíferos desta região. Entretanto, José Teles da Silva tendo vontade de ser útil ao Estado do Maranhão e a sua nação, descobre uma planta semelhante a Malva – planta da qual as nações do Norte e principalmente os burgueses se serviam das cordagens. Da referida planta envia “hum bocado de corda jovem breada [...], e dois molhos emcapados da mesma planta preparada, que ou misturada com o canhamo” seria útil a fábrica de Cordaria (AHU - MA, Cx. 64, d. 5689).

Silva remete para a Corte amostras para fazer as experiências necessárias, pois havendo aqui uma grande quantidade desta planta e se for de bom uso, podendo plantar ainda mais, “de

alguma sorte recompensará a falta do Canhamo, visto que este Pais não he favoravel a sua produçam”. Entretanto, apesar do Maranhão não se mostrar propício a seu cultivo, o governador revela que mantém ainda, por suas próprias custas, dois homens que trouxe do Reino empregados na cultura do cânhamo, a fim de “lhe ter hum total, e ultimo dezengano [...]” (AHU - MA, Cx. 64, d. 5689).

O governador José Teles da Silva manda ainda “hum caixotinho com humas tranças da mesma planta”, e de outra que, segundo ele, a natureza produz aqui em grande quantidade e que os naturais da terra chamam de Crauã. Nestas circunstâncias, fazendo as experiências necessárias será possível saber se esta planta também “toma tam o breu, assim como a da chamada Malva” (AHU - MA, Cx. 64, d. 5689).

Nos anos que se seguem, Silva continua mostrando-se interessado em “adiantar e augmentar a Agricultura deste Estado” (AHU - MA, Cx. 63, d. 5665). Para tanto, faz ainda o possível para que a plantação do Cânhamo produzisse o fim desejado:

De todas as experiências, que tenho feito nesta plantação, a de que remeto a amostra, foi a mais bem sucedida apesar de haver perdido a semente, talvez por effeito do [...] calor do clima, razão porque as pessoas que se tem encarregado desta sementeira, e que me dão boas esperanças do sucesso [...] me dizem que a semente deve ser semeada logo, que aqui chegar, isto la no fim das agoas que daqui lá pelo São João (AHU - MA, Cx. 63, d. 5665).

Em outro documento datado de 1784, José Teles da Silva volta a informar a Coroa o fato de não ter logrado todo o efeito esperado das tentativas que fez com a plantação da cânhamo. O governador lamenta que nenhuma das plantas chegaram a altura que devia “pois logo aos dois palmos se entreva [...] pelas muitas chuvas”. Entretanto, Silva faz referência a uma de suas plantações localizadas na Ribeira do Itapecuru, local onde o terreno mostrou-se propício para plantação, de onde pegou uma pequena amostra para remeter (AHU - MA, Cx. 63, d. 5645).

José Teles revela seus esforços para que se mande também desta capitania a Cochonilha (erva da qual insetos do mesmo nome se alimentam e dos quais se extrae uma tintura). Conforme Silva, embora já tenha descoberto esta planta em alguns sítios, é possível cultivar o que a natureza não puder produzir. Contudo, o governador alerta que para um bom resultado é necessário que os administradores animem os cultivadores.

O anil também aparece como um produto possivelmente rentável ao Império português. Entretanto, o governador José Teles queixa-se que apesar das experiências com sua plantação não faz o envio deste produto “por não terem sahido capazes as proporções”. Apesar disto, mostra-se interessado em introduzir nesta colônia o cultivo do anil, “para a qual o terreno hé

muito próprio, porque a natureza por si mesmo sem cultura o produz em grande quantidade” (AHU – MA, Cx. 63, d. 5665).

Já em fevereiro de 1786, Silva fala dos seus esforços investidos desta vez na cultura do cauã, do qual mandou plantar um grande rossado, além de dar ordens aos demais lavradores para também plantarem em suas roças de modo que possam satisfazer as ordens da Coroa. Neste momento, o governador remete apenas um pouco do Cauã, uma porção que conseguiu naquela estação que, conforme ele, não era própria para essa planta, havendo naquela época somente o cauã que os índios plantavam e colhiam para as suas precisões (AHU - MA, Cx. 67, d. 5842).

Era de interesse ainda, a cultura do tabaco, que preparado como imitação ao produzido na Virgínia – estado norte-americano – poderia ser fabricado sem grandes custos. Nessas circunstâncias, em março de 1784, Silva faz a remessa de um caixote de tabado, porém, não estando no tempo da colheita deste gênero, não foi possível remeter o melhor como o da Virgínia, “mas somente do modo porque aqui o costumão preparar” (AHU- MA Cx. 61, d. 5584).

Meses mais tarde, agora satisfeito com os resultados, José Teles tem o gosto de remeter uma amostra de tabaco, segundo ele, do melhor, “preparado do modo porque o Dicionário Inglês das Artes e Ciências diz que se prepara o da Virgínia”. Fazendo algumas observações sobre esta planta, o governador conclui que o “terreno desta Ilha hé muito proprio para a sua plantação”, além de mencionar a variedade do tabaco encontrado: “cinco especes de folha, daz quaes a melhor hé a que agora remeto a V.Ex.^ª” (OFÍCIO... AHU – MA, d. 5566).

Dom Fernando Antonio de Noronha ao remeter uma amostra de tabaco para a Corte em agosto de 1788, na administração de Dom Rodrigo de Sousa Coutinho, diz acreditar que dando-lhe um melhor método de cultura esta folha imitaria o da Virgínia, julgando-lhe superior a toda que tem visto na nossa America (OFÍCIO... AHU – MA, d. 5566).

2. CONCLUSÃO

Com a introdução da História Natural na capitania do Maranhão a apropriação da natureza vai emergir enquanto principal fator de projeção científica e econômica. Ao fornecer informações que beneficiavam a atividade agrícola e o comércio, as descrições possibilitaram o conhecimento de novos produtos e fontes de matéria-prima (KETTLE, 2010, p. 83) que serviriam para o desenvolvimento do comércio e da ciência. Tratava-se de conhecer, classificar e dominar o território e suas potencialidades estreitando os laços entre Portugal e seus domínios.

O incentivo a pesquisa sobre o mundo natural era baseado numa filosofia naturalista-utilitarista, isto é, a preocupação da administração lusitana era uma política que aliasse o

conhecimento da natureza a ganhos econômicos. Nesse contexto, não restam dúvidas que a integração do Estado ao projeto de uma História Natural intensificou a exploração da sua natureza. É certo que este momento o europeu se encantava com a exuberante flora e fauna trazida das terras do Novo Mundo e em que multiplicavam-se os herbários, jardins e coleções de espécimes, tanto oficiais quanto privados. Também é ali que se começa a sentir os danos que o homem é capaz de causar na natureza (PRESTES, 1997, p. 15).

Disso compreendemos que a Coroa portuguesa encontrou na exploração do solo, das matas, dos rios, plantas e animais das suas colônias, a base para sua organização socioeconômica. Desse modo, o historiador é colocado diante das peculiaridades do aproveitamento econômico do mundo natural nas possessões lusitanas na América, suas formas de percepção, estudo e de relacionamento entre os vários grupos sociais e os recursos naturais na colônia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. V; PAPAVERO, N; TEIXEIRA, D. T. **Animais enviados para Portugal, entre 1754 e 1805, pelos governadores da capitania de Pernambuco.** *Arquivos do NEHiLP*, São Paulo, v. 2, pp. 1-72, 2014.

BRAGA, Isabel Drumond. **Luzes, natureza e pragmatismo em Portugal:** o contributo da Real Academia das Ciências no século XVIII, vol. 22, n. 41, p.551-565, set-dez., 2016.

_____. **Estudos de Filosofia Natural:** O olhar europeu sobre a fauna e a flora do Novo Mundo ao longo do século XVIII, In. IV Encontro Internacional de Jovens Investigadores em História Moderna, Porto, 2015.

CARTA de Manuel António Leitão Bandeira para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, sobre a orictologia e mineralogia da América e riquezas dos reinos vegetal e animal existentes na capitania. AHU, Maranhão, Cx. 76, d. 6511. (10/09/1790).

ALMEIDA, A. V; PAPAVERO, N; TEIXEIRA, D. T. **Animais enviados para Portugal, entre 1754 e 1805, pelos governadores da capitania de Pernambuco.** *Arquivos do NEHiLP*, São Paulo, v. 2, pp. 1-72, 2014.

BRAGA, Isabel Drumond. **Luzes, natureza e pragmatismo em Portugal:** o contributo da Real Academia das Ciências no século XVIII, vol. 22, n. 41, p.551-565, set-dez., 2016.

_____. **Estudos de Filosofia Natural:** O olhar europeu sobre a fauna e a flora do Novo Mundo ao longo do século XVIII, In. IV Encontro Internacional de Jovens Investigadores em História Moderna, Porto, 2015.

GUIMARÃES, Natally Nobre. **O homem que viajava:** o caráter dos homens que empreitaram a aventura científica do Século das luzes a partir da experiência Portuguesa. *Revista Vernáculo*, n. 19 e 20, 2007.

HEYNEMANN, Cláudia Beatriz. **Viagens filosóficas pela América portuguesa.** In. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, 2011.

_____. **História e História Natural:** a escrita da época moderna. In. ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História – João Pessoa, 2003.

LIMA, Péricles Pedrosa. **Homens de ciência a serviço da coroa:** os intelectuais do Brasil na Academia Real de Ciências de Lisboa: 1779/1822. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2009.

OFÍCIO do governador e capitão-general do Maranhão e Piauí, José Teles da Silva, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, referente à cultura do cânhamo, de que envia uma amostra. AHU, Maranhão, Cx. 63, d. 5665. (13/09/1784).

OFÍCIO do governador e capitão-general do Maranhão e Piauí, José Teles da Silva, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, a remeter uma planta semelhante à malva, e uma outra chamada de cramá (carma). AHU, Maranhão, Cx. 64, d. 5689. (28/10/1784).

OFÍCIO do governador José Teles da Silva para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, remetendo um pouco de caácuã, uma onça e uma ave de rapina (urubutinga). AHU, Maranhão, Cx. 67, d. 5842. (13/02/1786).

PAPAVERO, N; TEIXEIRA, D. M. **Remessa de animais de Santa Catarina (1691) para a “Casa dos Pássaros” no Rio de Janeiro e para o Real Museu da Ajuda (Portugal).** *Arquivos de Zoologia*, São Paulo, v. 44, n. 4, pp. 185-209, 2013.

PAPAVERO, N; TEIXEIRA, D. M. **Os animais do Estado do Grão-Pará segundo um manuscrito do jesuíta Antônio Moreira (ca. 1750).** *Arquivos de Zoologia*, São Paulo, v. 42, n. 2, pp. 83-131, 2011.

PATACA, E.M. **Coletar, preparar, remeter, transportar** – práticas de história natural nas viagens filosóficas portuguesas (1777-1808). *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, pp. 125-138, 2011.

PATACA, E.M; PINHEIRO, R. **Instruções de viagem para a investigação científica do território brasileiro.** *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, jan- jun. 2005.

PATACA, Ermelinda Moutinho. **Terra, água e ar nas Viagens Científicas Portuguesas (1755-1808).** Tese apresentada ao Instituto de Geociências da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006.

VILLALTA, Luiz Carlos. **Reformismo Ilustrado, Censura e Prática de Leitura:** Usos do Livro na América Portuguesa. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

CURADORIA: ENTENDIMENTOS E PRÁTICAS

Isys Cristina Goiabeira Basola
Graduanda em Comunicação/Jornalismo
isys.basola@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Ramon Bezerra Costa
Doutor em Comunicação
ramon.bezerra@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Este artigo é resultado de uma pesquisa em desenvolvimento que busca traçar a evolução da curadoria, por meio de conceitos e exemplos, os quais vão desde a aparição da figura do *curador bonorum* no Direito Romano, indivíduo encarregado de preservar e realizar ações que respondessem ao interesse público, até a emergência do papel complexo do "ser curador" na contemporaneidade, indivíduo responsável não só por lapidar os excessos prejudiciais existentes no mundo, porém capaz de adicionar novos sentido a coisas já existentes (Groff, 2010; Meyric-Hughes, 2008). Ao mesmo tempo, buscamos compreender um cenário que demanda a presença de algo ou alguém apto a realizar atos de seleção, organização e aprimoração das já citadas abundâncias e implicações desenvolvidas a partir da chamada Expansão Prolongada, onde o aumento da produtividade transformou objetos antes escassos em amplamente acessíveis (Bhaskar, 2020). Trata-se de uma pesquisa exploratória de abordagem qualitativa com suporte metodológico da observação não estruturada ou assistemática (Marconi e Lakatos, 2018) utilizada para coletar os exemplos de curadoria de forma espontânea, aliada a revisão e análise bibliográfica e documental, que será realizada a partir das etapas de revisão sistemática da literatura propostas por Donato e Donato (2019). Espera-se que tais reflexões assistam a construção de outras acepções, tanto conceituais quanto metodológicas, a respeito da atividade curatorial e seu potencial de inovação em diferentes áreas (Corrêa, 2012).

Palavras-chave: Curadoria; Revisão; Análise bibliográfica e documental; Observação não estruturada.

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho em andamento tem como objetivo a construção e sintetização de uma noção de curadoria a partir do delineamento de conceitos e exemplos que compreendem a trajetória do termo e das ações que caracterizam um indivíduo como curador, que ao contrário do que o senso comum transmite, não nasceu em meio aos grandes salões franceses de arte ou junto às primeiras exposições de peças em museus como o Louvre, mas sim relacionada ao Direito Romano, durante o período da Idade Antiga, como figura histórica ligada a práticas de preservação do patrimônio público (Groff, 2010).

Simultaneamente, ansiamos compreender o cenário que demanda a presença deste algo ou alguém apto a realizar atos de seleção, organização e aprimoração; um "ser curador" responsável por lapidar bens em abundância, sejam eles táteis ou não, já que devido ao processo de Expansão Prolongada, originado a partir das revoluções industriais com o tear mecânico, as

máquinas à vapor e a busca pela produtividade esgotante (Bhaskar, 2020); o contemporâneo passou a ser abarcado por sinônimos prejudiciais de abundância.

Partindo do pressuposto de que a atividade curatorial na contemporaneidade não se restringe somente a áreas restritas da atividade humana, e que esta se configura como um aglomerado vivo capaz de ser afetado por mudanças, também estaremos apresentando novos conjuntos de ações e práticas humanas que revelam a presença do curador em sua composição; em áreas ligadas à Internet, cultura, economia e outros. Seja de forma explícita; quando a ação realizada parte da atividade curatorial, ou implícita; quando as ferramentas curatoriais - padrões de seleção e arranjo - são utilizadas de maneira indireta, não explícita ou inconsciente.

Este estudo adota uma abordagem exploratória de natureza qualitativa, embasada na observação não estruturada ou assistemática (Marconi e Lakatos, 2018), visando capturar exemplos de curadoria de forma espontânea. Esta alternativa é complementada por revisões aprofundadas de fontes bibliográficas e documentais, seguindo um método fundamentado nas etapas de revisão sistemática da literatura propostas por Donato e Donato (2019). Antecipamos que essas reflexões buscam expandir as perspectivas conceituais e metodológicas sobre a atividade curatorial, oferecendo novos insights para sua inovação em distintos domínios (Corrêa, 2012).

O artigo segue estruturado em quatro seções: a primeira (dividida em três tópicos) busca no primeiro tópico realizar uma viagem temporal meio as definições de curadoria e curador encontradas ao longo da história humana, atravessando períodos como a Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea. O segundo tópico desta seção procura como citado na introdução deste artigo, contextualizar os porquês da existência da prática curatorial, remetendo a ação a um processo resultado de grandes períodos de mudanças na vivência social. O último tópico da seção almeja contextualizar o atual cenário da atividade de curadoria do mundo, por meio das categorias de curadoria propostas por Bhaskar (2020).

A segunda seção diz respeito ao caminho metodológico percorrido ao longo do estudo, e traz elucidamentos dos indispensáveis processos que foram utilizados. Já a terceira seção compreende as evidências do processo de pesquisa que dá luz a este trabalho, e busca apresentar os resultados parciais do estudo em andamento. A quarta e última seção, além de apresentar consolidações das discussões expostas ao longo do tempo, procura exhibir argumentos favoráveis à importância deste tipo de estudo.

2. CURADORIA E “O SER CURATORIAL” AO LONGO DA HISTÓRIA

Bakhtin e Volochinov, por meio da obra “Marxismo e filosofia da linguagem” (1992) explicam que ao lançarmos um olhar objetivo sobre a língua, as palavras, não encontraremos um sistema imutável de normas e sentidos, que tendem a permanecer inalterados, mas estruturas passíveis de mudanças. Tal concepção pode ser relacionada aos delineamentos deste artigo, visto que ao olharmos as palavras *curadoria* e *curador* - objetos desta pesquisa - e procuramos entender a gama de significados que perpassam tais conceitos, podemos identificá-las como algoritmos vivos no sentido de serem influenciados e direcionados, em conceituação e uso, por profundos e distintos processos humanos.

Bienal de Havana (Cuba), Bienal de São Paulo (Brasil), promoção de artes contemporâneas, Hans Ulrich Obrist, *Art Review*, Stéphanie Moisdon, *art déco* são indivíduos e expressões de valor conhecidas no mundo das artes, que hoje emerge em conjunto da atividade curatorial e retoma o principal ponto deste artigo; a evolução dos sentidos adicionados ao ato de curar e ao “ser curador”. Pois, mesmo que contemporaneamente tal prática de seleção, arranjo e exposição seja instantaneamente ligada aos Museus de Arte, a galerias e exposições de peças artísticas, o uso dos termos curadoria e curador não possuem como ponto de partida a Modernidade e o seu universo de atividades, porém surge durante a Idade Antiga, a partir dos atos realizados pela figura do *curador bonorum*. Como pode ser observado na IMAGEM 1.

Figura 1 – Timeline do “Ser Curatorial” e da Curadoria (1)



Fonte: Basola, Costa, 2023

O Direito Romano, sistema jurídico elaborado na Idade Antiga que teve considerável impacto no progresso do direito em diversas sociedades do Ocidente, compreendia a ação de uma figura, um “responsável máximo pelas pessoas e coisas ao seu poder” o qual exercia a

proteção patrimonial, ou seja, podia agir como dono dos bens, o *curador bonorum* (na língua portuguesa o “depositário de mercadorias”), como é denominado (Groff, 2010). Tal “ser curatorial” tornou-se protagonista da época citada, e surgiu a partir de um cenário que possuía necessidades – aqui necessidades de uma nação carente de atos relacionados à defesa dos bens de credores, por exemplo – a serem amenizadas.

Essa figura, encoberta pela obscuridade dos textos e fontes que a ela fazem menção, seguiu a trajetória da própria execução, e pareceu ter surgido da necessidade de oferecer uma alternativa aos credores que, no período em que o processo executivo era exclusivamente pessoal, muitas vezes deixavam de ver satisfeitas as suas pretensões. Ao mesmo tempo, protegendo-se o patrimônio contra a dilapidação desnecessária, a atividade do curador gerava o resguardo dos interesses do próprio devedor. (Groff, 2010, p. 9)

Ainda em Roma, durante este mesmo período da história (Idade Antiga), a figura do curador surge novamente em outras e distintas atividades ligadas sempre aos preceitos das relações de cuidado com objetos e/ou até mesmo pessoas, a própria origem etimológica do termo tem origem no termo latino *curator*, como uma figura que cuida e zela por alguma coisa e a ela dá atenção. Tais atividades, grande parte das vezes, remetiam a ocupação de importantes cargos para a realização da gestão dos departamentos de obras públicas, ligadas à supervisão de construções de aqueduto, balneários e sistemas de esgoto do império Romano (Kissant, 2010). Esse enquadramento pode ser observado na representação abaixo.

Figura 2 – Timeline do “Ser Curador” e da Curadoria (2)



Fonte: Basola, Costa, 2023.

É válido ressaltar que até este ponto a atividade curatorial desenvolvida pelo “ser curador” da Idade Antiga manifestava-se unicamente pela busca do uso de ferramentas de análise, seleção, arranjo e outros. Dessa forma, a atividade curatorial ainda não era acometida pela busca valorização de algo, que configura o atual panorama da curadoria. Apenas na

contemporaneidade que a busca pelo sentido nasce meio às práticas de seleção e arranjo que somam valor (Bhaskar, 2020).

Deixar a seleção e o arranjo no centro da curadoria nos fornece uma base facilmente identificável para a atividade curatorial. Em torno dela há uma penumbra, flexível, mas potente, do que eu chamo de efeitos da curadoria – simultaneamente, princípios e efeitos colaterais da curadoria, cujo impacto, quando bem entendido e visto no quadro maior da curadoria e da sobrecarga, pode ser imenso. Eles alcançam setores e problemas geralmente considerados distantes da curadoria, tomando ideias e técnicas de empréstimo como bem entendem. (Bhaskar, 2020, p. 148)

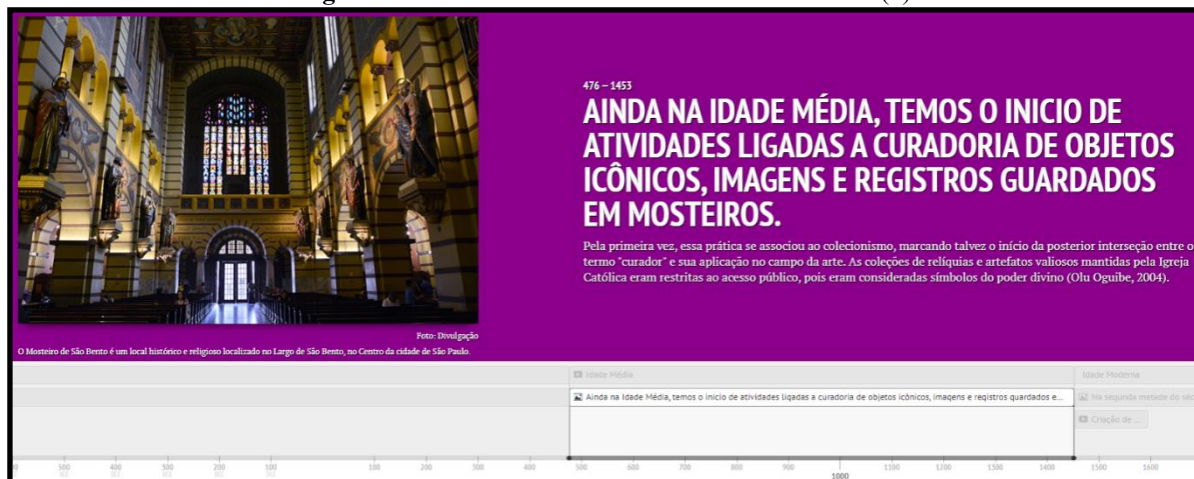
Durante o período medieval, por exemplo, a figura do curador passou a ser relacionada ao campo eclesiástico de duas formas; a primeira compreendia um indivíduo sacerdote dedicado ao cuidado da alma, o *curatour/curator*, que em determinado também começou a ser nomeado por “padre-cura” ou até mesmo “cura”. A segunda prática relacionada ao termo curadoria durante o período resgata ações de colecionismo executadas pela Igreja Católica, ou seja, a instituição fomentava a proteção de mosteiros que continham objetos de culto com valor inestimável (Queiroz, 2018). Tal ação pode ser observada a partir da IMAGEM 3 e IMAGEM 4.

Figura 3 – Timeline do “Ser Curador” e da Curadoria (3)



Fonte: Basola, Costa, 2023

Figura 4 – Timeline do “Ser Curador” e da Curadoria (4)



Fonte: Basola, Costa, 2023

A partir de movimentos como a Revolução Francesa (1789) e o ciclo revolucionário dos ideais iluministas, o início da Primeira revolução Industrial (1760) - período marcado pelo desenvolvimento tecnológico e inovações socioeconômicas - e a ascensão do capitalismo - modelo/movimento econômico que acima de tudo busca o máximo lucro (Paula, 2020), baseando-se na construção de relações mediadas pelo capital - nasce meio ao seio social a urgente preocupação em construir espaços específicos que resguardem objetos preciosos a burguesia e a aristocracia (Queiroz, 2018).

Necessidade que é atendida num primeiro momento pelos chamados *gabinettos* ou “gabinetes de curiosidades”, espaços que ganham destaque durante os séculos XVI e XVIII por abrigarem inúmeras coleções de objetos os quais desafiavam as classificações sistemáticas existentes para a época. Pinturas e esculturas, “itens curiosos de casa ou do exterior”, “antenas, chifres, garras, penas e outras coisas pertencentes a animais estranhos e curiosos” eram alguns dos itens expostos de forma acumulativa em cômodos de residências (Gutfleisch, Menzhausen, 1989). Como pode ser observado na IMAGEM 5.

As coleções reunidas nos gabinetes resultaram do trabalho dos coletores dos séculos XVI e XVII. Na maioria dos casos, esses objetos foram gravados e indicados de modo organizado, mesmo se os critérios, às vezes, subjetivos para a classificação sistemática diferiam de uma coleção para uma outra. O caráter efêmero das coleções, o modo como foram se formando e se perdendo fizeram com que o colecionador cuidasse de registrar seu inventário para mantê-las por mais tempo, através das representações iconográficas de seus tesouros. (Pereira, 2006, p. 408)

Figura 5 – Timeline do “Ser Curador” e da Curadoria (5)



Fonte: Basola, Costa, 2023

Ainda durante o período Moderno temos o surgimento dos primeiros salões Parisienses, que logo após serem abertos para o público (1737) - anteriormente apenas pessoas relacionadas a elite existente poderiam incluir os salões em cronogramas de passeios e/ou visitação - passam a atrair multidões de diversas camadas sociais; o que influenciou diretamente a pessoas de diferentes áreas, passarem a expressar suas opiniões sobre as obras expostas. (Lima, 2013). Junto ao nascimento do que entendemos hoje por público de arte, nasce naquele momento a necessidade de se utilizar ferramentas que facilitassem a relação entre o emergente campo da arte e o público (Queiroz, 2018).

O Museu do Louvre (Paris, França) e o Museu Britânico (Londres, Inglaterra) são resultados da ampliação da noção de curadoria e “ser curador” cultivados ao longo da ampliação histórica dos termos durante a Idade Moderna. Agora a atividade curatorial não se restringia somente a realização de etapas, porém agora concebia processos criativos de sentidos. Nos museus, por exemplo, a figura do curador - que até então ainda não era designada pelo termo curador - , passou a administrar um sistema de premissas que buscavam produzir sentidos, meio a obras como a Mona Lisa (Leonardo da Vinci, 1503), a V nus de Miler (Alexandre de Antioquia, séc.II a.C), *Psiqu  reanimada pelo beijo do Amor* (Antonio Canova, 1793) e outros.

A “era dos museus” (final do século XIX até meados da década de 1920) foi acompanhada por um crescimento da importância das exibições de arte, quando ganharam, paralelamente, outras propostas e formatos que alteraram as dinâmicas curatoriais. O desejo de instrução e poder econômico orientou as experiências expositivas lançadas tanto pelos Museus de Arte, quanto pelas Exposições Universais e Bienais Internacionais de Arte, como a de Veneza, que se transformaram em modelo

para exposições espetaculares de arte, internacionais e temporárias, por todo o século XX (Queiroz, 2018, p. 192).

Na idade contemporânea os conceitos de curadoria e “ser curador” apresentam-se, como citado anteriormente, como precursores de novos momentos da história humana, visto que os cenários que carecem de seleção, arranjo, análise e outros princípios da curadoria, não podem ser configurados por apenas um vetor de mudança, ao contrário, são influenciados por diversos e diferentes fatores. Discussões como “tudo é curadoria”, “a atividade do curador foi reduzida a qualquer coisa”, “Por que devemos curar tudo?” surgem neste ponto, porém apenas fortalecem a necessidade da figura do curador, seguindo o pressuposto de que se tudo precisa ser curado, é porque o tudo está sendo abarcado por uma totalidade excessiva de coisas. Como sugere a IMAGEM 6.

Figura 6 – Timeline do “Ser Curador” e da Curadoria (6)



Fonte: Basola, Costa, 2023

2.1 O cenário da expansão prolongada

A Revolução Industrial marcou uma evolução significativa no campo socioeconômico, ao introduzir novas ferramentas que viabilizaram os níveis de produção em larga escala. Tal movimento ocorreu devido à ascensão do que nós conhecemos por capitalismo, sistema econômico ou movimento que prioriza, acima de tudo, a obtenção do lucro máximo (Paula, 2020). Durante tal intervalo de mudanças socioeconômicas, a demanda por bens escassos deu lugar a uma notável produtividade, possibilitando a fabricação em grande quantidade. Produtos que, até a segunda metade do século XVIII, eram raros e de difícil acesso devido a fatores como preço e disponibilidade de matéria-prima, tornaram-se amplamente acessíveis na esfera social. Inicia-se neste ponto o hoje chamamos de Expansão Prolongada (Bhaskar, 2020), dinâmica de produção caracterizada pelo aumento contínuo nos eixos produtivos.

A resposta mais direta para a pergunta de como chegamos ao contexto em que temos tudo em excesso é que a produtividade vem aumentando há mais de duzentos anos. A cada ano, conseguimos produzir mais do que no ano anterior. Por fim, as coisas se acumulam e a balança pende da escassez para o excesso. Surge um novo conjunto de problemas – e de oportunidades. Marx e Engels descreveram a transformação relativamente cedo e perceberam sua magnitude (Bhaskar, 2020, p. 33).

Tais processos deram luz ao atual cenário contemporâneo que se caracteriza pela necessidade da existência de algo e/ou alguém que selecione, arranje e refine, por exemplo, desde as informações obtidas no meio virtual ao modo como administramos as relações sociais, econômicas, profissionais, comerciais, produtivas e etc. A curadoria agora não se apresenta apenas como um cargo exercido apenas por um único indivíduo, inserido em um singelo contexto de seleção, mas como uma atividade com capacidade de responder às consequências de movimentos que estimulam a produtividade exacerbada.

Quanto mais entendermos como a curadoria é coerente com uma rede de novas habilidades, estratégias e capacidades, mais estaremos preparados para prosperar na era do excesso que vem mudando nossa maneira de viver e trabalhar. Não existe uma única maneira de fazer curadoria, nem um único conjunto de efeitos que possa ser aplicado mecanicamente. Ao invés disso, a curadoria é uma cesta de abordagens que podemos selecionar [...] (Bhaskar, 2020, p.168).

Partindo do pressuposto que a atividade curatorial contemporaneamente abrange várias extensões da vivência humana - não se restringindo apenas ao mundo da arte - as quais ao serem perpassadas pela abundância, carregam a necessidade de serem ressignificadas e/ou revalorizadas via ferramentas de curadoria, o próximo tópico deste artigo trará delineamentos sobre algumas das categorias de curadoria que podem ser identificadas no contexto no qual estamos inseridos. Tal viagem pelos exemplos nos permitirá identificar as ponderações que contribuirão para o desenvolvimento de novas interpretações, tanto em termos conceituais quanto metodológicos, sobre o papel da curadoria e do “ser curador” e sua capacidade de desempenhar papéis vivos hábeis a produzir sentidos.

2.2 Novas dimensões da prática curatorial

Modelos econômicos, mixologias musicais, notícias, conteúdo digital que vai além do Marketing, experiências humanas são algumas das milhares de coisas que segundo Michael Bhaskar em sua obra “Curadoria: O poder da seleção no mundo do excesso” (2020) podem vir a ser profundamente impactadas por padrões de seleção e arranjo. A obra, que além de conceituar as práticas curatoriais meio ao fenômeno da Expansão Prolongada já citado, traz tais vivências humanas organizadas, curadas, em cinco categorias: A curadoria do mundo, a curadoria da cultura, a curadoria da Internet, a curadoria dos negócios e a curadoria de si

mesmo. Tais categorias serão utilizadas neste tópico meio aos exemplos selecionados e arranjados apresentados os quais englobam o atual cenário da curadoria no Brasil e no mundo.

A curadoria do mundo, apresentada por Bhaskar (2020), pode ser definida como um exercício curatorial que parte da organização de macro agentes, ou seja, pilares que ditam as relações e vivências humanas. “Bem-vindas à economia da curadoria” é como o autor introduz e nomeia tal esfera norteada por fenômenos relacionados à obtenção e ao uso de recursos materiais indispensáveis para o bem-comum. Ao contrário do autor que trouxe um exemplo de cidade construída em moldes desenvolvidos por um ser curador, aqui estaremos introduzindo o conceito de Smart Cities no Brasil.

Mobilidade urbana precária, falta de saneamento básico nas cidades, poluição ambiental são algumas das consequências do crescimento urbano não planejado que assolam as cidades, mas, que ao ver de alguns profissionais do direito urbanístico, possuem saída. As Smart Cities ou cidades inteligentes surgem como resposta ao caótico e desestruturado núcleo urbano. Para que uma cidade possa ser classificada como Smart City esta deve seguir padrões indicadores que devem ser trabalhados em conjunto para que a qualidade de vida dos seus cidadãos seja melhorada. A curadoria aqui acontece durante o planejamento. No Brasil, a cidade de Florianópolis (SC) foi a 1º colocada no Ranking Geral Connected Smart Cities de 2023 (*Connected Smart Cities*, 2023).

No Brasil, por exemplo, a curadoria da cultura manifesta-se a partir do momento em que as experiências culturais começam a adotar características ligadas ao resgate, valorização e utilização de ferramentas curatoriais que fogem do cenário marcado pelas novidades, pelos *singles* musicais, séries inéditas, programas televisivos, pelo nunca visto. Assim como outros cantores brasileiros, Claudinho e Buchecha, filhos de São Gonçalo (RJ), foram mestres na arte de burlar o mito da criatividade ao se introduzirem no *Funk Melody*. Tal mixologia musical é marcada pelo uso de samplers, baterias eletrônicas e pela habilidade em selecionar e arranjar do artista. O “ser curador” aqui é o artista.

Partindo para a curadoria da Internet, que como já sugere o termo, se relaciona com o mundo virtual e a sua gama de informações, podemos observar que o “ser curador” - aqui tal atividade pode vir a ser realizada não só por humanos, mas também por sistemas automatizados, os algoritmos - é responsável por procurar saídas ao problema de abundância informacional em rede (Corrêa, Bertocchi, 2012). As múltiplas redes de informação, por exemplo, demandam a existência de aglomerados informacionais como o Canal Meio, um resumo diário de notícias chamado boletim informativo (ou newsletter), lançado em outubro de 2016, que foge do intuito

de criar ou inaugurar novas propostas e formas de se repassar conhecimento, mas segue buscando assumir ideias de organização e ressignificação da atividade informacional.

A penúltima categoria citada por Bhaskar (2020) diz respeito ao campo de negócios como atividade focada em potencializar a existência de diferentes e flexíveis relações entre os mercados e o consumidor. O Clube Wine, por exemplo, atua como uma nova forma de negócio, que possui no seu cerne a proposta curatorial da busca pela fuga de estruturas comerciais engendradas por meio da aproximação com o seu público alvo. Tal modelo de negócio é especializado na *WineBox* (ou caixa de vinho) com rótulos selecionados nas melhores vinícolas do mundo e arranjados de acordo com o paladar de cada consumidor.

Curadoria do ser. Nós, seremos humanos, somos compostos intrinsecamente por processos e/ou níveis de escolha, que segundo Bhaskar (2020) podem ser divididos em duas vertentes: a forma como nos apresentamos para o mundo, e como o mundo é apresentado/vivido por nós. Tais níveis dependem, substancialmente, da forma como o indivíduo se relaciona com as opções existentes. Para entendimento de tal raciocínio visualize uma mulher com seus vinte e poucos anos que, assim como todos os seres humanos, não nasceu dotada de opiniões e aptidões, porém, ao contrário, realiza diariamente ações para se construir como um ser social.

Tal indivíduo, em determinado ponto da sua trajetória humana, decidiu que o seu guarda-roupa seria composto por roupas que a resguardassem das variações do clima, escolheu não gostar de comida sem caldo e amar comida japonesa. Qualquer música que lhe lembrasse a trilha do filme *Love Actually* (2006) seria a sua favorita, Paulinho Paixão e Taylor Swift agora ocupariam o mesmo nível de importância na sua playlist de músicas. Estar atraída por qualquer homem que não fosse semelhante ao Oscar Isaac, Thiago Lacerda ou o *Hot Priest* estava fora de questão. E, optou por não selecionar uma religião para seguir (aqui o se abster de escolher também é uma escolha).

Todas as ações, as seleções e arranjos citados acima se definem como uma espécie de curadoria consciente do “eu”, na qual a mulher, aqui “o ser curador”, busca adicionar significação/sentido a sua vida por meio de escolhas que construirão o modo como ela se apresenta ao mundo, e o modo pelo qual esta vive o mundo. É a roupa que tal indivíduo estará usando em tal dia, qual artista será relacionado a sua pessoa quando alguém citar o nome por alto - já que ela possivelmente não fala de outra coisa -. Até certo ponto tudo pode ser configurado a partir da curadoria, mas nesta e nas outras categorias citadas, a atividade visa o sentido.

3. METODOLOGIA

Partindo do propósito desta pesquisa, que é traçar uma linha da evolução da curadoria, desde a figura do *curador bonorum* no Direito Romano - encarregado da conservação e proteção do

interesse público - até o sujeito responsável por categorizar espaços e obras de arte na Idade Moderna, e culminando na complexidade contemporânea do "ser curador", recorreremos à revisão e análise documental de conceitos de curadoria seguindo as fases delineadas por Donato e Donato (2019). Para isso, exploramos bases de dados como SciELO, Portal de Periódicos da Capes, Google Acadêmico e BDTD, buscando materiais que abordassem o conceito de curadoria entre os anos de 2000 e 2023. Paralelamente, utilizamos a observação não estruturada para captar exemplos espontâneos de curadoria, como forma de enriquecer a abordagem metodológica do estudo em andamento.

O estudo em progresso segue a linha de Gil (2008), caracterizando-se como uma pesquisa exploratória, buscando oferecer uma visão geral e aproximada de um fenômeno específico. Esse tipo de pesquisa é conduzido principalmente quando o tema é pouco explorado, tornando complexo formular hipóteses precisas e de fácil aplicação prática. Além disso, adota uma abordagem qualitativa que busca o significado dos dados, baseada na observação do fenômeno dentro do contexto em que ocorre (Triviños, 1987). De acordo com esse mesmo autor, esse processo não segue uma sequência tão estrita quanto às etapas da pesquisa quantitativa, pois é influenciado por fatores passíveis de mudanças.

Em relação aos métodos técnicos utilizados, este trabalho incorporou a revisão e análise de literatura e documentos, juntamente com a observação não estruturada ou assistemática. Seguindo a linha de Gil (2008), o levantamento bibliográfico e documental oferece ao pesquisador a capacidade de abranger uma ampla gama de fenômenos, especialmente quando a pesquisa requer dados dispersos no espaço. Já a observação não estruturada ou assistemática, que aqui segue na esteira de Marconi e Lakatos (2018), se apresenta como uma observação e apreensão causal do mundo que cerca o fenômeno estudado.

4. RESULTADOS PARCIAIS

O objetivo principal desta seção é analisar os resultados preliminares obtidos ao longo da análise em andamento que visa traçar uma trajetória do conceito da curadoria e do "ser curador" ao longo da história humana por meio da coleta de exemplos via observação não estudo ou assistemática (Marconi, Lakatos, 2018), aliada a revisão bibliográfica e documental realizada por meio das etapas de revisão sistemática propostas por Donato e Donato (2019).

De forma prévia, buscamos documentos que trouxessem luz ao conceito de curadoria e curador. O levantamento, realizado na esteira de Gil (2008), compreendeu a utilização das bases de dados do SciELO, Portal de Periódicos da Capes, Google acadêmico e BDTD, durante o período de produção dos anos 2000 até 2023 (01 de janeiro de 2003 até 01 de janeiro de 2023) por meio da busca pela palavra-chave CONCEITO DE CURADORIA no campo *All Fields*.

Dessa forma, foi possível identificar nas bases de dados utilizadas na pesquisa a existência de 283 documentos (artigos, teses e dissertações). Como apresenta a seguinte Figura 7.

Figura 7 – Tabela com dados obtidos a partir das bases de dados utilizadas no estudo

BASE DE DADOS	PALAVRAS-CHAVE	Nº DE DOCUMENTOS LOCALIZADOS
BDTD	Conceito de curadoria	169 (114 dissertações e 55 teses)
Google acadêmico	Conceito de curadoria	4 (dissertações)
Portal de Periódicos da Capes	Conceito de curadoria	104 (103 artigos e 01 dissertação)
SciELO	Conceito de curadoria	6 (artigos)

Fonte: Basola, Costa, 2023

Até o determinado momento, os documentos encontrados estão passando pelas etapa de revisão sistemática, proposta por Donato e Donato (2019), que visa a identificação de todos os documentos correspondentes às características inseridas logo após o desenvolvimento do protocolo de investigação que compreendeu os seguintes critérios: Inclusão – Estudos concluídos e disponíveis na íntegra nas plataformas base de dados, escritos na Língua Portuguesa. Exclusão – Estudo indisponíveis e fora do período de investigação, que não se conectam de forma alguma com as ciências sociais e documentos repetidos.

Por outro lado, a coleta de exemplos e conceitos por meio da observação não-estruturada ou assistemática fomentou as concepções sobre a atividade de curadoria e “o ser curador”, através do método técnico foi possível a identificação da figura do curador em diferentes momentos da história humana: Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea. Tais observações proporcionaram o desenvolvimento de uma linha do tempo que trouxesse, por intermédio de uma representação visual e interativa, os eventos - distintos em data e sentidos - identificados. Como demonstrado na IMAGEM 8.

Imagem 8 – Timeline do “Ser Curatorial” e da Curadoria (capa)



Fonte: Basola, Costa, 2023

Tanto a representação visual (linha do tempo), produto deste estudo; quanto às noções que ainda estão sendo absorvidas por intermédio da revisão bibliográfica e documental que está sendo realizada durante o andamento do estudo apresentam-se como etapas indispensáveis para o fazer acadêmico - a pesquisa - que neste trabalho busca expandir os espaços e discussões a respeito da curadoria, ferramenta produtora de sentidos necessária as vivências contemporâneas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante a análise em desenvolvimento apresentada neste artigo, buscamos compreender a noção de curadoria e da figura do curador como aglomerados de sentidos, capazes de funcionar como peças necessárias a estrutura da vida do indivíduo contemporâneo que, até o momento, é perpassada pelos malefícios da abundância de objetos (Bhaskar, 2020). Tal linha de pensamento não deve levar a ideia de que todas os tipos de curadoria são bons e benéficos, pelo contrário, esta pode vir a ser maléfica quando não associada a uma dimensão moral e a um sentido.

A curadoria, ainda que realizada com objetivos, cenários e/ou contextos que não parecem agregar muito a vivência humana, mas que busca organizar sentidos via coisas já existentes, também deve receber o seu devido valor, já que em um mundo marcado pelo mito da criatividade e a crescente produtividade junto ao processo de Expansão Prolongada; ferramentas de seleção e arranjo atuam como vias para o futuro. Um futuro significativo e inovador (Corrêa, 2012).

REFERÊNCIAS

BHASKAR, Michael. **Curadoria**. [s.l.] Edições Sesc SP, 2020.

BAKHTIN, M.; VOLOCHINOV, V. N. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1992.

CORRÊA, Elizabeth; BERTOCCHI, Daniela. O papel do comunicador num cenário de curadoria algorítmica de informação. In: SAAD, Elizabeth Nicolau. **Curadoria digital e o campo da comunicação**. São Paulo: ECA/USP, 2012. p. 22-39. Acesso em: 8/11/2017.

CORRÊA, Elizabeth Nicolau Saad (org). **Curadoria digital e o campo da comunicação**. São Paulo: ECA/USP, 2012.

DONATO, Helena; DONATO, Mariana. Etapas na condução de uma revisão sistemática, **Acta Médica Portuguesa**, v. 32, n. 3, p. 227-235, mar. 2019.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo : Atlas, 2008.

GROFF, Fábio de Carvalho. **Contribuição ao estudo da curadoria de bens na execução: o curator bonorum da bonorum venditio**. Dissertação de mestrado, Faculdade de Direito do Largo São Francisco, Universidade de São Paulo, 2010.

GUTFLEISCH, B. MENZHAUSEN, J. (1 de janeiro de 1989). «'HOW A KUNSTKAMMER SHOULD BE FORMED': Gabriel Kaltemarck's Advice to Christian I of Saxony on the Formation of an Art Collection, 1587». *Journal of the History of Collections* (em inglês) (1): 3–32. ISSN 0954-6650. doi:10.1093/jhc/1.1.3. Consultado em 29 de janeiro de 2023.

LOVE ACTUALLY; Direção: Richard Curtis. Produção: Universal Pictures. Estados Unidos: Universal Pictures, 2003. 1 DVD.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados**. São Paulo: Atlas, 2018.

MEYRIC-HUGHES, Henry. **A história e a importância da Bienal como instrumento de globalização**. In: BERTOLI, Mariza; STIGGER, Veronica. (org.) **Arte, crítica e mundialização**. Arte, crítica e mundialização. São Paulo: ABCA: Imprensa Oficial do Estado, 2008. P. 17-40.

PAULA, Ricardo Zimbrão Affonso de. **Capitalismo: definições**. São Luís: EDUFMA, 2020.

QUEIROZ, B. M. Breve genealogia da curadoria de arte: sentidos e práticas em disputa. In: II Seminário Internacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual, 2018, Goiânia. **Anais do Seminário Internacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2018. p. 183 - 195.

KISSANE, Erin. **The Curate and the Curator**. In: Incisive.nu. Publicado em 29 de julho de 2010. Disponível em: <http://incisive.nu/2010/the-curate-and-the-curator/>

TRIVIÑOS, Augusto N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA NO CONTEXTO DA EDUCAÇÃO ESPECIAL

Paula Estrela da Silva Nunes

Bacharela em Serviço Social
Mestre em Cultura e Sociedade
paula.estrela24@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão

Thelma Helena Costa Chahini

Mestre e Doutora em Educação
Pós-doutora em Educação Especial
thelmachahini@hotmail.com
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Este estudo teve por objetivo geral analisar o processo de inclusão e permanência do aluno com deficiência nos cursos de graduação à distância da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), levando-se em consideração a concepção dos coordenadores de polo, no âmbito da Universidade Aberta do Brasil (UAB), na perspectiva de identificação dos limites e possibilidades para pensar na criação de ações e serviços que possam ampliar o acesso desse alunado na universidade. Desenvolveu-se uma pesquisa do tipo exploratória, descritiva, com abordagem qualitativa, com realização de um levantamento dos polos existentes na UFMA, para identificação dos coordenadores dos cursos de graduação à distância, e posterior verificação das condições que facilitam ou dificultam a permanência de alunos com deficiência nos cursos de graduação da UFMA. Participaram do estudo seis coordenadores de polo dos municípios de Açailândia, Codó, Coelho Neto, Fortaleza das Nogueiras, Nina Rodrigues e São Luís (Bacanga). Nesse sentido, o estudo ocorreu em duas etapas, sendo a primeira no início do ano de 2022, a qual procedeu com a fase exploratória para levantamento da quantidade de polos UAB/UFMA, cursos de graduação oferecidos em cada município, número de coordenadores de polo e número de cursos de graduação à distância. A segunda etapa ocorreu no segundo semestre de 2022 e início do ano de 2023, na qual ocorreu o envio dos questionários para os 35 coordenadores de polos existentes, com o objetivo de identificar a inclusão dos discentes com deficiência, com matrícula ativa e intuito de analisar fatores que favorecem ou não essa inclusão. Os dados coletados ocorreram por meio da aplicação de um questionário com perguntas semiestruturadas enviadas por e-mail e pelo aplicativo *Whatsapp*. A partir das informações obtidas foi possível verificar, através da concepção dos participantes da pesquisa, que o aluno com deficiência possui direito de acesso à universidade, garantido. Em relação à sua permanência observa-se a necessidade de ampliação da estrutura física dos polos, recursos humanos e tecnológicos para melhor desenvolver as habilidades e autonomia desses discentes, visando contemplar de forma mais abrangente a acessibilidade e garantias por meio dos serviços oferecidos pela UFMA.

Palavras-chave: Educação à Distância; Discentes com Deficiência; Educação Especial; Inclusão.

1. INTRODUÇÃO

O acesso e permanência de pessoas com deficiência na Educação Superior a Distância geram discussões sobre quais programas e políticas responsáveis pelo atendimento especializado, devem estar de acordo com as necessidades educacionais de cada educando. Entende-se, no entanto, que, independentemente do sistema e modalidade de ensino, os serviços

de apoio deverão ser garantidos para que todos consigam ter acesso à educação. Tais serviços contemplam currículo adaptado, recursos de acessibilidade, profissionais qualificados para atender alunos pertencentes ao público-alvo da Educação Especial, e adaptação física e digital para efetivação da integração, de acordo com suas condições específicas (Brasil, 1996).

Dessa forma, falar de inclusão na Educação Superior a distância é um desafio, porque apesar dos avanços nos marcos legais, é perceptível a quantidade, ainda pequena, de pessoas com deficiência que alcançam esse nível de ensino.

Assim, a pesquisa tem como objeto de estudo a inclusão de alunos com deficiência na educação superior a distância. Ressalta-se que quando se fala em inclusão, subentende-se abordar essa discussão do processo seletivo de ingresso nos cursos, permanência na graduação e identificação de limites e dificuldades apontados pelos coordenadores dos Polos, localizados em diversos municípios do estado do Maranhão.

Nessa perspectiva, a questão que norteou esta pesquisa foi: Quais as práticas pedagógicas inclusivas desenvolvidas pelos Polos que ofertam cursos de graduação a distância na Universidade Federal do Maranhão (UFMA)?

Diante da questão levantada, o problema central da pesquisa questionou: Como vem ocorrendo o processo de inclusão e permanência de pessoas com deficiência nos cursos de graduação a distância da UFMA a partir da concepção dos coordenadores de Polos?

Considerando alcançar a resposta ao Problema de Pesquisa, o objetivo geral visa analisar o processo de inclusão e permanência do educando com deficiência em cursos de graduação a distância da UFMA, levando-se em conta a concepção dos coordenadores de Polos da UFMA, no âmbito da Universidade Aberta do Brasil (UAB).

Os objetivos específicos compreenderam: Identificar os Polos da UFMA que possuem discentes com deficiência, matriculados nos cursos de graduação modalidade de ensino a distância; Conhecer os serviços e os recursos oferecidos aos alunos com deficiência; Verificar, por meio dos relatos dos coordenadores, de polo, como se dá o cotidiano acadêmico nas instituições de ensino em relação à inclusão de pessoas com deficiência, nos cursos de graduação na modalidade de EaD; Registrar as condições que facilitam ou dificultam o acesso e a permanência de discentes com deficiência nos cursos de graduação a distância nos Polos da UFMA.

Para melhor compreensão das categorias abordadas neste estudo, o presente trabalho encontra-se dividido em cinco seções, tais como: introdução, referencial teórico abordando sobre a inclusão da pessoa com deficiência na educação superior a distância, procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa, apresentação dos resultados e considerações finais.

2. INCLUSÃO DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA NA EDUCAÇÃO SUPERIOR À DISTÂNCIA

Quando se fala de educação, isso envolve também o ensino a distância. Uma vez que com as mudanças e os avanços tecnológicos, aumento do acesso à rede de internet e inserção de novas práticas pedagógicas de caráter inclusivo, cada vez mais adotado no cotidiano educacional, tem-se levantado discussões sobre até que ponto a educação no Brasil é universal e inclusiva, levando em consideração as necessidades individuais e coletivas de cada cidadão, inclusive nas instituições de Educação Superior na modalidade a distância, seja ela pública ou privada.

No que tange aos tipos de deficiência, o Decreto 5.296/04 prevê que as barreiras que limitam ou impedem as pessoas de desenvolver qualquer tipo de atividade devem ser categorizadas da seguinte forma:

- a) deficiência física: alteração completa ou parcial de um ou mais segmentos do corpo humano, acarretando o comprometimento da função física, apresentando-se sob a forma de paraplegia, paraparesia, monoplegia, monoparesia, tetraplegia, tetraparesia, triplegia, triparesia, hemiplegia, hemiparesia, ostomia, amputação ou ausência de membro, paralisia cerebral, nanismo, membros com deformidade congênita ou adquirida, exceto as deformidades estéticas e as que não produzam dificuldades para o desempenho de funções;
- b) deficiência auditiva: perda bilateral, parcial ou total, de quarenta e um decibéis (dB) ou mais, aferida por audiograma nas frequências de 500Hz, 1.000Hz, 2.000Hz e 3.000Hz;
- c) deficiência visual: cegueira, na qual a acuidade visual é igual ou menor que 0,05 no melhor olho, com a melhor correção óptica; a baixa visão, que significa acuidade visual entre 0,3 e 0,05 no melhor olho, com a melhor correção óptica; os casos nos quais a somatória da medida do campo visual em ambos os olhos for igual ou menor que 60°; ou a ocorrência simultânea de quaisquer das condições anteriores;
- d) deficiência mental: funcionamento intelectual significativamente inferior à média, com manifestação antes dos dezoito anos e limitações associadas a duas ou mais áreas de habilidades adaptativas [...].
- e) deficiência múltipla - associação de duas ou mais deficiências; e pessoa com mobilidade reduzida, aquela que, não se enquadrando no conceito de pessoa portadora de deficiência, tenha, por qualquer motivo, dificuldade de movimentar-se, permanente ou temporariamente, gerando redução efetiva da mobilidade, flexibilidade, coordenação motora e percepção. (Brasil, 2004, não paginado).

A EaD, ou também denominado Ensino a distância, teve expansão significativa nos últimos anos, principalmente no que se refere à Educação Superior. Segundo Maia e Mattar (2007, p. 5) “a sigla EaD é aplicada a atividades de ensino e aprendizagem, em que o aluno e

professor estão separados fisicamente [...]. Em EaD ocorre uma separação geográfica e espacial entre o aluno e o professor, e mesmo entre os próprios alunos [...].”.

O regulamento do ensino a distância ocorreu em 2005, por meio do Decreto nº 5.622, sofrendo modificações em suas diretrizes e regulamentos no ano de 2017, com o Decreto nº 9.057. No artigo 1º do referido documento,

[...] considera-se educação a distância a modalidade educacional na qual a mediação didática e pedagógica nos processos de ensino e aprendizagem ocorra com a utilização de meios e tecnologias de informação e comunicação, com pessoal qualificado, com políticas de acesso, com acompanhamento e avaliação compatível, entre outros, e desenvolva atividades educativas por estudantes e profissionais da educação que estejam em lugares e tempos diversos. (Brasil, 2017, não paginado).

Segundo o Decreto 9.057/17, a educação a distância é definida como uma modalidade de ensino que utiliza tecnologias da informação e comunicação nos processos de aprendizagem como mediação didático-pedagógica para desenvolver atividades entre estudantes e profissionais da educação em tempos e espaços diversos. Inserem-se nesse contexto, a Educação Básica e a Educação Superior da rede de ensino pública e privada (Brasil, 2017).

A Educação Superior, em especial os cursos de graduação, por serem o foco desta pesquisa, deverão ser credenciados e reconhecidos pelo Ministério da Educação seguindo critérios de acessibilidade que garantam a utilização plena dos espaços e recursos utilizados, conforme elucida o Decreto 9057/17 em seu artigo 5º, parágrafo 1º, quando diz que “os polos de educação a distância manterão infraestrutura física, tecnológica e de pessoal adequada aos projetos pedagógicos dos cursos ou de desenvolvimento da instituição de ensino” (Brasil, 2017, não paginado).

Assim, o polo de educação a distância é definido como uma “[...] unidade descentralizada da instituição de Educação Superior, no País ou no exterior, para o desenvolvimento de atividades presenciais relativas aos cursos ofertados na modalidade a distância (BRASIL, 2017). Em outras palavras,

As atividades presenciais, como tutorias, avaliações, estágios, práticas profissionais e de laboratório e defesa de trabalhos, previstas nos projetos pedagógicos ou de desenvolvimento da instituição de ensino e do curso, serão realizadas na sede da instituição de ensino, nos polos de educação a distância ou em ambiente profissional, conforme as Diretrizes Curriculares Nacionais. (Brasil, 2017, não paginado).

Dessa forma, esse tipo de ensino vem ganhando destaque na contemporaneidade, principalmente devido à pandemia ocasionada pela *Corona Virus Disease 2019* (COVID-19), que vem modificando o modo das relações sociais por conta da necessidade de distanciamento entre as pessoas, para evitar a disseminação do vírus na população. Tais mudanças afetaram

diretamente a educação, em todos os níveis, não sendo diferente na Educação Superior, levantando questões sobre sua eficácia, qualidade e acessibilidade.

Acompanhando tal pensamento, Chahini (2006, p. 19) afirma que:

Há inúmeras dificuldades em relação à prática de aceitação e da inclusão de pessoas com necessidades especiais em todos os setores sociais, dentre elas: a formação fragmentada do profissional de educação que acarreta como consequência, um tipo de despreparo do professor, e o pior de tudo, a dificuldade em operacionalizar o discurso sobre a inclusão de pessoas com necessidades educacionais especiais em níveis mais elevados de ensino.

Tal declaração destaca que ainda existem entraves que dificultam a efetivação plena dos direitos das pessoas com deficiência, no que se refere ao contexto educacional. Visto que, de acordo com o art. 27 do Estatuto da Pessoa com Deficiência,

A educação constitui direito [...], assegurados sistema educacional inclusivo em todos os níveis e aprendizado ao longo de toda a vida, de forma a alcançar o máximo desenvolvimento possível de seus talentos e habilidades físicas, sensoriais, intelectuais e sociais, segundo suas características, interesses e necessidades de aprendizagem. (Brasil, 2015, não paginado).

Entretanto, sabe-se que o acesso à educação de pessoas com deficiência tem diversos obstáculos identificados em estudos, desde a Educação Básica, até níveis de ensino mais complexos, como a Educação Superior. Essas barreiras, geralmente são de cunho arquitetônico, de recursos humanos, com profissionais sem a devida capacitação e tecnológicas, como ausência de tecnologia assistiva, que dificulta o acesso e a permanência de pessoas com deficiência nas instituições de ensino. Para identificação desses fatores nos cursos de graduação a distância da UFMA, na próxima sessão apresenta-se o percurso metodológico adotado no decorrer da pesquisa.

3. METODOLOGIA

Em relação aos procedimentos metodológicos utilizados, a pesquisa desenvolvida configurou-se como do tipo documental, visto que envolveu a utilização de materiais oficiais como leis, normas e regulamentos, a fim de reunir informações relacionadas à temática. De um modo geral, esse tipo de pesquisa possui como característica central o manuseio de “[...] artefatos/materiais/subsídios históricos, institucionais, associativos, públicos, privados, oficiais ou extraoficiais” (Zambello *et al.*, 2018, p. 60).

Para uma análise sobre a contextualização da Educação Especial, inclusão na Educação Superior, com destaque para a acessibilidade na graduação a distância e o uso de tecnologia digital e assistiva, fez-se uso da pesquisa bibliográfica como procedimento técnico de pesquisa

para coleta de informações e dados, por estar vinculada a um levantamento prévio de material relacionado ao tema estudado, e posterior interpretação de periódicos, livros, teses, dissertações, entre outros tipos de literatura disponíveis, que subsidiaram a fundamentação teórica para o estudo proposto (Zambello *et al.*, 2018).

Com o propósito de alcançar os objetivos definidos, utilizou-se a pesquisa exploratória por permitir melhor o esclarecimento do objeto de estudo, a partir da descrição das características encontradas durante a coleta de dados. Conforme os autores Cervo, Bervian e Silva (2007, p. 75), esse tipo de pesquisa restringe-se “[...] a definir objetivos e buscar mais informações sobre determinado assunto de estudo. Tais estudos têm por objetivo familiarizar-se com o fenômeno ou obter uma nova percepção dele e descobrir novas ideias”.

Sendo assim, trata-se também de uma pesquisa descritiva, por descrever relatos de uma situação, fenômeno ou processo nos mínimos detalhes, para um melhor tratamento dos objetivos e apreciação desta pesquisa. Portanto, é uma pesquisa que costuma ser desenvolvida nas áreas de ciências humanas e sociais, abordando problemas e dados coletados em seu habitat natural, que são registrados e analisados de forma ordenada para o estudo das relações sociais e aspectos do comportamento humano de indivíduos ou grupos e comunidades (Cervo; Bervian; Silva, 2007).

Quanto à abordagem, constitui-se de natureza quantitativa e qualitativa, por trabalhar diretamente com dados e informações cedidos pelo DTED/UFMA, além dos relatos de coordenadores de polo que participaram da pesquisa, cujo propósito foi ir além do que podia ser quantificado, visto que a informação qualitativa “trabalha com valores, crenças, representações, hábitos, atitudes e opiniões” (Minayo; Sanches, 1993, p. 247).

Nesse sentido, a proposta do estudo foi baseada na realização de uma análise do processo de inclusão dos discentes com deficiência da UFMA, através de práticas pedagógicas inclusivas adotadas pelas UAB nos cursos de graduação modalidade de ensino a distância da DTED/UFMA.

Como forma de verificação do ingresso e permanência desses estudantes, realizamos um levantamento dos alunos com matrícula ativa, identificação dos cursos de graduação em que esses discentes com deficiência estão matriculados, o processo de ingresso, serviços e recursos oferecidos, facilidades e/ou limites identificados através do relato dos participantes da pesquisa, coletados por meio da aplicação de um questionário destinado aos coordenadores dos cursos de graduação a distância da UFMA.

4. APRESENTAÇÃO DOS RESULTADOS

Nesta sessão analisam-se os dados coletados durante a pesquisa, com vistas a discutir por meio da concepção dos coordenadores de polo, como os discentes com deficiência acessaram, e estão garantindo a permanência nos cursos de graduação a distância da UFMA.

Atualmente, são ofertados 12 cursos de graduação a distância, dois com grau acadêmico de nível superior em bacharelado - Administração Pública e Administração, com preparação do aluno para atuação profissional em diversos segmentos da área de negócios, em setores públicos ou privados, e dez cursos de nível superior em Licenciatura – Ciências Biológicas, Computação, Física, Letras-Português, Artes Visuais, Matemática, Pedagogia, Letras Libras/Português, Educação Física e Química, para atuar na área da educação, em escolas da rede pública ou privada de ensino (UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO, 2022b).

Esses cursos têm duração de 4 anos, utiliza o Ambiente Virtual de Aprendizagem (AVA)/*Moodle* que disponibiliza o acesso às disciplinas por meio da plataforma de aprendizagem e realização de encontros presenciais ao longo do curso mediados por tutores. De acordo com Balbino, Costa e Bottentuit Júnior (2021, p. 65) “o Moodle é uma plataforma de aprendizado projetada para fornecer a educadores, administradores e estudantes um único sistema robusto, seguro e integrado para criar ambientes de aprendizado personalizados (Moodle)”.

As vagas nos cursos são distribuídas em 35 polos distribuídos nos municípios de Açailândia, Anapurus, Arari, Barra do Corda, Bom Jesus das Selvas, Caxias, Codó, Colinas, Dom Pedro, Fortaleza dos Nogueiras, Humberto de Campos, Imperatriz, Nina Rodrigues, Porto Franco, Santa Inês, São Luís (Bacanca), Timbiras, Viana, Paraibano, Penalva, Alto Parnaíba, Cururupu, Urbano Santos, Cândido Mendes, Pastos Bons, Loreto, Grajaú, Centro Novo, Santa Quitéria, Carolina, Carutapera, Coelho Neto, São João dos Patos, Santo Antônio dos Lopes e Vitorino Freire. (UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO, 2022b).

Participaram da pesquisa 6 coordenadores de polo de cursos de graduação a distância da UFMA. Foi possível identificar 12 (doze) discentes com deficiência, com matrícula ativa no ano letivo de 2022, distribuídos nos polos de Arari, Dom Pedro, Hurbano Urbano Santos, Alto Parnaíba, Barra do Corda, Cururupu, Pastos Bons, Grajaú e Paraibano, conforme Tabela 1:

Tabela 1 – Número de discentes com deficiência nos cursos de graduação a distância da UFMA no ano letivo de 2022

Cursos	Número de Alunos com deficiência
Administração	3
Ciências da Computação	1
Letras/Português	5
Matemática	2
Pedagogia	1

Fonte: Nunes, 2022

Os polos que apresentaram maior quantidade de estudantes com deficiência foram os municípios de Arari, Alto Parnaíba e Dom Pedro, apresentando 2 (dois) estudantes cada. Dessa forma, foi possível aplicar o questionário para 6 coordenadores, de um total de 35. Isso representa aproximadamente 17% do total.

Nesse sentido, devido a disponibilidade dos participantes e a inviabilidade de alcançar a totalidade do universo da pesquisa, optou-se por utilizar uma amostra durante a investigação da concepção dos coordenadores em relação ao acesso e permanência de pessoas com deficiência na Educação Superior. Isso se deve também por conta da distância da pesquisadora dos municípios envolvidos, e a disponibilidade de tempo para aplicar o questionário junto aos envolvidos na pesquisa. A identificação dos participantes da pesquisa, por questões éticas e preservação de suas identidades recebeu a denominação de (CO), coordenadores de polo.

Durante a pesquisa de campo adotou-se para coleta de dados, especificidades das atividades exercidas pelos coordenadores de polo, para relacionar os serviços e ações adotados com os discentes, de modo a identificar fatores que facilitam ou dificultam a inclusão e permanência nos cursos.

A pesquisa ocorreu em duas etapas: a primeira no início do ano de 2022, a qual procedeu com a fase exploratória para levantamento da quantidade de polos UAB/UFMA, cursos de graduação oferecidos em cada município, número de coordenadores de polo e número de cursos de graduação a distância. Para tanto, foi enviado um e-mail para a coordenação do DTED/UFMA.

A segunda etapa ocorreu no segundo semestre de 2022 e início do ano de 2023, quando ocorreu o envio dos questionários para os participantes da pesquisa, com o objetivo de identificar a inclusão dos discentes com deficiência, com matrícula ativa e intuito de analisar fatores que favorecem ou não essa inclusão.

Dessa forma, a pesquisa ocorreu nos polos UAB/UFMA, localizados em 35 municípios do estado do Maranhão. O UAB é um programa que surgiu para possibilitar a oferta de cursos

à distância nas universidades públicas existentes no país. Foi instituído através do Decreto 5.800/2006, para garantir a expansão de graduações a distância gratuitas e aumento dos programas educacionais, com o propósito de alcançar locais isolados.

A distribuição dos cursos de graduação não acontece em todos os municípios com polo de apoio presencial. A distribuição ocorre em trinta e um polos, sendo que quatro municípios ofertam somente cursos de pós-graduação a distância.

Outro fator observado foi que os polos com maiores opções de cursos são Cururupu, Paraibano e Urbano Santos, com cinco cursos cada. Em seguida, vem os municípios de Açailândia, Alto Parnaíba e Penalva, com quatro cursos cada. Os demais municípios ofertam em média dois cursos. Quanto ao sexo dos coordenadores, trinta (85,70%) são do sexo feminino e cinco (14,30%) do sexo masculino.

Em relação à formação dos coordenadores, três responderam que têm especialização, um tinha mestrado, um respondeu que tinha doutorado e um não respondeu. Sobre a realização de cursos voltados para a área da Educação Especial e Inclusiva, tem-se nos resultados que dois coordenadores têm em sua formação profissional curso voltado para a área de Educação Especial e Inclusiva, três responderam que não tinham cursos nessa área e um não respondeu. Destaca-se que nenhum deles mencionou qual curso realizou.

Em relação ao tempo de serviço, o CO1 relatou 25 anos, revelando, assim, o maior tempo de serviço, seguido de CO3 com 16 anos, CO6 relatou 9 anos, sendo o que tem menor tempo de serviço; os coordenadores CO2, CO4 e CO5 não responderam.

Quando questionados sobre os cursos que possuem estudantes com deficiência, CO1 respondeu 1 aluno com Transtorno do Déficit de Atenção com Hiperatividade (TDAH) no curso de Licenciatura em Pedagogia, CO2 informou 1 aluno no curso de Bacharelado em Administração, CO3 mencionou que não tem aluno com deficiência matriculado no polo, CO4 e CO5 não responderam e, por fim, CO6 informou que tem 1 aluno cadeirante e 1 aluno com deficiência visual.

O segundo bloco do questionário foi relativo à inclusão de pessoas com deficiência nos cursos de graduação a partir da concepção dos coordenadores de polo, composto por nove perguntas. A primeira refere-se à existência ou não de política de inclusão voltada para alunos com deficiência. A partir dos depoimentos, três coordenadores responderam positivamente e três informaram que no polo não existe nenhuma política específica para atender esse alunado.

Percebeu-se que os coordenadores cujas respostas foram positivas, estes acreditam que os recursos de acessibilidade devem estar disponíveis para os estudantes nos seletivos de

ingresso e ao longo do curso, para que os direitos dos educandos com deficiência sejam atendidos, conforme observado nas falas a seguir:

Acompanhamentos dos editais com as vagas em cotas obrigatórias, as inscrições e as matrículas. Quando recebemos o aluno acompanhamos as suas necessidades especiais, por exemplo, no edital do curso de pedagogia recebemos um aluno surdo e imediatamente providenciamos junto à prefeitura um intérprete de Libras, enquanto a IES fazia o processo seletivo para contratação do profissional. (CO1).

O polo possui rampas, banheiros adaptados e quando tivemos um aluno com deficiência, ele tinha um tutor específico pra ele, além do tutor da turma. Foi o curso de Geografia e o aluno concluiu o curso. Ele tinha deficiência física e de visão. (CO3).

Curso de Libras. (CO4).

Observa-se, também, que quando questionados sobre as adaptações disponíveis no processo seletivo de ingresso, a maioria relatou que utiliza as que constam em edital emitido pela UFMA. Nota-se que os polos fornecem as adaptações necessárias, de acordo com a quantidade de pessoas com deficiência inscritas no seletivo. Essa informação é dada pelo próprio candidato, na ficha de inscrição. O coordenador recebe as informações e realiza as adaptações, como utilização de prova ampliada, leitor e transcritor. No entanto, um coordenador informou que não utiliza nenhuma adaptação, alegando que o polo ainda não recebeu candidatos que necessitassem de adaptação nas provas, conforme explicitados nas falas a seguir:

O processo seletivo é feito pela IES ofertante do curso. O polo faz as adaptações necessárias quando recebe o aluno no polo. (CO1).

Prova ampliada; Leitor e Transcritor. (CO3).

Vagas ofertadas para pessoas com deficiência. (CO4).

Aqui no polo tivemos uma especialização em Educação Especial. (CO5).

As específicas no edital. (CO6).

Quanto à oferta de cursos de capacitação profissional voltado para a área de Educação Especial/Inclusiva, a maioria informou que não há qualquer tipo de curso ou capacitação ofertado pelos polos. Nesse contexto da oferta de cursos de capacitação profissional voltado para o atendimento educacional especializado de alunos com deficiência, notou-se que quatro coordenadores informaram que os polos não disponibilizam cursos de capacitação na área de Educação Especial. Os apontamentos de dois coordenadores são favoráveis na oferta de capacitações na área, são bem perceptíveis, em seus relatos:

Anualmente fazemos um congresso incluindo o tema Educação Especial e inclusiva onde temos palestras e oficinas com profissionais multidisciplinares com a participação dos alunos e comunidade em geral. Em 2022 tivemos oficinas de Libras, Braille, Super Dotação e Altas Habilidades e Transtorno do Espectro Autista - TEA. (CO1).

Especialização em Educação Especial. (CO5).

Acerca da existência de recurso de acessibilidade no AVA, para auxiliar os alunos com deficiência no desempenho de atividades ao longo do curso, três responderam positivamente e os outros três informaram que não têm, ou desconhecem.

Os três coordenadores que afirmaram a existência desses recursos relataram que:

No caso de Libras temos o V Libras. (CO1).

Intérprete de Libras. (CO4).

Braille. (CO6).

Para CO1, existe somente o V Libras de recurso digital acessível no AVA dos alunos. As ferramentas disponibilizadas pelo V Libras garantem a tradução de conteúdos digitais, sejam textos, áudios ou vídeos, da Língua Portuguesa para a Língua Brasileira de Sinais, tornando dispositivos como celular, tablet e computador mais acessíveis para pessoas surdas (BRASIL, 2022c).

Em prosseguimento, questiona-se se o polo possui espaço físico que garanta a acessibilidade dos alunos com deficiência nas atividades presenciais. Destaca-se que 100% dos coordenadores responderam que o polo dispõe de espaço físico acessível. Por meio dessa afirmação, o relato do CO1 descreve o seguinte: “Rampas de acesso, portas alargadas e banheiros acessíveis”.

Percebe-se na fala do coordenador de polo 2 que as adaptações encontradas são: “pra acesso, portas adaptadas e um banheiro adaptado” (CO2). Em relação ao que foi pontuado pelo coordenador de polo 3, o polo dispõe dos seguintes recursos físicos: “rampas, corredores largos, portas largas e banheiros adaptados” (CO3).

Em relação ao CO4, este informou que existem rampas e banheiro adaptado; o CO5 também respondeu positivamente, mas não descreveu quais são os espaços; o CO6 sinalizou que as atividades e eventos presenciais ocorrem no prédio Paulo Freire, dentro do campus Bacanga da UFMA. Dentre os espaços físicos apontados pelos coordenadores que enviaram fotos, o que se destacou foram as rampas de acesso e banheiros adaptados. Sabe-se que a acessibilidade é um direito garantido da pessoa com deficiência, para oferecer uma forma de viver independente, com cidadania e participação social (BRASIL, 2015).

No que diz respeito à acessibilidade na comunicação e informação em relação às atividades avaliativas, quatro coordenadores responderam, afirmativamente, implicando no oferecimento de recursos de acessibilidade digital presentes no ambiente virtual de aprendizagem, que são responsáveis pelo atendimento ao direito de acesso à informação e comunicação na educação, conforme descrito:

No caso do aluno surdo, o intérprete ajuda na avaliação e ele também consegue pelo AVA fazer as atividades. No caso de uma aluna com paraplegia a sala tem uma mesa com cadeira para facilitar o acesso. (CO1).

Letras ampliadas. (CO3).

Vídeo aulas em Libras e texto em Braille. (CO4).

Nesse sentido, de acordo com as concepções das referidas falas, existem adaptações físicas e digitais para que os alunos com deficiência tenham a igualdade de acesso em relação aos demais alunos, na realização das atividades avaliativas. Importa ressaltar que um coordenador respondeu positivamente, mas não descreveu quais recursos são utilizados nas atividades.

No tocante ao estágio supervisionado obrigatório, quando perguntados se existe adaptação que leva em consideração a necessidade do estudante com deficiência, três coordenadores afirmaram que não, dois afirmaram positivamente e um informou que desconhece qualquer tipo de adaptação nas atividades desenvolvidas durante o estágio.

No caso dos que responderam positivamente, um coordenador relatou que o campo de estágio no qual o aluno com deficiência foi direcionado, possuía adaptações na estrutura física da instituição concedente. O outro não detalhou quais adaptações são utilizadas pelo polo ao direcionar os educandos com deficiência para o campo de estágio. Sobre isso, podemos verificar a fala do coordenador que explica qual a adaptação realizada pelo polo: “Sim, o tutor levou o aluno para uma Escola com condições físicas adequada” (CO3).

Em relação ao último questionamento, solicitou-se aos coordenadores de polo uma concepção sobre os limites e facilidades identificados para a efetivação do acesso e permanência de pessoas com deficiência nos cursos de graduação a distância. A pergunta teve como objetivo verificar se existiam ou não dificuldades no acesso, para, em seguida, justificar sua resposta.

Cerca de cinco coordenadores responderam que há dificuldades e um sinalizou de forma negativa, ou seja, que não existem dificuldades no acesso aos cursos. Observa-se na fala dos coordenadores que as dificuldades citadas são as mais diversas, desde as relacionadas à falta de

investimento para adequação do curso à realidade de cada aluno com deficiência, até mesmo o preconceito, conforme se pode perceber nos relatos a seguir:

A dificuldade se dá quando não há engajamento da coordenação pedagógica em conhecer o aluno deficiente e a partir disso, buscar um método mais adequado à sua realidade. (CO2).

A única dificuldade foi que a família que ajudava ele nas atividades no AVA. (CO3).

Falta de recursos adaptados. (CO4).

Os fatores que não favorecem esses alunos são: preconceito da sociedade e dos próprios familiares, educação básica ofertada na rede pública de ensino não dá qualificação necessária a esses alunos passarem numa prova de seletivo das IES e a falta de política pública de inclusão nas universidades. (CO5).

Assim, faz-se necessário a criação de um Núcleo Pró-Acessibilidade e Permanência de Pessoas com Deficiência à Educação a distância na universidade. Na Resolução número 121, de 17 de dezembro de 2009, do Conselho Universitário, aprovou a criação do núcleo na UFMA, mas somente para atender os cursos presenciais, através do seu suporte técnico e atendimento especializado (UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO, 2009).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando-se o objetivo geral do estudo, analisou-se o processo de inclusão dos alunos com deficiência nos cursos de graduação a distância da UFMA. Voltado, no entanto, para a percepção dos coordenadores de polo, pelo fato de eles estarem em contato com esses educandos, auxiliando, mesmo que indiretamente, em seu acesso e garantindo a permanência na Educação Superior.

Nos cursos à distância, especialmente nos de graduação, foi possível identificar a necessidade de implantar leis, resoluções e portarias que pudessem resultar em um aumento no número de acadêmicos com deficiência na universidade.

Os coordenadores de polo reconhecem que apesar da parcial acessibilidade nos espaços físicos do polo para realização de encontros presenciais, ainda há necessidade de maior investimento local para fornecer recursos, equipamentos e serviços que possam ser disponibilizados para um melhor atendimento das necessidades dos acadêmicos com deficiência.

Em relação à permanência, os coordenadores reconheceram que existem limites que dificultam a acessibilidade e autonomia plena dos educandos com deficiência nos cursos de graduação a distância, ofertados pelos polos. As concepções dos coordenadores sobre isso são

que as medidas oferecidas pela universidade ainda são insuficientes, incluindo a necessidade de criação de uma Diretoria de Acessibilidade em cada polo para garantir atendimento educacional especializado ao alunado público-alvo da Educação Especial.

Os polos investigados possuem limites que não favorecem a plena acessibilidade dos alunos nos cursos em que estão matriculados. Entretanto, existem recursos voltados para auxiliar no processo de aprendizagem e acompanhamento das atividades inerentes aos cursos de graduação.

A maioria dos coordenadores de polo reconheceu como fator que dificulta o acompanhamento dos alunos com deficiência, a reduzida oferta de cursos de capacitação e formação voltados para a Educação Especial/Inclusiva como, por exemplo, curso de Libras, visando melhor atender os discentes com surdez e/ou com deficiência auditiva.

Conclui-se que não foi identificada a oferta de todos os recursos de acessibilidade disponíveis e adaptadas às necessidades educacionais específicas, inerentes a cada tipo de deficiência, prejudicando o pleno acesso e permanência de pessoas com deficiência na Educação Superior a distância da universidade. Dessa forma, não é suficiente dispor na plataforma recursos de acessibilidade à informação, sem oferecer meios adequados à permanência dos discentes nos cursos de graduação.

REFERÊNCIAS

BALBINO, L. C.; COSTA, M. J. M.; BOTTENTUIT JÚNIOR, J. B. Acessibilidade em AVAs: recomendações para a composição de um Ambiente Virtual de Aprendizagem acessível. **TICs & EaD em Foco**, São Luís, v. 7, n. 2, p. 60-72, 2021. DOI: 10.18817/ticsead.v7i2.540. Disponível em: <https://www.uemanet.uema.br/revista/index.php/ticseadfoco/article/view/540>. Acesso em: 7 maio 2022.

BRASIL. Decreto nº 5.296, de 2 de dezembro de 2004. Regulamenta as Leis nºs 10.048, de 8 de novembro de 2000, que dá prioridade de atendimento às pessoas que especifica, e 10.098, de 19 de dezembro de 2000, que estabelece normas gerais e critérios básicos para a promoção da acessibilidade das pessoas portadoras de deficiência ou com mobilidade reduzida, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 3 dez. 2004. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5296.htm. Acesso em: 17 mar. 2022.

BRASIL. Decreto nº 9.057, de 25 de maio 2017. Regulamenta o art. 80 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 26 maio 2017. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Decreto/D9057.htm#art24. Acesso em: 18 mar. 2022.

BRASIL. Lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015. Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 7 jul. 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13146.htm. Acesso em: 14 jan. 2022.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 23 dez. 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 25 jan. 2022.

CERVO, A. L.; BERVIAN, P. A.; SILVA, R. da. **Metodologia científica**. 6. ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2007.

CHAHINI, T. H. C. **Os desafios do acesso e da permanência de pessoas com necessidades educacionais especiais nas Instituições de Ensino Superior de São Luís – MA**. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2006. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/bitstream/tede/265/1/THELMA%20HELENA%20COSTA%20CAHINI.pdf>. Acesso em: mar. 2022.

MAIA, C.; MATTAR, J. **ABC da EaD**. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2007. Disponível em: http://cesumar.bv3.digitalpages.com.br/users/publications/9788576051572/pages/_1. Acesso em: 10 abr. 2022.

MINAYO, C. de S.; SANCHES, O. Quantitativo-Qualitativo: oposição ou complementariedade? **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 239-262, jan./set. 1993.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO. Conselho Universitário. **Resolução nº 121 - CONSUN, de 17 de dezembro de 2009**. Aprova a criação do Núcleo Pró Acessibilidade e Permanência de Pessoas com Deficiência à Educação. São Luís: CONSUN/UFMA, 2009. Disponível em: <http://www.ufma.br/portalUFMA/arquivo/boZYWHm4X6XtB9a.pdf>. Acesso em: 21 mar. 2023.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO. Diretoria de Tecnologias na Educação. **Educação a distância**: a universidade ainda mais perto de você. São Luís: DTED/UFMA, 2022b. Disponível em: <https://portalpadrao.ufma.br/profissoes/nossos-centros-academicos/educacao-a-distancia#:~:text=S%C3%A3o%20quatro%20anos%20e%20eles,o%20primeiro%20semestre%20de%202021>. Acesso em: 15 maio 2022.

ZAMBELLO, A. V. *et al.* (org.). **Metodologia da pesquisa e do trabalho científico**. Penápolis: Funepe, 2018.

ÉTICA E RESPONSABILIDADE NA ERA DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: UMA ANÁLISE DO CHATGPT E SEUS IMPACTOS

Líssia Maria Costa Gomes Protázio

Mestranda em Cultura e Sociedade

lissia.maria@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Luís Carlos Serra Amorim Filho

Mestrando em Cultura e Sociedade

serra.luis@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

João Batista Bottentuit Junior

Doutor em Ciências da Educação (UMinho)

joaobbj@gmail.com

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: A Inteligência Artificial (IA) tem desempenhado um papel cada vez mais significativo na sociedade, desafiando as fronteiras do conhecimento e da tecnologia. Um dos marcos insígnies dessa evolução é o *ChatGPT* que tem sido amplamente adotado para uma variedade de tarefas e interações. Objetiva-se com este artigo destacar a importância de uma abordagem, contudo, ética e responsável quanto ao uso da IA à medida que exploramos os benefícios e desafios que essa tecnologia traz para a nossa sociedade em constante evolução. Para efeito metodológico, o presente estudo parte de uma pesquisa baseada em revisão bibliográfica que analisa as principais tendências da IA, bem como as preocupações éticas e de privacidade associadas a essas tecnologias. Deste modo, este trabalho abordará a relação ética com a IA, com foco na caracterização do *ChatGPT* e nos impactos que essa tecnologia pode continuar gerando para a humanidade. O *ChatGPT* é um modelo de linguagem que utiliza algoritmos de aprendizado treinado para gerar respostas e interações humanas simuladas, embora seja uma conquista tecnológica impressionante, sua aplicação suscita uma série de questões éticas. Um aspecto fundamental dessa relação ética diz respeito à responsabilidade quanto ao uso da IA, por exemplo: quem é responsável por garantir que o *ChatGPT* e tecnologias similares sejam usados de maneira ética e benéfica? Como podemos evitar o abuso e a disseminação de informações confidenciais? Essas são questões que devem ser abordadas à medida que a IA se torna cada vez mais presente em nossa vida cotidiana. Além disso, é importante considerar os impactos sociais e culturais da IA incluindo sua influência na disseminação de informações, na privacidade e na autonomia individual. Contudo, ao passo que avançamos nessa era de IA, é imperativo desenvolver políticas, regulamentações e práticas que garantam que a tecnologia seja usada para melhorar a qualidade de vida e o progresso da humanidade sem comprometer valores éticos fundamentais.

Palavras-chave: Inteligência Artificial; *ChatGPT*; Ética na IA; Impactos sociais da IA.

1. INTRODUÇÃO

A ascensão da Inteligência Artificial (IA) representa um capítulo singular na trajetória da evolução tecnológica, delineando novas fronteiras e desafios para a sociedade contemporânea. Segundo Coppin (2015), a IA, em seu estado mais básico, pode ser utilizada para resolver questionamentos, problemas simples, resolução de labirintos ou buscas. Em outras

palavras, IA envolve métodos baseados no comportamento inteligente de humanos e de outros animais para solucionar problemas complexos.

A IA permeia diversos aspectos do nosso cotidiano, destacando-se pela sua notável capacidade preditiva que consiste na habilidade de analisar dados, identificar padrões e fazer previsões com base nessas análises. Em outras palavras, é a capacidade de antecipar eventos futuros ou comportamentos com base nas informações disponíveis. Essa característica é fundamental para muitas aplicações da IA, permitindo que ela não apenas processe dados, mas também antecipe resultados e tome decisões com base nessas previsões e que se assemelha a uma tomografia, mapeando cenários e apontando probabilidades.

Essa influência é evidenciada em plataformas como *Netflix*. A IA utiliza a capacidade preditiva para analisar o histórico de visualizações de um usuário e prever quais filmes ou séries ele pode gostar, oferecendo recomendações personalizadas, bem como os algoritmos do *Instagram*, que utilizam algoritmos de IA para prever comportamentos e oferecer experiências personalizadas.

Neste contexto, destaca-se o *ChatGPT* que, não se tratando de uma inovação tecnológica, é um programa desenvolvido pela inteligência artificial que simula conversações humanas à semelhança do *chatbot*⁷ e desenvolvida pela *OpenAI* baseada em uma rede neural chamada GPT-3 (*Generative Pre-trained Transformer 3*), como um marco significativo na incorporação da IA em diversas esferas, evidenciando sua presença proeminente em interações e tarefas cotidianas. Este artigo propõe uma análise dos aspectos éticos e responsáveis atrelados à utilização do *ChatGPT*, indo além das suas potencialidades técnicas. O objetivo é compreender os impactos que reverberam na sociedade em constante metamorfose, considerando não apenas o avanço tecnológico, mas também os desafios éticos que emergem com a integração massiva da IA em nosso cotidiano.

Ao explorar a capacidade preditiva da IA, entendemos que sua atuação transcende o mero processamento de dados. A IA torna-se uma ferramenta capaz de antecipar cenários e oferecer soluções personalizadas, moldando a forma como consumimos conteúdo, nos locomovemos e interagimos nas redes sociais. No entanto, essa capacidade preditiva também levanta questionamentos éticos, especialmente no que diz respeito à privacidade e à tomada de decisões automatizadas já que

⁷ Também denominados *chatterbots*, são robôs construídos para os mais diversos fins que simulam interações humanas através do diálogo (RIBEIRO et al., 2017).

as decisões automatizadas podem gerar efeitos discriminatórios, como mostra estudo publicado em 2019 pela VoxEU. Os autores analisaram os efeitos do uso de aprendizagem automática (*machine learning*) na concessão de crédito imobiliário nos Estados Unidos da América e os resultados demonstraram que pessoas negras e hispânicas tinham menor probabilidade de se beneficiarem de taxas de juros mais baixas do que pessoas não-hispânicas, brancas ou asiáticas. Assim, os algoritmos geravam um efeito relevante na distribuição de crédito perante os consumidores, reforçando privilégios de determinados grupos em detrimento de outros. (Beatriz Paccini, 2022)

A presença da IA em plataformas demonstra seu papel na personalização da experiência do usuário. Algoritmos analisam padrões de comportamento, antecipando preferências e adaptando-se dinamicamente às necessidades individuais. Essa personalização, embora ofereça conveniência, destaca a importância de considerações éticas na manipulação de dados pessoais e na prevenção de discriminação algorítmica.

O *ChatGPT*, como uma expressão avançada de IA, proporciona interações mais naturais e sofisticadas, simulando diálogos humanos. Contudo, aprofundar-se nos aspectos éticos e responsáveis implica analisar não apenas sua capacidade técnica, mas também os desafios associados. A propensão a reproduzir preconceitos presentes nos dados de treinamento e a necessidade de garantir a responsabilidade no uso do *ChatGPT* emergem como pontos críticos a serem abordados.

Portanto, este artigo busca lançar luz sobre as implicações éticas e responsáveis da presença da IA, especialmente representada pelo *ChatGPT*, em nosso panorama social. A análise desses aspectos visa não apenas compreender os dilemas éticos, mas também propor diretrizes e práticas que assegurem que a IA contribua positivamente para o avanço da sociedade, respeitando os valores fundamentais que moldam nossa convivência.

O cenário contemporâneo impõe a necessidade premente de adotarmos uma abordagem que seja ética e responsável no desenvolvimento e emprego da IA. A pesquisa parte de uma base metodológica fundamentada em uma revisão bibliográfica, explorando as principais tendências da IA e as questões éticas e de privacidade intrínsecas a essa tecnologia. Dessa maneira, buscamos oferecer mais uma perspectiva sobre a relação ética com a IA, destacando de maneira específica as características distintivas do *ChatGPT* e os desdobramentos que sua aplicação pode gerar para a humanidade.

Enquanto modelo de linguagem, o *ChatGPT* utiliza algoritmos de aprendizado para criar respostas e interações simuladas de natureza humana. Esta façanha tecnológica, embora notável, instiga reflexões profundas sobre suas implicações éticas. A centralidade da discussão reside na responsabilidade intrínseca ao uso da IA, questionando quem detém a incumbência de assegurar que tecnologias como o *ChatGPT* sejam empregadas de maneira ética e benéfica.

Questões adicionais permeiam o debate, incluindo estratégias para prevenir abusos e a disseminação de informações sensíveis, tornando-se imperativo explorar soluções que garantam a integridade e a confiança nas interações com a IA.

À medida que avançamos nesta era de IA, é essencial estabelecer políticas, regulamentações e práticas que conciliem os avanços tecnológicos com os valores éticos fundamentais. Este trabalho propõe-se a contribuir para o entendimento dos desafios éticos associados ao *ChatGPT*, incentivando uma discussão informada sobre como moldar o desenvolvimento futuro da IA de maneira a promover a qualidade de vida e o progresso da humanidade. Em última análise, a exploração ética da Inteligência Artificial não é apenas uma necessidade, mas uma responsabilidade coletiva que demanda atenção diligente e ação proativa.

2. DA CALCULADORA À INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL - NAVEGANDO PELOS DESAFIOS E LIMITES PARA UMA INTEGRAÇÃO RESPONSÁVEL

A Inteligência Artificial (IA) é comparável à evolução da calculadora, uma ferramenta que transformou a forma como lidamos com cálculos complexos. Antigamente, as pessoas precisavam realizar esses cálculos manualmente, demandando tempo e esforço consideráveis. A chegada da calculadora representou uma revolução, permitindo cálculos mais rápidos e eficientes.

Hoje, a Inteligência Artificial é como a calculadora da próxima geração, indo muito além. Imagine se a calculadora pudesse aprender a pensar e tomar decisões por conta própria. Da mesma forma que a calculadora tornou cálculos mais acessíveis e eficientes, a IA está elevando essa capacidade para um patamar completamente novo.

Entretanto, algumas pessoas podem resistir à ideia da Inteligência Artificial, assim como ocorreu inicialmente com a calculadora e com outras máquinas. Segundo Feynman (2022, p. 15 *apud* Kaufman), “as futuras máquinas não pensarão como os seres humanos, da mesma forma que um avião não voa como os pássaros. Entre outras diferenças, os aviões não batem asas; são processos, dispositivos e materiais distintos.” Contudo, ao mesmo tempo que há resistência, é crucial reconhecer que, assim como percebemos que a calculadora é uma ferramenta valiosa que facilita as nossas vidas, a IA também possui o potencial de nos auxiliar em tarefas complexas, abrir novas possibilidades e acelerar o progresso em diversas áreas.

Ao abraçarmos a calculadora como uma aliada inteligente, a Inteligência Artificial pode ser vista como uma evolução natural, proporcionando soluções mais sofisticadas e eficazes para os desafios contemporâneos. Assim como aprendemos a confiar e utilizar as calculadoras para aprimorar nossas habilidades matemáticas, a IA surge como uma aliada poderosa para

impulsionar nossas capacidades em várias esferas da vida. Entretanto, para dialogar com essas questões, entende-se ser necessário, conforme Kaufman (2022, p. 19) que, “ao contratar ou adotar um sistema de IA, dispor de conhecimento é essencial para identificar e evitar resultados tendenciosos.

Essa analogia nos leva a refletir sobre os princípios éticos que orientam o desenvolvimento da IA e do *ChatGPT*. Assim como na evolução da calculadora, a ética é um pilar crucial na implementação da Inteligência Artificial. Os princípios éticos, que incluem transparência, equidade, privacidade, segurança e responsabilidade, formam a base essencial para garantir que a IA seja uma força positiva, respeitando valores éticos que transcendem sua utilidade técnica.

No cenário tecnológico atual, a IA é reconhecida como uma das tecnologias mais disruptivas, ou seja, ela altera radicalmente a lógica e funcionamento da sociedade com o potencial de redefinir diversos aspectos de nossas vidas e provocando, conforme Fava (2018, p. 68) descreve: “grandes mudanças nas práticas culturais em todas as sociedades por onde, de uma forma ou outra, se estabeleceu, criando no indivíduo a noção de tempo linear, progresso e atualização das informações.”

Contudo, à medida que essa ferramenta é amplamente adotada, emergem preocupações éticas que demandam discussões e ações por parte dos profissionais de tecnologia. De acordo com Brown et al. (2020), o *ChatGPT*, exemplar dessa evolução tecnológica, revela sua versatilidade ao desempenhar diversas atividades no processamento de linguagem natural. No entanto, desafios, como a propensão a reproduzir preconceitos presentes nos dados de treinamento, tornam a busca por um equilíbrio entre avanço tecnológico e ética uma questão crítica:

O problema do viés nos resultados (ou resultados discriminatórios por gênero, raça, etnia, entre outros). Em geral, atribui-se o viés às bases de dados tendenciosos, porém, o viés pode emergir antes da coleta de dados, em função das decisões tomadas pelos desenvolvedores (as variáveis contempladas no modelo, inclusive, determinam a seleção dos dados). (Kaufman, 2022, p. 17)

Ou seja, é vital reconhecer que a mitigação do viés requer uma abordagem holística que considere não apenas a correção pós-coleta de dados, mas também uma análise crítica das decisões tomadas durante o design do modelo. A conscientização sobre as implicações éticas desde as fases iniciais do desenvolvimento da Inteligência Artificial é fundamental para garantir que os sistemas resultantes não apenas corrijam vieses, mas também evitem perpetuar discriminações sistêmicas. Nesse sentido, os desenvolvedores têm a responsabilidade de adotar

práticas que promovam a diversidade e a equidade, questionando constantemente as escolhas que moldam a IA.

Ao fazê-lo, podemos aspirar a uma integração mais ética e inclusiva da inteligência artificial, reconhecendo que a verdadeira transformação começa nas decisões tomadas no processo de desenvolvimento. Nesse interim de percepção, é pertinente, contudo, ressaltar que

os algoritmos de ia são agentes, mas não são agentes morais, porque, entre outros, carecem de consciência, emoções e sentimentos, intencionalidade. Segundo Aristóteles, somente os seres humanos realizam atos voluntários, cabendo aos humanos a responsabilidade pelos atos maquínicos. Ao delegar o agenciamento à IA, os seres humanos retêm a responsabilidade. (Kaufman, 2022, p. 74)

Assim, como Hassabis et al. (2017) ressaltam, a IA pode ser considerada uma extensão das capacidades humanas, oferecendo eficiência na obtenção de informações e aprimoramento da resolução de problemas. Embora áreas a serem exploradas ainda existam, o *ChatGPT* e tecnologias similares representam um avanço significativo, apontando para um futuro promissor na integração da IA no panorama educacional e tecnológico.

A trajetória da Inteligência Artificial exige uma abordagem ética e responsável, centrada em princípios que não só mitigam riscos, mas também garantam que seu progresso contribua positivamente para a sociedade, respeitando a diversidade e promovendo a inclusão em todas as suas manifestações.

Destacam-se vários limites éticos no uso do *ChatGPT*, uma solução de IA projetada para auxiliar em processos decisórios. A relevância desses limites reside na natureza fundamental do processo decisório, que depende da qualidade das informações disponíveis. Ao utilizarmos o modelo preditivo do *ChatGPT*, baseado em bilhões de parâmetros em extensas bases de dados, devemos ter em mente que sua previsão é sempre uma amostra, nunca abrangendo a totalidade dos dados e informações disponíveis no universo em questão.

Para otimizar a experiência com essa IA e garantir sucesso em suas interações, é imperativo possuir um conhecimento prévio sólido sobre o assunto em questão. O *ChatGPT* pode fornecer respostas aparentemente corretas, mas a validade dessas respostas está intrinsecamente ligada ao domínio que o usuário possui sobre o tema. Caso o usuário não tenha profundo conhecimento sobre o assunto abordado, a resposta do *ChatGPT* deve ser encarada como uma referência, não como uma afirmação absoluta.

É essencial compreender que o *ChatGPT* oferece uma aparência de resposta precisa, mas essa precisão está condicionada ao nível de expertise do usuário na área em discussão. Em outras palavras, a validação da assertividade das respostas fornecidas pelo *ChatGPT* é diretamente proporcional ao conhecimento prévio do usuário sobre o tópico. Além disso, é

importante notar que a qualidade das respostas também depende significativamente da formulação adequada das perguntas pelo usuário. Quando as perguntas são claras e bem elaboradas, o *ChatGPT* tem maior probabilidade de fornecer informações relevantes. Contudo, é importante ter em mente que, em situações em que o usuário aborda temas desconhecidos ou formula perguntas ambíguas, o *ChatGPT* pode recorrer à geração de conteúdos fictícios para atender às expectativas do usuário.

Se o usuário não possui domínio do assunto, existe um risco substancial de aceitar informações não validadas. É fundamental evitar a falsa percepção de que o *ChatGPT* fornece respostas inquestionavelmente fidedignas. Em vez disso, é mais apropriado considerar suas contribuições como referências que podem ser úteis, mas que necessitam de uma avaliação crítica. Reconhecer que nada, inclusive sistemas computacionais, opera de maneira perfeita é o primeiro passo para uma interação informada.

Portanto, ao utilizar o *ChatGPT* ou outras ferramentas de IA, é crucial manter um equilíbrio entre confiar nas informações fornecidas e exercer um discernimento crítico. A capacidade de discernir a validade das respostas, considerando a própria expertise no assunto, é essencial para garantir que a IA seja uma ferramenta eficaz e complementar na busca por conhecimento e tomada de decisões.

Deste modo, existem alguns limites éticos a serem considerados no uso do *ChatGPT*. Alguns deles, conforme elucidados pela Figura 1, incluem a possibilidade de viés e discriminação, a propagação de desinformação, a responsabilidade pelo uso ético, preocupações com a privacidade, a potencial manipulação de opiniões, a transparência e interpretabilidade limitadas dos algoritmos, questões de segurança, e o risco de empoderamento tecnológico desigual.

Figura 1 – Limites éticos na utilização do *ChatGPT*⁸

1. VIÉS E DISCRIMINAÇÃO: O <i>ChatGPT</i> pode reproduzir e amplificar viés e estereótipos presentes nos dados de treinamento, levando a respostas discriminatórias ou tendenciosas.	2. PROPAGAÇÃO DE DESINFORMAÇÃO: Existe o risco de o <i>ChatGPT</i> gerar informações incorretas ou imprecisas, contribuindo para a propagação de desinformação se não houver um mecanismo eficaz para verificar a veracidade das respostas.	3. RESPONSABILIDADE: Determinar quem é responsável pelo uso ético do <i>ChatGPT</i> é um desafio. Definir e atribuir responsabilidades claras é essencial para evitar possíveis abusos ou consequências indesejadas.	4. PRIVACIDADE: A natureza das interações com o <i>ChatGPT</i> pode envolver o compartilhamento de informações sensíveis. É crucial garantir que a privacidade dos usuários seja protegida e que as interações não violem normas éticas de confidencialidade.	5. MANIPULAÇÃO DE OPINIÃO: O <i>ChatGPT</i> pode ser utilizado para influenciar ou manipular opiniões, especialmente em contextos como redes sociais. Isso levanta preocupações éticas sobre a influência nas decisões individuais e coletivas.
6. TRANSPARÊNCIA E INTERPRETABILIDADE: A falta de transparência nos algoritmos do <i>ChatGPT</i> pode ser um desafio ético. Os usuários podem não compreender totalmente como as respostas são geradas, o que impacta a capacidade de avaliar a validade e a imparcialidade das informações fornecidas.	7. SEGURANÇA: O uso inadequado do <i>ChatGPT</i> para criar conteúdo malicioso, como <i>deepfakes</i>[*] ou mensagens enganosas, pode ter sérias repercussões éticas. É necessário garantir mecanismos robustos para prevenir a exploração maliciosa da tecnologia.	8. EMPODERAMENTO TECNOLÓGICO DESIGUAL: O acesso desigual à tecnologia pode resultar em disparidades éticas. É importante considerar como o uso do <i>ChatGPT</i> pode afetar diferentes grupos sociais e econômicos, garantindo que benefícios e riscos sejam distribuídos de maneira justa.	9. INTERAÇÃO COM GRUPOS VULNERÁVEIS: A interação do <i>ChatGPT</i> com grupos vulneráveis, como crianças ou pessoas em situações de vulnerabilidade, requer considerações éticas específicas para proteger esses grupos de possíveis danos ou exploração.	10. DESENVOLVIMENTO RESPONSÁVEL: Os criadores do <i>ChatGPT</i> têm a responsabilidade ética de garantir que o desenvolvimento da tecnologia siga padrões éticos e que esforços sejam feitos para mitigar riscos conhecidos e desconhecidos.

Fonte: elaborado pelos autores (2024).

É fundamental abordar essas questões de maneira ética e proativa para garantir uma integração responsável e benéfica da inteligência artificial em diversos contextos. Considerar esses limites éticos é essencial para promover o uso responsável e ético do *ChatGPT*, assegurando que a tecnologia beneficie a sociedade como um todo, evitando danos e respeitando princípios éticos fundamentais.

Na próxima seção, iremos aprofundar a discussão sobre a ética, considerando a maneira como esse processo ocorre. Estabelecer esses limites éticos torna-se imperativo para preservar a integridade da informação, prevenir manipulações inadequadas e assegurar que o avanço tecnológico, incluindo o desenvolvimento da IA, seja conduzido de maneira ética e responsável, visando o benefício da sociedade.

⁸ *Deepfake, uma amálgama de “deep learning” e “fake”, é uma técnica de síntese de imagens ou sons humanos baseada em técnicas de inteligência artificial. É mais usada para combinar a fala qualquer a um vídeo já existente. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Deepfake>

3. CHATGPT: ÉTICA E RESPONSABILIDADE

É pertinente considerar, a princípio, o que é a Ética e suas aplicações sociais. Etimologicamente, a Ética surge da palavra grega *ethos* e tinha como significado o conjunto de costumes ou condutas de uma sociedade. Tem uma relação direta com outro termo que surge do latim *mores*, que dá origem à palavra moral, a qual também pode ser entendida como costumes adquiridos ou hábitos. Por vezes, são utilizadas como sinônimos, mas, de uma maneira geral, do ponto de vista filosófico, a Ética tem por objeto a moral, isto é, ela serve para propor uma reflexão sobre as condutas assumidas pelo homem ao longo dos tempos.

Conforme apontado por Vazquez (1990), a ética é a “ciência da moral” e situa-se na reflexão sobre o comportamento humano, isto é, analisar os princípios norteadores que guiam as normas da sociedade. O mais importante, contudo, é constatar que a moral e a ética têm uma relação inevitável entre ciência e objeto e, mais ainda, pelo fato de seu produto incidir diretamente de forma prática no desenvolvimento das sociedades e no seu “bom” funcionamento.

Vivemos em contextos sociais que se modificam constantemente com o passar do tempo. A única constante não tão recente na história do planeta somos nós, *Homo sapiens*, com primeiras aparições datadas entre 195 e 160 mil anos atrás. Desde então, podemos observar, através da história, arqueologia e estudos antropológicos, as diversas mudanças sociais e culturais que perdemos e outras que ganhamos nesse processo. Podemos afirmar, com certeza, que, do prisma social, somos seres em construção. Como nossa constante é a mudança, precisamos refletir sobre nossas ações para prosperar enquanto humanidade, principalmente no campo axiológico.

Se assim não fosse, ainda estaríamos repetindo algumas violências de forma “lícita”, como a privação de direitos essenciais às mulheres, pessoas negras e até animais. Outras atrocidades, como escravidão, torturas e genocídios por questões políticas ou religiosas, também já foram tidas como parte dos hábitos de sociedades no passado não tão longínquo. O rompimento desses costumes se deu na própria “evolução” do pensamento sobre o caráter humano ou do que é a humanidade, resultando na constituição de direitos mediante normas que servem para nos guiar.

Segundo a perspectiva de Vazquez (1990), a ética, nesse contexto, tem um papel como aporte teórico de indicar qual seria o comportamento melhor a se seguir moralmente. Ela não é necessariamente normativa, porém serve de fundamento às normas. Nessa mesma direção, Valls (1994) destaca que a ética tem pelo menos uma função, sendo esta descritiva, apoiando-se nos

estudos da antropologia cultural a partir dos costumes e outras teorias que resultam em uma reflexão teórica com validade mais abrangente e universal. A partir daí, podemos pensar na relação entre ética e responsabilidade.

Podemos pensar a norma como procedimentos regulativos que estabelecem um padrão a ser seguido, como observamos nas questões das leis e regras em diferentes contextos. E responsabilidade como o ato de designar o sujeito responsável pelos resultados das ações, sejam elas boas ou más. Ambas partem da constatação de padrões para depois estabelecer seus critérios, a primeira como “mandamento” e a segunda como resposta. Logicamente, ambos têm relação direta com a ética.

Um problema dessa relação foi observado pelo filósofo alemão do século XX, Hans Jonas, constatado em sua obra *Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica* (1979). Ele aponta um problema crescente na medida em que a sociedade se desenvolve: a destruição da natureza. Essa relação entre o homem e o meio foi negada pelas diversas teorias éticas até então propostas, pois todas tinham suas bases no antropocentrismo, nas relações do homem consigo mesmo. “E já que a ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é que a natureza é modificada pelo agir humano, o que também impõe uma modificação na ética” (Jonas, 2006, p.29).

Isso deve-se não só pela percepção de que o homem se relaciona com o seu meio, mas de sua existência depender da natureza, e estamos pondo em risco a existência da espécie humana. O homem, em nome de um progresso, trouxe uma série de problemas ecológicos e biotecnológicos, além de uma relativização dos valores. É preciso se firmar uma responsabilidade entre o homem e a biosfera.

O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou “todo-poderosa” no que tange ao seu potencial de destruição. Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*. Mas, mesmo independentemente desse fato, este último constitui uma responsabilidade metafísica, na medida em que o homem se tornou perigoso não só para si, mas para toda a biosfera (Jonas, 2006, p. 229).

Para Jonas (2006), somente através do que ele chama de “heurística do temor”, a previsão de que a humanidade está em colapso e pode ser destruída, pode-se refletir e levar os homens a assumir uma posição de preservação de si. Assim, ele apresenta o que seria o novo imperativo para o mundo atual:

Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a

conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em um uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer (Jonas, 2006, p. 49).

Para o filósofo, e algo que consideramos essencial para a discussão, é que o problema não está no avanço das tecnologias, mas na forma como o uso delas incide sobre nossas vidas. A nova ética proposta por ele reflete diretamente no conhecimento; é preciso conhecer para não extrapolar os limites nossos e das gerações futuras, não prejudicando o outro. E também está ligada diretamente à política, pois deve ser uma ética legislativa, que exige mudanças no presente mediante políticas públicas para garantir um futuro sustentável.

Não resolvidos os problemas apontados por Jonas, agora, no século XXI, surgem novas demandas no tocante à questão de produção, reprodução e confiabilidade, principalmente no campo científico e informativo. O desenvolvimento das I.A.s, *chatbots* e, principalmente, a popularização do *ChatGPT*, nos leva a refletir sobre os limites e implicações do seu uso na sociedade e sobre como pode haver uma regulamentação sobre tudo isso.

Como destacado por Farias (2023), o Brasil passou por diversos atos antidemocráticos devido à propagação em massa de notícias falsas, as *fake news*, nas eleições de 2018 e 2022, empregadas de maneira proposital como marketing político. Essas situações geraram um alerta nacional sobre o poder de controle social que se pode ter com as ferramentas corretas usadas para fins não tão corretos. Com o *ChatGPT* ou outros sistemas similares, isso pode ser potencializado ainda mais.

Do mesmo modo, no campo acadêmico, que serve de base para nossa sociedade responder a demandas práticas, também podem ocorrer problemas de natureza ainda não mensuráveis. Através da I.A., podemos fabricar informações de maneira rápida e fácil, mas, se não passarem pelo crivo humano, essas informações podem ser equivocadas ou ferir algum procedimento ético, ou até gerar um resultado falso. “Assim, parecem existir desde já três aspectos fundamentais que importa discutir: a autoria, a transparência e integridade” (Donato, Escada & Villanueva, 2023, p. 147). Da mesma forma, Farias aponta não só esses, mas outros problemas:

Autenticidade e originalidade: O uso de *ChatGPT* para gerar conteúdo automatizado pode levar a questões de autenticidade e originalidade. É importante garantir que o conteúdo gerado seja claramente identificado como tendo sido gerado por IA e que seja revisado e editado por um acadêmico antes de ser submetido à publicação.

Integridade científica: O uso de *ChatGPT* para analisar dados e gerar resultados de pesquisa pode levar a questões de integridade científica. É importante garantir que as análises sejam conduzidas de forma ética e que os resultados sejam revisados e validados por um acadêmico antes de serem publicados.

Privacidade e segurança de dados: O uso de *ChatGPT* requer acesso a grandes volumes de dados pessoais. É importante garantir que esses dados sejam tratados de forma ética e segura, e que as pessoas envolvidas na pesquisa estejam cientes e concordem com o uso dos seus dados.

Transparência: é importante garantir que o uso de *ChatGPT* seja claramente identificado e explicado, para que os leitores possam entender como o conteúdo foi gerado e avaliar a validade do mesmo.

Responsabilidade: os acadêmicos usando essa ferramenta devem ser responsáveis pela veracidade dos dados e pela originalidade do conteúdo gerado, evitando a manipulação de dados ou a geração de conteúdo falso (Farias, 2023, p. 83).

Não olhando apenas para o lado negativo, é incontestável que o uso correto e consciente dessa ferramenta pode contribuir para nossa vida. Ao discorrer sobre os benefícios das I.A.s, Heldwein e De Almeida (2023) afirmam que, para a medicina, elas podem trazer grandes ganhos, como fazer diagnósticos mais rápidos e precisos, descobrir novas drogas e terapias, além de identificar padrões genéticos. No campo acadêmico, eles salientam como suas utilizações já demonstraram bastante eficácia em traduções de textos em outras línguas, diminuindo gastos com tais investimentos.

O que podemos perceber é que aparentemente é uma tecnologia que a cada dia mais vem ganhando espaço e se estabelecendo. Por exemplo, já é aceito em diversos países, em periódicos científicos, trabalhos com coautoria de inteligência artificial. Como descreve a reportagem de Mediavilla (2023), para o *El País*, em uma premiação que ocorre todos os anos feita pela revista Nature, onde ela destaca os dez protagonistas do ano, reconheceu em 2023 um não humano na premiação, o *ChatGPT*. Contrariamente, a China proíbe o uso de IA em trabalhos científicos (Staff, 2024).

Como é algo que ainda estamos em processo de tomada de conhecimento, ficamos presos nessas dualidades entre suas possibilidades, seus benefícios e malefícios. Sob a ótica da regulamentação, ainda parece mais difícil de se chegar a uma conclusão sobre essas demandas. Será que devemos deixar o Estado ser o detentor de tais regulamentos? Ou cabe ao sistema privado elaborar suas regras conforme suas necessidades e políticas internas? Outros questionamentos pertinentes também surgem:

Quem seria o responsável pela regulamentação do uso de *chatbots* na ciência e como isso seria feito? Em que critérios se baseariam estas regulamentações? Quais seriam as premissas inegociáveis? Quem cuidaria das tarefas de acompanhamento? Como seriam punidos aqueles que usam a ferramenta maliciosamente? (Quintans-Júnior, et al., 2023, p.2, tradução nossa)

No momento, parece que seguiremos com mais questionamentos do que respostas para a problemática. De todo modo, isso nos remete, como Jonas sugere, a primeiramente tomar

conhecimento sobre a tecnologia. E, em seguida, sempre lembrar de que nossas decisões podem influenciar outras pessoas e não podemos perder de vista isso.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ascensão da Inteligência Artificial (IA), notavelmente representada pelo *ChatGPT*, marca um capítulo importante na evolução tecnológica, moldando novos paradigmas e desafios na sociedade contemporânea. A capacidade preditiva da IA, destacada pela análise de dados, identificação de padrões e previsões, permeia diversas esferas, influenciando experiências como as personalizadas oferecidas por plataformas como *Netflix* e algoritmos do *Instagram*.

Este artigo propôs uma análise e uma reflexão ética e responsável da presença do *ChatGPT*, indo além de suas capacidades técnicas. Ao explorar sua capacidade preditiva, percebemos que vai além do processamento de dados, tornando-se uma ferramenta capaz de antecipar cenários e oferecer soluções personalizadas. Contudo, esse poder preditivo também suscita questões éticas, como evidenciado por estudos que revelam discriminações em decisões automatizadas, como no caso da concessão de crédito imobiliário.

A personalização proporcionada pela IA, embora conveniente, destaca a necessidade de considerações éticas na manipulação de dados pessoais para evitar discriminação algorítmica. O *ChatGPT*, como expressão avançada de IA, oferece interações simuladas, mas aprofundar-se nos aspectos éticos implica abordar desafios como a reprodução de preconceitos e garantir responsabilidade em seu uso.

Diante desses aspectos, este trabalho buscou lançar luz sobre as implicações éticas da IA, concentrando-se no *ChatGPT*, em nosso cenário social. A análise destaca dilemas éticos, visando não apenas compreendê-los, mas também propor diretrizes e práticas que assegurem uma contribuição positiva da IA para a sociedade.

Os limites éticos no uso do *ChatGPT*, foram identificados, destacando questões como viés, discriminação, propagação de desinformação, privacidade, manipulação de opiniões, transparência limitada e desigualdade no empoderamento tecnológico. Esses limites demandam uma abordagem ética e proativa para garantir a integração responsável da IA.

É indispensável reconhecer que o *ChatGPT*, embora ofereça respostas aparentemente precisas, está condicionado ao conhecimento prévio do usuário sobre o tópico discutido. A validação das respostas requer discernimento crítico, evitando aceitar informações não validadas. A interação com o *ChatGPT* exige equilíbrio entre confiança nas informações e discernimento crítico para garantir sua eficácia como ferramenta complementar na busca por conhecimento.

A discussão sobre ética na IA, centralizada no *ChatGPT*, destaca a responsabilidade intrínseca ao seu uso. Questões como autenticidade, transparência, integridade científica, privacidade e segurança de dados, assim como a responsabilidade do usuário, emergem como considerações fundamentais para garantir uma integração ética e benéfica da IA na sociedade.

Diante dos desafios éticos em evolução, este trabalho instiga reflexões sobre quem detém a incumbência de assegurar que tecnologias como o *ChatGPT* sejam empregadas de maneira ética. A responsabilidade coletiva torna-se evidente, exigindo atenção diligente e ação proativa para orientar o desenvolvimento futuro da IA de maneira ética e responsável.

À medida que avançamos nessa era de IA, a necessidade de estabelecer políticas, regulamentações e práticas que conciliem avanços tecnológicos com valores éticos fundamentais torna-se imperativa. Este trabalho contribui para o entendimento dos desafios éticos associados ao *ChatGPT*, fomentando uma discussão sobre a moldagem ética do desenvolvimento futuro da IA.

Em última análise, a exploração ética da Inteligência Artificial transcende a mera necessidade, transformando-se em uma responsabilidade coletiva que exige atenção contínua e ação proativa para garantir uma coexistência benéfica e ética com a tecnologia.

REFERÊNCIAS

BROWN, T. B.; et al. **Language models are few-shot learners**. Advances in Neural Information Processing Systems, vol.33. 2020.

Decisões Automatizadas e o Direito à Explicação. TECH COMPLIANCE, 2022. Disponível em: <https://techcompliance.org/decisooes-automatizadas/>. Acesso em: 05 jan, 2024.

DONATO, Helena; ESCADA, Pedro; VILLANUEVA, Tiago. **A Transparência da Ciência com o ChatGPT e as Ferramentas Emergentes de Inteligência Artificial: Como se Devem Posicionar as Revistas Científicas Médicas? The Transparency of Science with ChatGPT and the Emerging Artificial Intelligence Language Models: Where Should Medical Journals Stand? The Transparency of Science with ChatGPT and the Emerging Artificial Intelligence Language Models: Where Should Medical Journals Stand**, 2023.

FARIAS, S. A. de. (2023). **Pânico na Academia! Inteligência Artificial na Construção de Textos Científicos Com o Uso do ChatGPT**. Revista Interdisciplinar De Marketing, 13(1), 79-83. <https://doi.org/10.4025/rimar.v13i1.66865>

FAVA, Rui. **Trabalho, educação e inteligência artificial: a era do indivíduo versátil**. Porto Alegre: Penso, 2018. 217 p.

HASSABIS, D.; KUMARAN, D.; SUMMERFIELD, C.; BOTVINICK, M. **Neuroscience-inspired artificial intelligence**. Neuron, vol.95, n.2. p. 245-258. 2017.

HELDWEIN, Flavio Lobo; DE ALMEIDA, Silvio Henrique Maia. **ChatGPT na publicação científica—A Era da IA chegou:** oportunidades, desafios e ética: A Era do chatGPT na publicação científica. Recet, v. 10, n. 1, p. 4-7, 2023.

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade:** Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KAUFMAN, Dora. **Desmistificando a Inteligência Artificial.** Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

MEDIAVILLA, D. **La revista “Nature” elige por primera vez entre sus científicos del año a un ente no humano:** ChatGPT. Disponível em: <<https://elpais.com/ciencia/2023-12-13/la-revista-nature-elige-por-primera-vez-entre-sus-cientificos-del-ano-a-un-ente-no-humano-chatgpt.html>>. Acesso em: 13 jan. 2024.

OPENAI. ChatGPT (Default 3.5 versão de fevereiro). [Large language model], 2023.

QUINTANS-JÚNIOR, Lucindo José et al. **ChatGPT:** the new panacea of the academic world. Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical, v. 56, p. e0060-2023, 2023.

RIBEIRO, A. S.; MARTINS, J.; SOUZA, A. G. **Possibilidades e Limites para Ensino de Programação Computacional nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental.** In: VI Simpósio Internacional de Educação e comunicação, 8., 2017. Anais [...]. Aracaju/SE: SIMEDUC, 2017.

STAFF, F. **China prohíbe uso de IA generativa en declaraciones de investigaciones científicas.** Disponível em: <<https://www.forbes.com.mx/china-prohibe-uso-de-ia-generativa-en-declaraciones-de-investigaciones-cientificas/>>. Acesso em: 13 jan. 2024.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1990.

INCLUSÃO ESCOLAR E O DIÁLOGO ENTRE FAMÍLIA E ESCOLA

Simorelda Alves Ferreira

Mestranda em Cultura e Sociedade
simorelda@hotmail.com
Universidade Federal do Maranhão

Sannya Fernanda Nunes Rodrigues

Professora do Programa de Pós-Graduação
em Cultura e Sociedade
rodriguessanya@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: A inclusão escolar é um direito! Mas não basta inserir a criança na sala de aula e considerar que o processo de inclusão foi concluído. Torna-se necessário implementar estratégias que favoreçam sua permanência na escola e, para tanto, as ações afirmativas de inclusão são fundamentais. Nesse sentido, conhecer a patologia apresentada pela criança é outro fator fundamental para o entendimento acerca das repercussões que esta pode trazer para o desenvolvimento do indivíduo. O foco deste trabalho está voltado para a análise da relação família e escola no contexto da inclusão escolar e conhecer os trabalhos que têm sido abordados nessa área. A pesquisa bibliográfica tem um caráter interdisciplinar e a metodologia empregada consta de levantamento bibliográfico através de algumas bases de dados como Scielo e Google Acadêmico onde se encontram artigos que discutam as formas de aproximação e diálogos entre família e escola.

Palavras-chave: Inclusão escolar; Relação Família-Escola; Cultura, Legislação

1. INTRODUÇÃO

Mesmo com tantas resoluções e avanços, o processo de inclusão escolar da criança com deficiência ainda causa estranhamento e receio para a família. E o entendimento de tal sentimento se justifica por tantas variáveis implicadas nesse processo. A abordagem acerca da inclusão escolar e a percepção da família sobre o processo de inclusão requer um olhar atento acerca do sistema de educação, suas relações e como elas se estabelecem e estão estruturadas.

Nesse ensaio pretendemos fazer um resgate histórico dos direitos construídos pelas pessoas com deficiência a partir de um levantamento bibliográfico em bases científicas. Para tanto, iremos nos ater ao contexto brasileiro, mesmo compreendendo que muitas das conquistas sofreram impactos do que estava acontecendo fora do Brasil e não se pode fugir dessas informações, nesse recorte de tempo estabelecido. Seguindo a proposta da análise da relação família e escola, elemento central da pesquisa de mestrado em andamento, faz-se referência ao papel da família e como esta pode atuar de forma ativa no processo de inclusão.

2. UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA DA INCLUSÃO ESCOLAR

O processo histórico da inclusão escolar é marcado por uma evolução significativa ao longo do tempo, refletindo mudanças nas percepções sociais, nos sistemas educacionais e nas políticas públicas. Destaca-se que todas as mudanças, nesse contexto, têm suas raízes embasadas na luta pela aquisição de direitos encabeçadas pelas pessoas com deficiência, seus familiares e aqueles que defendem maior equidade social para essas pautas.

A inclusão educacional é um direito e requer mudanças na concepção e nas práticas de gestão, de sala de aula e na formação e práticas educativas de professores, para a efetivação do direito de todos à escolarização. Logo, não basta inserir a criança na sala de aula e considerar que o processo de inclusão foi concluído. Torna-se necessário implementar estratégias pedagógicas alicerçadas numa arquitetura cognitiva da acessibilidade, que favoreçam sua permanência na escola e, para tanto, as ações afirmativas de inclusão são fundamentais. Dessa forma, faz-se necessário: compreender o contexto do aluno, seus movimentos nos espaços escolares e extraescolares desde o diagnóstico de sua deficiência; identificar como esse poderá acessar a escola e usufruir desta, assim como analisar a participação da família nesse processo de inclusão.

Fazendo um levantamento histórico e analisando o processo de inclusão escolar e o ingresso de pessoas com deficiência no campo educacional, Mazzotta (2011, p.16) aponta que “[...] até o século XVIII, as noções a respeito da deficiência eram basicamente ligadas a misticismo e ocultismo, não havendo base científica para o desenvolvimento de noções realísticas”. Expõe que no século XV, na França, há o relato da primeira obra impressa que aborda a educação de pessoas com deficiência, escrita por Jean-Paul Bonet, com o título “Redação de letras e artes para ensinar mudos a falar” (Mazzotta, 2011, p.18). O autor cita a adaptação no ano de 1829, por Louis Braille, que sistematiza o método de escrita em Braille para uso das pessoas cegas.

De forma legal, o direito ao atendimento educacional direcionada às pessoas com deficiência apareceu na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB- 4.024/61. Mazzotta (2011) interpreta que a educação dos excepcionais poderia ocorrer por meio dos serviços que eram destinados a todos e quanto necessário, nos serviços especiais. E no que se refere ao artigo 89, aponta sobre a “[...] mesma e velha questão da destinação de verbas públicas para a educação, comum ou especial, agravada pela indefinição da natureza do atendimento educacional” (Mazzotta, 2011, p.73).

Segundo Chahini (2016), a década de 70 aparece marcada pelo discurso da integração apoiado no conceito de normalização. E a lei 5.692\71 contraria a lei anterior, 4.024\61, quando em seu artigo 9 vem expondo que,

Os alunos que apresentem deficiências físicas ou mentais, os que se encontrem em atraso considerável quanto à idade regular de matrícula e os superdotados deverão receber tratamento especial, de acordo com as normas fixadas pelos competentes Conselhos de Educação. (Brasil, 1971)

A Constituição Federal, aprovada em 1988, em seu artigo 206, inciso I, destaca a igualdade de condições de acesso e permanência na escola como um dos princípios para o ensino e no artigo 208, inciso VII, estabelece como dever do Estado, a oferta do atendimento educacional especializado ao educando, em todas as etapas da educação básica, por meio de programas suplementares de material didático escolar, transporte, alimentação e assistência à saúde.

Nesse percurso em 1996, é aprovada a Lei de Educação Brasileira LDBN de 1996, a Lei 9394\96, que traz o capítulo V todo voltado para a Educação Especial, destacando que a modalidade de educação escolar deve ser oferecida preferencialmente na rede regular de ensino, para educandos com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades ou superdotação, estabelece o oferecimento de AEE para complementar a educação regular, acesso a ambientes e recursos didáticos, com adaptações curriculares para atender às diversas necessidades, incentivo a formação de professores com conteúdos voltados a educação especial, compromisso com a igualdade de oportunidades com eliminação de barreiras visando a participação das pessoas com deficiência.

Em dezembro de 1999, o Decreto 3298 regulamenta a Lei nº 7.853/89, que dispõe sobre a Política Nacional para a Integração da Pessoa Portadora de Deficiência, com objetivo principal de assegurar a plena integração da pessoa com deficiência no “contexto socioeconômico e cultural” do País. A Educação Especial é uma modalidade transversal a todos os níveis e modalidades de ensino e a destaca como complemento do ensino regular.

No âmbito internacional, a Declaração Mundial sobre a Educação para Todos, em Joemtien na Tailândia, em 1990, criada a partir de preocupação gerada diante da grave crise mundial que se apresentava. E posteriormente, em 1994, é promulgada pela UNESCO (Organização das Ações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) a Declaração de Salamanca, apontando os princípios fundamentais, políticas e práticas no campo das necessidades educativa especiais, dando diretrizes para a implementação de ações em esferas regionais, nacionais e internacionais no âmbito da educação especial. Orienta práticas de

promoção da inclusão escolar, reconhecendo as particularidades de alunos com necessidade especiais.

Destaca-se, também, o documento normativo da Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva, 2008, movimento desencadeado pela defesa da pessoa com deficiência em compartilhar, que considera que cada aluno tem peculiaridades e para atendê-las devem ser feitos ajustes e adaptações, compreendendo a Educação Especial dentro da escola regular e transformando a escola em um espaço para todos.

Mais recentemente, o Estatuto da Pessoa com Deficiência, Lei 15. 146/2015, se destina a assegurar e a promover, em condições de igualdade, o exercício dos direitos e das liberdades fundamentais por pessoa com deficiência, visando à sua inclusão social e cidadania.

Em consonância com o avanço da legislação, dados do Censo Escolar da Educação Básica 2022 apontam para aumento nas matrículas de crianças com deficiência, chegando a 1,5 milhão em 2022, um aumento de 29,3% em relação a 2018. O maior número está no ensino fundamental e as de educação infantil (cf. Censo, 2023).

Assim, esse resgate histórico permitiu verificar que graças as ações efetivas, torna-se possível verificar o aumento das matrículas de alunos com deficiência. Porém, destaca-se que garantir a matrícula não é suficiente. É necessário implementar formas de manter a criança na escola e com seus direitos assegurados e a família, como instituição primeira de participação da criança, é fundamental para repassar para a escola as demandas da criança e construir uma parceria que possa fomentar a inclusão de forma mais equânime.

3. FAMÍLIA E ESCOLA FORTALECENDO A INCLUSÃO ESCOLAR

A família constitui o primeiro grupo social do qual o indivíduo faz parte, tendo normas, regras, crenças, valores, papéis próprios e previamente definidos, caracterizando-se como primeira mediadora entre indivíduo e a sociedade. A família tem impacto importante na formação do indivíduo e na forma como esse irá se relacionar com os pares, ao longo do tempo.

Dessen e Braz (2008), com base na Teoria Sistêmica destacam que a “[...] família é considerada como um todo, um grupo que tem uma estrutura, uma dinâmica e uma função, cujas relações entre os seus membros tende ao equilíbrio e são reguladas pelos princípios de retroalimentação”. (2008, p.115). Cabe a família o papel de incluir a criança no mundo cultural, e isso deve ser realizado através da língua materna, símbolos, sendo mediados pelo meio cultural ao qual está inserido.

Assim, família e escola, com princípios e objetivos diferentes, se “[...] emergem como duas instituições fundamentais para desencadear os processos evolutivos das pessoas, atuando

como propulsoras ou inibidoras do seu crescimento físico, intelectual, emocional e social”. (Dessen; Polonia, 2007, p. 22).

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC), documento normativo para a rede de ensino, vem sinalizando que “[...] a prática do diálogo e o compartilhamento de responsabilidades entre a instituição de Educação Infantil e a família são essenciais” (BRASIL, 2018, 36) para assim potencializar as aprendizagens e o desenvolvimento das crianças. Entretanto, o envolvimento da família no processo de inclusão fica sujeito a diversos fatores, como: percepções dos pais sobre o papel da escola no desenvolvimento da criança, tipo de apoio e suporte ofertados pela escola, concepções da escola sobre a criança com deficiência, políticas educacionais nacionais, estaduais e municipais, entre outros, variando significativamente em relação à idade e etapa educacional da criança (Maturana; Cia, 2015).

E no que se refere ao público da educação especial, as práticas de inclusão são de suma importância, vistas as demandas que as crianças com deficiência podem suscitar ao longo do seu processo de escolarização. Desse modo, a participação da família torna-se necessária e relevante, pois através do diálogo as práticas inclusivas podem ser mais bem efetivadas.

Assim, faz-se imprescindível conhecer o que as famílias têm a dizer sobre o processo de inclusão e, através dessa escuta, propor mudanças que possam fazer sentido e trazer impactos positivos para as pessoas com deficiência.

4. PESQUISAS SOBRE FAMÍLIA E ESCOLA

Para o presente artigo, foi realizada pesquisa na base de dados Scielo e no Google Acadêmico. Dos artigos pesquisados, foram selecionados aqueles escritos nos últimos 8 anos (2015-2023). Foram incluídos os trabalhos que apresentavam as percepções de pais e professores sobre o processo de inclusão escolar de crianças com deficiência e foram excluídos aqueles que não delimitavam crianças com deficiência, ou somente uma revisão bibliográfica, que não delimitam a metodologia apresentada na pesquisa. E estabeleceu-se como descritores da pesquisa: “inclusão” e “relação família escola”.

Na base Scielo constaram seis artigos, sendo dois na língua inglesa, um relacionado especificamente a perda auditiva, um que não contemplava pesquisa de campo e três que estavam de acordo com os objetivos da presente pesquisa.

Quadro 1 – Artigos encontrados na Base de Dados Scielo

Autores	Artigo	Local de publicação/Ano
CABRAL, Cristiane Soares; FALCKE, Denise; MARIN, Angela Helena.	Relação Família-Escola-Criança com Transtorno do Espectro Autista: Percepção de Pais e Professoras	Revista Brasileira de Educação Especial, 2021.
COELHO, Gisele Roberta; CAMPOS, Juliane Ap. de Paula Perez; BENITEZ, Priscila	. Relatos de pais sobre a inclusão e a trajetória escola de filhos com deficiência intelectual	Psicol. rev. (Belo Horizonte), 2017.
MATURANA, Ana Paula Pacheco Moraes; CIA, Fabiana	Educação Especial e a Relação Família - Escola: análise da produção científica de teses e dissertações.	Revista Quadrimestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional, 2015

Na base Google Acadêmico, foram encontrados uma quantidade maior de trabalhos. Dentre eles, foram incluímos seis que estavam de acordo com a proposta deste estudo. Dentre os seis, dois coincidiram com a base Scielo o de CABRAL, FALCKE e MARIN de 2021 e o de MATURANA e CIA de 2015.

Assim, para o presente artigo foram utilizados sete artigos das referidas bases de dados.

Quadro 2 – Artigos encontrados na Base de Dados Google Acadêmico

Autores	Artigo	Local de publicação/Ano
BORGES, L.; GUALDA, D. S.; CIA, F.	Relação família e escola no contexto da inclusão: opinião de professores pré-escolares. Educação: Teoria e Prática	Educação: Teoria e Prática, 2015
CABRAL, Cristiane Soares; FALCKE, Denise; MARIN, Angela Helena.	Relação Família-Escola-Criança com Transtorno do Espectro Autista: Percepção de Pais e Professoras	Revista Brasileira de Educação Especial, 2021.
CHRISTOVAM, Ana Carolina Camargo Christovam; CIA, Fabiana.	Comportamentos de pais e professores para promoção da relação família e escola de pré-escolares incluídos	Revista Educação Especial, 2016
GARCIA, Luciana Marolla; CIA, Fabiana; CAPELLINI, Vera Lúcia Messias Fialho.	A relação família e escola na visão de professores após curso de formação continuada.	Revista Educação Especial, 2022
MATURANA, Ana Paula Pacheco Moraes; CIA, Fabiana	Educação Especial e a Relação Família - Escola: análise da produção científica de teses e dissertações.	Revista Quadrimestral da Asso. Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional, 2015
SILVA, Aline Maira da. CABRAL, Leonardo Santos Amâncio. MARTINS, Morgana de Fátima Agostini	Abordagem relacional entre família e escola inclusiva sob as perspectivas de professores	Interfaces da Educação, 2016

O artigo de Coelho, Campos, Benitez (2017) realizou estudo intitulado “Relatos de pais sobre a inclusão e a trajetória escolar de filhos com deficiência intelectual”. O estudo de

natureza qualitativa, realizado com três pais de crianças com diagnóstico de deficiência intelectual, sendo aplicada uma entrevista semiestruturada que investigava o percurso escolar de seus filhos. O trabalho foi estruturado em três eixos temáticos: 1- início da escolarização dos filhos; 2- escola especializada e a percepção geral dos pais; 3 - interação com os professores e a equipe pedagógica, além de avaliação geral do processo e expectativas futuras sobre a interação, avaliação e expectativa sobre o futuro dos filhos.

Para a primeira questão, foram feitos os relatos dos pais em relação ao início do processo de escolarização dos seus filhos. Dois dos pais entrevistados informaram que o processo de inclusão foi realizado em escola regular. Destacaram, ainda, a dificuldade dos filhos no acompanhamento dos conteúdos acadêmicos na escola comum, e o terceiro destacou a dificuldade decorrente da deficiência intelectual em acompanhar os conteúdos escolares. Os pais apontaram a dificuldade de obter o apoio necessário para a efetiva inclusão escolar de seus filhos. Os professores apontaram que as “[...] crianças com deficiência intelectual apresentam maiores dificuldades para aprender, quando comparadas às crianças com deficiência física”, e destacaram quanto a importância da formação continuada envolvendo as diferentes deficiências e demandas relacionadas a elas.

Na segunda questão, as três famílias apontaram sobre a passagem dos filhos na APAE - Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais, relatando diferentes percepções sobre o período de acompanhamento naquela instituição. Um dos pais apontou para a participação de seu filho na instituição especializada no contraturno complementando a escola regular; a outra família destacou pontos negativos como cansaço e estresse devido a dupla jornada escola regular e APAE e a terceira família, apontou que foi inicialmente para uma avaliação, mas como foi encaminhada para escola regular, não retornou.

E por fim, na última questão, retrata uma percepção geral da trajetória dos filhos e a relação com escola, expectativa futura com relação à inclusão dos filhos. Um dos pais demonstrou relação mais próxima com os professores, buscando informações, questionando as práticas escolares e buscando melhorias para a educação para seu filho. Destacou, também, a falta de um plano de atuação pedagógica para as crianças com quadro de TEA, o que deixa implícita as dificuldades dos docentes com relação ao processo de alfabetização de seu filho. Já os outros dois pais, destacaram que o contato com equipe escolar se dá em reuniões gerais e refletiram sobre a importância de obter maior comunicação com os professores de seus filhos. Houve, ainda, relato quanto à necessidade de acompanhamento profissional na escola para a criança com déficit intelectual, ressaltaram quanto à importância de instrumentalização para os profissionais que atuam com essas crianças. Alertaram ainda para o nível de suporte das crianças

e a necessidade de uma equipe multidisciplinar na escola em parceria com órgãos do governo de todas as instâncias. (Coelho; Campos; Benitez, 2017).

Borges, Gualda e Cia (2015), no artigo, “Relação família e escola no contexto da inclusão: opinião de professores pré-escolares”, realizaram uma pesquisa com 20 professores, que preencheram um questionário visando avaliar a relação estabelecida pelos professores e as famílias de crianças PAEE - público-alvo da educação especial. Cerca de 65% das professoras apontaram a socialização e interação no ambiente escolar como o principal fator que poderia influenciar no sucesso escolar das crianças, e que a boa relação família e escola é constituída pela troca de informações e diálogo. Logo em seguida os professores apontam a importância do diálogo entre os diferentes profissionais e especialistas, que acompanham a criança e tem conhecimento mais específico sobre a deficiência, em prol do desenvolvimento das crianças público alvo da educação especial, desenvolvendo suas potencialidades. E destacaram ainda, quanto a importância de deixar a escola preparada para receber as crianças com deficiência, acesso a recursos e materiais adaptados. Os professores relataram que a boa relação da família e a escola deve ser feita através da troca de informações e o diálogo efetivo, além do interesse e participação da família na escola. Como recursos utilizados para o diálogo entre escola e família, a maioria das professoras utilizava reuniões, bilhetes e momentos informais na escola para se comunicarem com os pais de crianças pré-escolares.

Com relação as situações que a ajuda da professora seria importante para os pais, foi apontado as informações sobre o desenvolvimento/aprendizagem da criança. E concluíram apontando que as pesquisas podem embasar intervenções com pais e professores a fim de estreitarem essa relação, e por consequência, auxiliar no desempenho acadêmico das crianças, sugerindo ampliação da amostra pesquisada para ampliar a fidedignidade dos dados.

A pesquisa realizada por Maturana e Cia (2015), “Educação Especial e a Relação Família - Escola: Análise da produção científica de teses e dissertações”, realizou uma busca no Banco de Teses da CAPES de 2001 a 2011, sendo analisadas 20 produções. Como observado nos estudos, a maioria das produções se concentra no Sudeste, quatro produções se destinaram a Deficiência Intelectual, duas à Deficiência Visual, Física e Múltipla, um estudo se dedicou aos deficientes auditivos, outro de Altas Habilidades. Os demais abordaram os alunos público-alvo da Educação Especial. O estudo apontou que a percepção dos responsáveis e da escola sobre o processo de inclusão pode ser divergente. Algumas famílias destacaram percepções negativas quando ao processo de inclusão, pontuando que a escola regular não contribui para a aquisição de conhecimento dos alunos, onde há falta de investimentos nas escolas. Outras pesquisas apontaram que os pais vão às escolas deixar e buscar os filhos e as trocas só

acontecem mediante os problemas apresentados pelo aluno. Houve pesquisa que apontou como positivo o contato semanal da escola e a família para abordar o tema inclusão, favorecendo a criação de medidas e estratégias de ambos os lados e por fim,

Todas as pesquisas ressaltaram a importância do relacionamento família-escola como fator essencial para que a inclusão do aluno público-alvo da Educação Especial ocorra e apontaram a necessidade de um maior número de estudos investigar e intervir nessa temática. (Maturana e Cia, 2015, p.355).

Garcia, Capellini e Fialho (2022) no artigo, “A relação família e escola na visão de professores após curso de formação continuada”, apresentou o objetivo de avaliar a opinião de professores sobre a relação entre família e escola após a realização de um curso de formação continuada. Para o trabalho, foi desenvolvido e enviado um questionário (online) em forma de convite para 147 professores, dentre esses obtiveram 54 respostas. Dos dados coletados, destacaram-se a percepção dos professores quanto a importância da comunicação entre família e escola, apontando que a comunicação com a família “[...] deve ser feita de várias formas, incluindo a reuniões de pais, comunicados, cartas, parcerias e associações” (idem, 2022, p.15). No que se refere as ações das famílias em relação a escola os professores destacam que

[...] ainda é deficiente o conhecimento das famílias sobre o contexto inclusivo, sobre planejamento individual e sobre adaptações curriculares. Destaca-se também que a responsabilidade da inclusão escolar é de todos, porém, muitas vezes, a família está fora desse processo. E, por fim, infere-se que são muitas as informações que devem ser compartilhadas entre família e escola e que é necessário ainda mudanças por parte de todos nesse contexto

O artigo “Relação Família-Escola-Criança com Transtorno do Espectro Autista: Percepção de Pais e Professoras” de Cabral, Falcke e Marin (2021), traz como objetivo investigar a relação entre a família e a escola no contexto da inclusão de crianças com TEA. Propõe uma abordagem qualitativa, de caráter exploratório e corte transversal, contando com a participação de quatro casais de pais de crianças com TEA, que estavam inseridos no Ensino Fundamental e quatro professoras e uma auxiliar de ensino de diferentes escolas. Com relação aos instrumentos, foram respondidos, Questionário sobre os Dados Sociodemográficos da Família, Entrevista sobre a Inclusão Escolar do/a Filho/a com TEA e Entrevista com o Professor sobre seu Trabalho com Crianças com TEA. Os resultados deste trabalho foram apresentados em três categorias: 1 - Relação entre a família da criança com TEA e a escola; 2- Relação entre a família da criança com TEA e a professora; e 3 - Relação entre a professora e a criança com TEA.

Quanto a relação entre a família da criança com TEA e a escola, os responsáveis apontaram para algumas dificuldades relativas ao ingresso na escola. Apontaram para as lacunas do processo de inclusão, e citaram a falta de acolhimento e de atividades com vistas à socialização, à comunicação e ao estímulo ao desenvolvimento cognitivo da criança com TEA. Com relação à percepção da professora sobre a relação família-escola, destacou-se que, na maioria das vezes, o diálogo entre elas acontecia somente quando ocorria algum problema com a criança ou nas notificações sobre avisos e regras escolares (Cabral; Falcke; Marin, 2021, p. 503). No que se refere a relação à participação da família no processo de aprendizagem da criança, dados apontaram que há interesse dos pais, mesmo a família relatando dificuldades em ensinar ou acompanhar as atividades e atestaram, também, que as mães interagem mais com a escola e se envolvem com questões de aprendizagem.

No que se refere à relação entre a professora e a criança com TEA, os professores apontaram como maior desafio, aprender a conviver com as dificuldades de adaptação, a reconhecer seus interesses e níveis diferenciados de desenvolvimento da criança com TEA, emergindo sentimento de “insegurança do profissional pela falta de conhecimento sobre o TEA e de materiais didáticos e, muitas vezes, pela inconsistente formação acadêmica” (Cabral; Falcke; Marin, 2021, p.504). Assim, o estudo conclui a necessidade de fortalecer a relação entre pais e profissionais, de modo a pensar e desenvolver ações que enriqueceriam a aprendizagem e participação das crianças.

O artigo intitulado “Comportamentos de pais e professores para promoção da relação família e escola de pré-escolares incluídos”, escrito por Christovam e Cia (2015), apresentou objetivo de descrever a relação família-escola, considerando estratégias, frequência, atividades e situações adotadas como promotoras da relação. Os dados foram coletados por meio de questionários com 60 pais e 54 professores de crianças com NEE. O primeiro ponto a ser abordado refere-se à frequência com que os pais dos alunos com NEE vão à escola sem serem convocados pelos professores. A maior parte dos pesquisados, 33,3%, indicaram que estes não iam a escola sem serem convocados pelo professor. Na questão seguinte, onde apresenta-se a opinião de professore e pais sobre estratégias do professor para comunicar-se com a família, foi apontado a comunicação mais efetiva acontece através de bilhetes, com envio pelos professores de 85,1% e enviado pelos pais com 30%. Destacaram, também, a reunião de pais e os momentos informais na escola, reuniões individuais e contatos telefônicos.

Com relação as informações compartilhadas, frequentemente os pais transmitiam aos professores as atitudes do filho em casa, informações que eram repassadas por outros profissionais, ansiedades e medo em relação ao sucesso/insucesso do filho e situações

problemáticas na dinâmica familiar. Segundo a autora do artigo, “Esses dados ressaltam, portanto, a importância do preparo do profissional para lidar com essas questões”. (Chistovam e Cia, 2015, p. 144).

O artigo “Abordagem relacional entre família e escola inclusiva sob as perspectivas de professores” de Silva, Cabral e Martins, (2016) aborda a relação entre a família de alunos que compõem o público-alvo da Educação Especial e a escola. Foi aplicado questionário com a participação de 19 professoras, do 1º ao 5º ano do Ensino fundamental, de oito escolas municipais e responderam as questões: a) dados pessoais e de formação dos professores; b) rede de apoio para a inclusão escolar do aluno com deficiência; c) parceria entre escola e família do aluno com deficiência. Os autores destacam que,

Ao serem indagados sobre a existência da parceria entre escola e família de alunos com deficiência, a maior parte das professoras (68,4%) respondeu positivamente. Ao descrever sobre como a parceria é efetivada, as respostas mais citadas pelas professoras relacionaram-se à presença constante e participação dos familiares nas ações propostas pela escola (46,1%) e ao diálogo frequente dos pais com as professoras (38,5%) (Silva; Cabral; Martins, 2016, p.196).

Porém, nas falas dos professores ao longo do artigo, fica claro que para muitos o papel de dialogar com a família é restrito ao profissional que trabalha na sala de recursos multifuncional. Emergiu, ainda, no relato dos professores que falta estratégias que “favoreçam o contato entre os pais, o que seria enriquecedor para a troca de experiências afetivas e mesmo para o empoderamento frente a condição de seus filhos” (Silva; Cabral; Martins, 2016, p. 201).

O artigo alerta, também, para o fato que a família não é parte da escola, sendo em muitos momentos “tratada como convidada e é acionada quando há algo específico a ser resolvido”. (Silva; Cabral; Martins, 2016, p. 201).

De modo geral, todos os artigos analisados apontam para a necessidade de estabelecimento de vínculos entre família e escola com vista a acolher a criança com deficiência e nesse sentido, não importa qual a deficiência a criança apresente, pois em qualquer das circunstâncias, será necessário um aprofundamento sobre a patologia e como esta poderá se estabelecer, levando em conta que mesmo entre patologias, cada criança é um ser individual e terá suas peculiaridades e como tal, faz importante a sensibilidade da escola e da equipe acolher a criança dentro de sua singularidade. Porém, em muitos casos, faltam estratégias que sejam eficazes para favorecer esse vínculo e que de forma recorrente, ainda são insuficientes.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo-ensaio buscou-se analisar a relação entre família e escola no contexto da inclusão escolar e verificar os trabalhos que têm sido abordados nessa área. Percebe-se que é comum a todos os artigos analisados o enfoque quanto a importância da temática e quanto é fundamental a relação entre família escola para o desenvolvimentismo da criança, e quanto se aborda as crianças público-alvo da educação especial principalmente, visto as peculiaridades que envolvem esses alunos.

O trabalho de Maturana e Cia (2015) destacou percepção divergentes dos responsáveis e da equipe escolar sobre a inclusão escolar. Para umas famílias a relação com a escola foi muito positiva, enquanto outras apontam para uma percepção negativa a respeito da inclusão escolar de seus filhos. Segundo as autoras, há muitos trabalhos que abordam a percepção dos pais e poucos que investigam a opinião da equipe escolar, como os professores e gestores, deixando a opinião desse público em segundo plano e alertam que “é importante ressaltar que o bom relacionamento família-escola depende de esforços bilaterais que envolvam comunicação e proporcionem espaços comuns de discussão” (Maturana; Cia, 2015, p. 356) e sugerem mais pesquisas voltadas para as “práticas bem-sucedidas que intervenham positivamente no processo de inclusão escolar e no melhoramento da colaboração família-escola” (idem, 2015, p.356)

Dos artigos pesquisados, o artigo de Silva, Cabral e Martins, (2016) destacou que em muitos casos o diálogo que se estabelece entre escola e família fica restrito aos profissionais da sala de recursos multifuncional e que em muitos casos, a família acaba agindo “como uma convidada” e não atua como parceira da escola.

Nas pesquisas de Cabral, Falcke e Marin (2021), as famílias apontaram para a dificuldade de obter o apoio para efetivação da inclusão escolar de seus filhos, e pontuaram a falta de preparo da equipe com relação ao processo de alfabetização das crianças com TEA.

No estudo de Christovam e Cia (2016), os autores destaca que embora havendo uma comunicação entre família e escola, às vezes as instituições não percebem a potencialidade que essa relação pode ocasionar e perdem a “oportunidade de estabelecer uma relação produtiva entre a família e a escola e de que maneira ela poderia ser positiva ao desenvolvimento das crianças”. (Christovam; Cia, 2016, p. 144)

Assim, após todo a análise, faz-se necessário fortalecer a relação entre família e escola, e nesse sentido, Dessen e Polonia destacam que,

[...] escolas deveriam investir no fortalecimento das associações de pais e mestres, no conselho escolar, dentre outros espaços de participação, de modo a propiciar a articulação da família com a comunidade, estabelecendo relações mais próximas. A

adoção de estratégias que permitam aos pais acompanharem as atividades curriculares da escola, beneficiam tanto a escola quanto a família. (2007, p. 29).

Entendendo a complexidade das instituições, família e escola, torna-se imprescindível reconhecer que ambas são espaços fundamentais para o sucesso da inclusão escolar. Não se pode fugir de compreender o indivíduo em suas relações familiares e os seus impactos no desenvolvimento, como também a sua relação no ambiente escolar. Tanto família como escola são ambientes que poderão atuar a favor ou contra o desenvolvimento da pessoa com deficiência e tudo será determinado conforme suas atividades frente as demandas que podem advir do processo de inclusão.

Nesse sentido, pensar estratégias que possam favorecer e fortalecer a relação da família com a escola, torna-se imperativo, objetivando a solução para tantos desafios que envolvem a problematiza relacionada a inclusão escolar, e dessa forma favorecer, crianças, famílias e todo corpo escolar.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases.** LDB 5692\71. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-5692-11-agosto-1971-357752-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acessado em: 15 dez. 2023.

_____. **Estatuto da Pessoa com Deficiência.** Lei 15. 146/2015. 3. ed. Brasília, Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2019. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/554329/estatuto_da_pessoa_com_deficiencia_3ed.pdf. Acesso em: 15 dez. 2023.

_____. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.** Lei 9394/1996. Brasília, 2021. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em 13 dez. 2023.

_____. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular.** Brasília, 2018.

_____. **Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep).** Censo Escolar da Educação Básica 2022: Resumo Técnico. Brasília, 2023.

BORGES, L.; GUALDA, D. S.; CIA, F. **Relação família e escola no contexto da inclusão: opinião de professores pré-escolares.** Educação: Teoria e Prática, [S. l.], v. 25, n. 48, p. 168–185, 2015. Disponível em: <https://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/educacao/article/view/6404>. Acesso em: 06 jan. 2024.

CABRAL, Cristiane Soares; FALCKE, Denise; MARIN, Angela Helena. **Relação Família-Escola-Criança com Transtorno do Espectro Autista: Percepção de Pais e Professoras.** Rev. Bras. Ed. Esp., Bauru, v. 27, p.493-508, 2021.

COELHO, Gisele Roberta; CAMPOS, Juliane Ap. de Paula Perez; BENITEZ, Priscila. **Relatos de pais sobre a inclusão e a trajetória escola de filhos com deficiência intelectual**. Psicol. Rev., Belo Horizonte, v. 23, n. 1, p. 22-41, jan. 2017. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-11682017000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 06 fev. 2024

CHAHINI, Thelma Helena Costa. **O percurso da inclusão de pessoas com deficiência na educação especial**. 1 ed. Curitiba: Appris, 2016.

CHRISTOVAM, Ana Carolina Camargo Christovam; CIA, Fabiana. **Comportamentos de pais e professores para promoção da relação família e escola de pré-escolares incluídos**. Revista Educação Especial, vol. 29, núm. 54, jan-abril, 2016.

DESSEN, Maria auxiliadora; BRAZ, Marcela Pereira. A família e suas inter-relações com o desenvolvimento humano. In. DESSEN, Maria Auxiliadora; COSTA JUNIOR, Áderson Luiz (org.). **A ciência do desenvolvimento humano: tendências atuais e perspectivas futuras**. Porto Alegre: Artmed, 2008

DESSEN, Maria auxiliadora; POLONIA, Ana da Costa. **A Família e a Escola como contextos de desenvolvimento humano**. Paidéia, Ribeirão Preto, vol. 17, p. 21-32, abril de 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/paideia/a/dQZLxXCSTNbWg8JNGRcV9pN/#>. Acesso em: 06 jan. 24.

GARCIA, Luciana Marolla; Cia, Fabiana; Capellini, Vera Lúcia Messias Fialho. **A relação família e escola na visão de professores após curso de formação continuada**. Revista Educação Especial, vol. 35, 2022, Enero-Diciembre, pp. 1-17 Universidade Federal de Santa Maria Santa Maria, Brasil

GLAT, Rosana. In: Mendes, E. G.; Almeida, M. A. (Org.) **A pesquisa sobre inclusão escolar em suas múltiplas dimensões: teoria, política e formação**. Marília, ABPEE, 2012.

MAZZOTA, Marcos J. S. **Educação Especial no Brasil: história e políticas públicas**. 6. Ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MARQUES, Circe Mara; CARON, Lurdes; CRUZ, Adriane Alves da. **Inclusão da criança com deficiência no ensino regular: olhar das famílias sobre a inclusão na escola**. Ponta Grossa, Paraná, Práxis Educativa, 2020.

MATURANA, Ana Paula Pacheco Moraes; CIA, Fabiana. **Educação Especial e a Relação Família - Escola: análise da produção científica de teses e dissertações**. Revista Quadrimestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional, SP, Volume 19, Número 2, p. 349-358, Maio/Agosto de 2015.

OLIVEIRA, Cynthia Bisinoto Evangelista de; MARINHO-ARAÚJO, Claisy Maria. **A relação família-escola: intersecções e desafios**. Estudos de Psicologia, Campinas, VOL 27, P. 99-108. janeiro - março 2010.

SILVA, Aline Maira da. CABRAL, Leonardo Santos Amâncio. MARTINS, Morgana de Fátima Agostini. **Abordagem relacional entre família e escola inclusiva sob as perspectivas de professores**. INTERFACES DA EDUCAÇÃO, Paranaíba, v.7, n.19, p.191-205, 2016.

MUSEUS E REDES SOCIAIS: A PANDEMIA DE COVID-19 E AS ESTRATÉGIAS ADOTADAS POR MUSEUS DE SÃO LUÍS

Yandra Souza Santana da Rocha Santos

Graduanda em Hotelaria
yandrasantos23@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão

Maria Paula Torres Ribeiro

Graduanda em Turismo
mpaula_torres@hotmail.com
Universidade Federal do Maranhão

Klautennys Dellene Guedes Cutrim

Professora do departamento de Turismo e Hotelaria
Professora do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade
kdguedes@yahoo.com.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: A presente pesquisa visa analisar quais foram as estratégias adotadas por museus da cidade de São Luís localizada no estado do Maranhão, em meio a pandemia de COVID-19 para continuar o seu contato com o público, uma vez que se fez necessário o isolamento e distanciamento social para evitar a disseminação do vírus. A pesquisa foi realizada tendo como base o estudo de caso voltado para museus da cidade de São Luís, sendo eles o Museu de Artes Visuais e o Museu Palácio dos Leões; dois museus importantes para o cenário ludovicense, os quais possuem abordagens diferentes entre si. Para o desenvolvimento desta pesquisa, foi realizado um estudo de caso voltado para a análise e observação das mídias sociais de cada referido museu, assim como pesquisas bibliográficas. Por meio das pesquisas foi possível identificar que as estratégias utilizadas em conjunto com recursos audiovisuais, visuais e textuais por meio das mídias sociais como instagram e youtube tornam possível a continuidade da interação público-museu mesmo em meio ao isolamento social.

Palavras-chave: Museus; Pandemia; Mídias Sociais; Turismo;

1. INTRODUÇÃO

No ano de 2020, o Brasil foi acometido pela chegada de um novo vírus, denominado SARS-CoV-2, o qual é o responsável pela doença infectocontagiosa Covid-19. Com o estado de pandemia decretado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) no dia 11 de Março de 2020, inúmeros lugares tiveram seu funcionamento padrão afetado. As restrições ao redor do mundo para tentar impedir a evolução da pandemia e resguardar a população foram diversas, já que, do pouco que se sabia dessa doença, a principal era que se espalhava facilmente. Uma série de medidas e normas sanitárias foram criadas, como o uso de máscara em locais públicos, higienização constante das mãos e o distanciamento social.

Desta forma, estabelecimentos de diversos setores tiveram de diminuir a capacidade de pessoas que recebiam diariamente ou até mesmo terem suas atividades suspensas, como foi o caso de algumas casas de cultura e museus, visto que estes não são vistos como serviço de

funcionamento essencial para a sociedade. A sustentabilidade desses espaços ficou totalmente de responsabilidade de seus administradores, uma vez que em sua maioria, estes não poderiam deixar de funcionar totalmente.

Um aspecto de grande destaque durante este período foi a maneira encontrada por gestores de diversos locais em fazer com que seus espaços continuassem funcionando e em manter o contato com o seu público vigente, mesmo que, por muitas vezes, parcialmente ou de um jeito totalmente novo. Uma das principais ferramentas parceiras foi a tecnologia, que permite que estejamos em diferentes locais, mesmo que de forma não presencial. Diversos espaços entraram ou se tornaram mais ativos no mundo virtual após constatarem a necessidade de continuar com contato com seu público mesmo diante das dificuldades atuais.

O presente artigo busca enveredar pelo atual contexto da sociedade em meio à pandemia, além de tentar compreender como o funcionamento dos museus foi afetado e quais estratégias foram adotadas para tentar contornar esse período de crise. Os dois museus a serem usados como objetos de análise são o Museu Palácio dos Leões e o Museu de Artes Visuais, ambos localizados no centro histórico da cidade de São Luís, no estado do Maranhão. Busca-se analisar as estratégias adotadas por tais museus a fim de chegar em um ponto em comum entre os dois, que é a comunicação com o público durante o período de pandemia por meio do ambiente virtual, agregando ao museu mais essa ferramenta de disseminação de informações e até possível captação de público.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

O processo de transformação da sociedade moderna em uma sociedade tecnológica vem acontecendo gradualmente há algumas décadas, fazendo com que o mundo antes conhecido se torne cada dia mais digital. De acordo com Hine (2016), a vida cotidiana se tornou atrelada de forma intrínseca ao universo das tecnologias digitais, trazendo uma série de transformações e se tornando uma parte inseparável da existência social. No momento atual, em que a humanidade se encontra em isolamento social em decorrência do Covid-19, essas ferramentas tornam-se ainda mais presentes e imprescindíveis, uma vez que algumas tarefas cotidianas e interações sociais passam a ser virtuais. Neste contexto, esta mudança acontece de forma mais brusca e emergencial, forçando a reformulação de alguns espaços e como esses se apresentam frente a esses percalços.

Ao mesmo tempo em que os meios virtuais promovem uma certa distância presencial entre os indivíduos, também é possível por meio deles usufruir da ampliação do alcance entre diferentes pólos. Barreiras territoriais são dissolvidas no meio online, possibilitando integração

entre pessoas distantes por quilômetros de diferença, trazendo ao ambiente *online* uma nova porta de acessibilidade. A acessibilidade virtual reside principalmente no aspecto de um alcance facilitado de informações, em que tudo está a apenas um *click* de distância, alcançando mais pessoas e disseminando mais informações. Segundo Conforto e Santarosa (2002), a acessibilidade deve ser encarada como um meio de fornecer ao visitante interfaces condizentes com seus desejos. A acessibilidade digital vem assumindo um papel fundamental, cada vez mais presente em decorrência do processo de repasse de informações está mais interativo em consequência do surgimento de novas tecnologias, podendo assumir diferentes interfaces a fim de alcançar diferentes perfis de pessoas de diversos interesses e faixa etárias.

As práticas museológicas em seu modelo tradicional são pautadas em coleta, documentação, preservação e comunicação (POULOT, 2013), com um viés sociológico, o espaço museal passa a ser uma instituição preocupada em valorizar a história, a memória e as tradições locais, no entanto, ao ser levado a uma situação na qual as pessoas não podem estar fisicamente presentes, faz-se necessário traçar novas estratégias para que essa conexão não seja interrompida, vista a importância destes espaços para a população. Tendo em mente o contexto do ambiente virtual, o papel do museu na sociedade moderna em meio às novas ferramentas adquire uma nova faceta e novas oportunidades de experimentação.

Na realidade tecnológica, o museu pode usufruir destas mesmas ferramentas para ampliar seu alcance e disseminar informações, sendo considerado um novo ponto de apoio, de validação e repasse de informações. A dinamicidade da nova sociedade, principalmente com pontos virtuais tão presentes em tempos de pandemia e isolamento social, traz à tona a necessidade da modernização das Casas de Cultura e dos Museus propriamente ditos. Uma vez fechados para visitação, surge o questionamento de como alcançar um público que em sua maioria antes era formado por visitas e *tours* presenciais. “Em tempos de pandemia, os museus, como nunca visto antes, possuem uma oportunidade de repensar sua missão, visão e impacto, buscando descobrir como podem responder às necessidades da sociedade e serem mais relevantes para diversos públicos, bem como mais ágeis em responder a um mundo em rápida mudança.” (DECATUR, 2020). Diante dessa oportunidade de alcançar até mesmo novos nichos, o museu acaba se tornando, ao adentrar o meio digital, mais abrangente, dinâmico e inclusivo.

Tratando-se do uso das mídias digitais como ferramenta de aprendizagem aliada à educação patrimonial, a linguagem atual e a fórmula dinâmica das quais estas redes se utilizam acabam por chamar mais a atenção de pessoas mais ativas em meio ao ambiente virtual, fazendo

com que não sejam apenas espectadores, mas agentes participantes das interações sócio-virtuais, acarretando em uma absorção leve e dinamizada de conhecimento.

Segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2019, realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), cerca de 82,7% da população brasileira têm acesso a internet, de forma que torna-se possível compreender a importância dessa ferramenta, uma vez que, ao se utilizar da mesma, é possível ter acesso a diferentes abordagens e linguagens do conhecimento, aumentando assim o número de pessoas que podem ser alcançadas através das mídias sociais, crescendo significativamente se comparado ao público de uma visita presencial.

O museu antes considerado um ambiente enfadonho e pouco atrativo para algumas pessoas, passa a assumir uma nova perspectiva modernizada, utilizando-se de materiais de apoio virtuais variados como vídeos, músicas, séries e fotos para fazer a ligação entre a temática abordada, seu conteúdo histórico e a realidade atual em que o telespectador da rede social do museu encontra-se inserido, trazendo assim o museu para mais próximo, para uma realidade mais cotidiana daquele indivíduo.

3. METODOLOGIA

Para elaboração deste trabalho, utilizou-se de levantamentos bibliográficos em plataformas de pesquisa online, livros e artigos diversos para que fosse possível analisar e compreender a relação entre os museus e o período de crise instaurado no Brasil no ano de 2020. Além disso, este trabalho classifica-se, também, como exploratório, uma vez que buscaram-se informações nas redes sociais de cada museu para tornar possível elencar as medidas tomadas e atividades realizadas durante a pandemia. Segundo Gil (2002), “Estas pesquisas têm como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a constituir hipóteses”, logo, esta pesquisa tem como objetivo possibilitar ao leitor conhecer as diferentes formas encontradas para contornar o isolamento social e continuar com as atividades museológicas sem que o contato com o visitante seja perdido por completo.

Os museus escolhidos como objeto de estudo foram o Museu Palácio dos Leões e o Museu de Artes Visuais (MAV), ambos localizados na cidade de São Luís. Para a coleta de dados foram feitos acompanhamentos periódicos das postagens e interações dos seguidores das redes sociais de cada um dos espaços museais supracitados, juntamente com o estudo das abordagens escolhidas, os meios de utilização de cada ferramenta do espaço online e a interação público-museu de domínio público do ambiente virtual, como comentários, fotos etc.

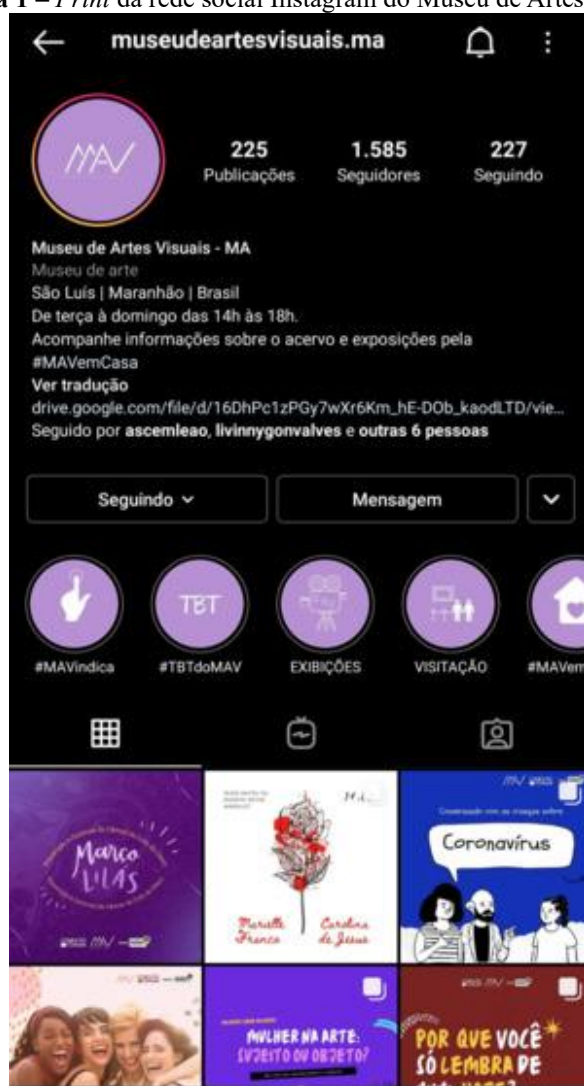
4. ANÁLISE E DISCUSSÃO

Para o presente estudo foram acompanhadas, analisadas e estudadas as redes sociais de dois museus da cidade de São Luís, localizada no estado do Maranhão: o Museu de Artes Visuais e o Museu do Palácio dos Leões. Com todo o contexto da pandemia de COVID-19 e o isolamento social, os dois museus tiveram seus espaços físicos fechados para visitação, o que ocasionou a necessidade de uma estratégia com enfoque maior nos ambientes virtuais e o público que se encontra nessas plataformas de alcance online e remoto, focando em seu engajamento em meio às redes sociais e interação com seus seguidores que passaram a ser seu público de “visitação online”.

O Museu de Artes Visuais (MAV) fica localizado na R. Portugal, 273 - Praia Grande, São Luís - MA, 65010-480, em um sobrado histórico construído no séc XIX com fachadas de azulejos portugueses em meio ao projeto Reviver localizado na Praia Grande. O espaço conta com uma coleção composta por artistas nacionais e internacionais, juntamente com exposições itinerantes que visam dar visibilidade a artistas e/ou temáticas voltadas para temas sociais e/ou às artes visuais.

Nas redes sociais, em meio ao isolamento social, o museu dialoga com seu público por meio de lives com artistas da área da cultura e da arte sobre temáticas atuais e vivências dos próprios artistas. Foi observado que o museu busca se manter atual em suas abordagens seguindo às dinâmicas mais adotadas pelo público ativo na internet, como o uso de *hashtags* “#TBTMAV”, “#mavemcasa”, “#Mavindica” e criação de categorizações por meio delas. Na imagem abaixo podem-se visualizar algumas das estratégias adotadas por meio do perfil público no instagram:

⁹Figura 1 – Print da rede social Instagram do Museu de Artes Visuais.



Fonte: Página oficial do Museu de Artes Visuais no Instagram.

Um exemplo é a *hashtag* “#mavindica” que visa fazer indicações de séries, filmes ou documentários que tem relação com as temáticas retratadas pelo museu de forma mais descontraída e instigando os seguidores a realizarem comentários acerca das mesmas e suas impressões, promovendo assim um diálogo mais aproximado e íntimo sem tantas barreiras formais mesmo no meio digital e no perfil da casa de cultura que é muitas vezes encarada com mais formalidade e até mesmo distante da realidade cotidiana. A exemplo dessa iniciativa, já ocorreram indicações de séries atuais produzidas pela plataforma de *streaming* Netflix e muito comentadas nas redes sociais como Cidade Invisível e Coisa mais linda.

⁹ Disponível em: <<https://www.instagram.com/museudeartesvisuais.ma/>> Acesso em: Março de 2021.

¹⁰Figura 2 – Postagem semanal do instagram do Museu de Artes Visuais.



Fonte: Página oficial do Museu de Artes Visuais no Instagram.

Outra estratégia adotada para estimular a interação em meio ao ambiente virtual foi a utilização da *hashtag* “#TBTdoMAV” apresentada na figura acima, onde o seguidor pode postar uma foto antiga própria realizando a visita no museu em uma exposição ou foto da própria exposição em si, de algum item do acervo que tenha gostado e marcar o perfil do MAV para que ele possa fazer o compartilhamento e interagir diretamente com este seguidor. Em meio ao feed do instagram do museu, ocorrem postagens periódicas com fotos e informações detalhadas sobre obras do acervo atual, proporcionando assim a oportunidade de conhecimento e divulgação daquela obra juntamente com seu significado e importância para a história e acervo.

¹⁰ Disponível em:
Acesso em: março de 2021

<<https://www.instagram.com/stories/highlights/17865405703784352/>>

¹¹Figura 3 – Postagem do museu sobre as atuais princesas da animação e sua representatividade feminina.



Fonte: Página oficial do Museu de Artes Visuais no Instagram.

Percebe-se a preocupação do museu em atingir o seu público chave por meio de suas postagens e interações de sua rede social, o qual pode ser traçado pelo perfil do próprio museu em si, que trata de temas contemporâneos, sociais e dinâmicos como a questão da representatividade feminina na animação atual abordada na postagem demonstrada na figura acima, e assim consegue atraí-los por meio da utilização de ferramentas e temáticas mais atrativas a estes, condizentes com suas pautas de estudo e sem a fuga da temática do próprio museu.

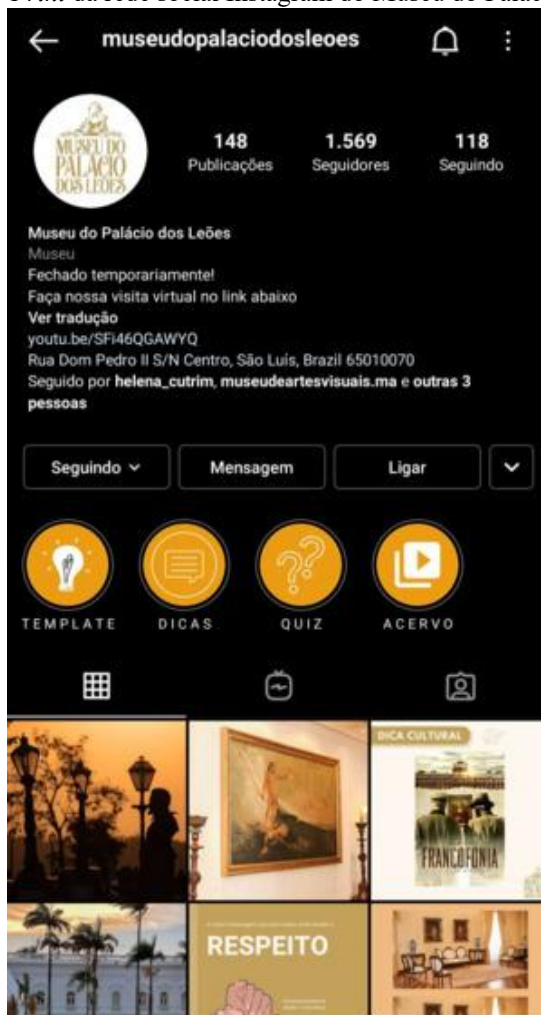
O segundo museu analisado foi o Museu do Palácio dos Leões, localizado na R. Dom Pedro II, S/N - Centro, São Luís - MA, 65010-070, em um prédio dos períodos coloniais de São Luís, denotando assim a importância da preservação do museu para a história da cidade. O seu acervo é principalmente composto por artefatos históricos conservados, como lustres de cristal Baccarat (tipo tradicional de fabricação francesa do século XIX), porcelanas, espelhos

¹¹ Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CLDKSreJuWe/>> Acesso em: março de 2021.

bisotados decorados com flores, cadeiras e mesas com aplicações de ouro do século XVI entre outros artefatos do mobiliário europeu.

Outro elemento presente no acervo são as gravuras e telas de autoria de renomes da arte brasileira e também mundial, como a coleção que outrora pertenceu ao teatrólogo Arthur Azevedo e conta com nomes como Rembrandt e Goya. O museu é identificado majoritariamente como um museu histórico, e sua abordagem consiste no compartilhamento de informações histórico-culturais sobre a influência europeia no palácio e como ela pode ser entendida em meio ao contexto histórico da ilha de São Luís, assim como ela se encaixa em meio ao processo histórico de formação ludovicense.

¹²Figura 4 - Print da rede social Instagram do Museu do Palácio dos Leões.



Fonte: Página oficial do Museu do Palácio dos Leões no Instagram.

Em suas redes sociais, durante o fechamento das casas de cultura, o museu recorreu a uma série de estratégias virtuais as quais podem ser visualizadas na imagem acima, em que

¹² Disponível em: <<https://www.instagram.com/museudopalaciosleoes/channel/>> Acesso em: março de 2021.

também foi possível observar a preocupação em alcançar o seu público majoritário, estabelecer uma relação mais próxima e dialogar com ele. Como exemplo, em seu instagram, o museu promoveu uma série de dinâmicas que consistiam em um *quiz* para testar o conhecimento dos seguidores acerca do acervo, elementos como: nomes dos objetos, características históricas, localização em relação aos salões dentro do palácio, nomes de pinturas, dentre outros. O *Quiz* pode ser observado na figura abaixo:

¹³Figura 5 - *Quiz* promovido no Instagram do Palácio dos Leões.



Fonte: Página oficial do Museu do Palácio dos Leões no Instagram.

Percebe-se que o museu entende que o público que o procura tem essa preocupação em relação à sua história e ao seu acervo e, devido a isso, por ser um público mais voltado para esse lado formal, histórico e artístico, suas dinâmicas são pensadas nessas propostas. Levando

¹³ Disponível em: <<https://www.instagram.com/stories/highlights/17850447425086155/>>
Acesso em: março de 2021.

esse cenário em consideração, o museu criou um quadro semanal em seu instagram chamado “#meuacervopreferido” em que os monitores do museu por meio de vídeos gravados contam a história individual dos objetos presentes no acervo juntamente com fotos para visualização do mesmo; estes vídeos ficam disponíveis na plataforma para serem acessados de forma remota a qualquer hora do dia por quem visitar o perfil.

¹⁴ **Figura 6** - Postagem do quadro “Dicas” com guia sobre tours virtuais em museus ao redor do mundo.



Fonte: Página oficial do Museu do Palácio dos Leões no Instagram.

Um ponto fortíssimo e muito utilizado pelos seguidores do Museu do Palácio dos Leões foi a criação de um *tour* virtual, disponibilizado de forma remota por meio de uma gravação em vídeo tanto na rede social do Instagram quanto em seu canal do Youtube. O *tour* conta com uma apresentação do acervo presente no museu juntamente com sua história, arquitetura e tudo o

¹⁴ Disponível em: <<https://www.instagram.com/stories/highlights/18115211371138499/>> Acesso em: março de 2021.

mais que o cerca. Outro ato realizado foi a criação do quadro “Dicas”, exemplificado na imagem acima, em que o museu disponibilizou dicas de *tours* virtuais em museus ao redor do mundo (Museu do Louvre presente em Paris, Museu do Vaticano na Itália, Museu da Acrópole na Grécia etc) entre dicas de programas que tenham relação com a temática histórico cultural, como foi apontado pelo quadro a novela Da Cor do Pecado, a qual foi gravada em São Luís do Maranhão e teve cenas feitas no próprio Palácio dos Leões entre outras localidades históricas da cidade.

Uma de suas estratégias também foi a utilização de fotos enviadas pelos seguidores tiradas antes do isolamento social em meio à exposição do museu para serem utilizadas todas as quintas em seu próprio feed por meio da *hashtag* #Tbt, ficando expostas em meio à grade de postagens do instagram do museu.

Devido à diferença de assuntos entre os espaços, pode-se observar como isso refletiu na construção da estética visual e de discurso presente em cada rede social particular e os diferentes instrumentos utilizados para isso, visando atingir o público que se interessa pelo assunto discutido pelo espaço cultural. Em meio aos comentários dos internautas em cada página, nota-se a diversidade de perfis guiados pelo interesse comum, hora em ter mais informações sobre fatos históricos coloniais ou sobre o acervo como no caso do museu Palácio dos Leões, hora em conhecer obras de artistas locais ou discutir temáticas sociais por meio de animações como no caso do museu de Artes Visuais.

Em ambos os casos é detectada a existência de uma preocupação em se manter atrativo no meio virtual utilizando das ferramentas de forma atualizada e dinâmica, contemplando diferentes abordagens e discursos, porém focando principalmente em chamar a atenção do público mais presente na internet, ocorrendo assim inclusive a possibilidade de uma captação de novas pessoas por consequência de suas interações no meio virtual, tornando o perfil social do museu um perfil acessível e interativo estreitando assim às suas relações.

5. CONCLUSÃO

Foi possível através das pesquisas analisar as diferentes estratégias adotadas pelos museus durante o distanciamento social e observar que, com as atividades desenvolvidas, o museu pode se manter ativo mesmo com o fechamento das casas de cultura, ao mesmo tempo em que abre espaço para uma aproximação por meio do ambiente virtual e mesmo um alcance maior do público de modo geral.

Também se faz presente a reflexão sobre o papel do museu em meio à dinâmica social atual, as diferentes formas em que ele pode ser inserido para permanecer presente em meio à

rotina, agregar atrativos para aumentar seu potencial e consequentemente expandir seu alcance de público. Como apontado por Russo e Watkins (2007) os museus não teriam mais o posto de grandes centros de conhecimento, mas sim uma nova posição de contribuir, conectar e transmitir informações confiáveis e validadas, podendo assim serem considerados centros de referência para o mantimento de informações válidas, sólidas e confiáveis.

De acordo com Counts (2020) espera-se que após a melhora de toda a situação atual as habilidades adquiridas juntamente com suas experiências possam ser incorporadas a longo prazo na sustentabilidade dos museus. Um novo modo de incorporar a visita aos museus, tornando-os mais acessíveis e atrativos seguindo as dinâmicas da modernidade atual.

Torna-se imprescindível a constatação de que as mudanças acrescentadas não sejam esquecidas após a volta gradual das visitas presenciais, mas sim somadas a estas. O mundo virtual em meio à pandemia foi assimilado pelos museus de forma emergencial, porém o mesmo veio acarretado de infinitas possibilidades de interações entre o museu e o seu público. A acessibilidade de informações, dinamicidade de interações e um alcance maior e mais diversos do público; tudo isto pode e deve ser agregado aos museus nos tempos seguintes.

Compreender o público e ter preocupação em buscar formas diferentes de estabelecer uma relação e um diálogo com o mesmo é um dos fatores que possibilita ao museu a continuidade de suas atividades e a perpetuação de sua história. O museu em si, enquanto casa do saber, tem o interesse em preservar, documentar e repassar as suas informações; a sociedade, por sua vez, está em constante processo de evolução e transformação, sendo necessário sempre reformulações por parte daqueles que a desejam acompanhar. É de interesse mútuo a perpetuação do papel do museu em meio à humanidade: uma vez que interessa ao museu possuir público para contar a sua história, também é do interesse do ser humano ouvir a sua própria história. A manutenção do papel museal perpassa pela continuidade do processo reflexivo do ser, uma vez que, entendendo o que se tem e o que já se teve, torna-se possível imaginar o que pode ser feito. Mediante este contexto, é possível visualizar a premissa maior do museu e sua missão, tornando-se necessário o entendimento do passado para que possa ocorrer um futuro, e esse papel principal o museu nunca deixará de ter.

REFERÊNCIAS

CONFORTO, D.; SANTAROSA, L. **Acessibilidade à web:** internet para todos. Informática na educação: teoria & prática, v. 5, no. 2 (2002).

COUNTS, C. **We Are Truly Getting Through This Together.** Informal Learning Review. A Publication of Informal Learning Experiences. ILR Special Issue, 2020.

DECATUR, R. Reimagining. **Informal Learning Review**. A Publication of Informal Learning Experiences. ILR Special Issue, 2020.

DRUMM, M. Hands-On, Hands-Off, or Something New. **Informal Learning Review**. A Publication of Informal Learning Experiences. ILR Special Issue, 2020.

HINE, C. Estratégias para etnografia da internet em estudos de mídia. In: CAMPANELLA, B., BARROS, C. (org.) **Etnografia e consumo midiático**: novas tendências e desafios metodológicos. 1.ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2016.

IBGE. PNAD (ed.). **Acesso à internet e à televisão e posse de telefone móvel celular para uso pessoal 2019** / IBGE. Rio de Janeiro: IBGE, 2021. ISBN 9786587201566. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101794_informativo.pdf. Acesso em: 4 jun. 2021.

RUSSO, Angelina; WATKINS, Jerry. **Digital cultural communication**: audience and remediation. In: CAMERON, Fiona; KENDERDINE, Sarah (Ed.). *Theorizing digital cultural heritage: a critical discourse*. Cambridge: The MIT Press, 2007, p. 149-164.

POULOT, Dominique. **Museu e Museologia**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

O PAPEL DO PRECEPTOR NO PROJETO EDUCACIONAL DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU¹⁵

Cláudia da Silva

Licenciada em Filosofia – IESMA

Mestre em Cultura e Sociedade – UFMA

Professora de Filosofia – IESMA

Professora de Ensino Religioso na educação básica anos finais

no município de Matões do Norte -MA

claudiarousseau10@gmail.com

Faculdade Católica do Maranhão

Luciano da Silva Façanha

Professor do departamento de Filosofia – UFMA

Professor do Mestrado em Cultura e Sociedade – UFMA

luciano.facanha@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Rousseau chama atenção para o papel do preceptor e sua relação com o seu aprendiz nos primeiros anos de vida da criança, onde o preceptor não deve descuidar de sua função. É com essa reflexão sobre o lugar da infância que a educação proposta por Rousseau prevalece no cuidado e respeito, não negando as fases de desenvolvimentos da criança, assim o preceptor, deve ser atento às suas necessidades para que ele conheça bem seu aluno. Ressalta-se que a infância tem diversos modos de ver e pensar o mundo ao seu redor, sendo assim, é necessário respeitar cada faixa etária e sem punições, fortalecendo respeito e confiança. Nessa fase não se deve impor para criança o que é de fato do ser adulto, pois a educação como é apresentada por Rousseau no Livro II do *Emílio ou da educação* deve ser natural, sem os vícios e as convenções do mundo social

Palavras-chave: Educação Natural; Preceptor; Educação do cuidado; Infância.

1. INTRODUÇÃO

Rousseau, homem de letras do século XVIII, pensa e vê a educação oferecida pela sociedade da época como um sistema que deforma o homem, por esta razão, o pensador apresenta sua obra *Emílio ou da Educação*, onde a mesma é um projeto educacional que constitui uma reflexão acerca da condição humana, destacando a infância como um direito a ser respeitado, vivido com cuidados e carinhos. Toda projeção pedagógica deve ser pautada numa liberdade regrada, objetivando sua autonomia, mas sem imposições, castigos ou sofrimentos. No livro XI das *Confissões*, é notório o quão sensível é a questão da educação para Rousseau.

Como convém pensar a educação? Modéstia parte, vale inúmeras vezes pensar e repensar qual a melhor maneira de conduzir uma pessoa, ainda mais em se tratando de sua formação, neste caso, especificamente o da criança. No pensar de Rousseau e de acordo com a

¹⁵ Parte deste texto foi extraído da minha Dissertação de Mestrado, intitulada, DO DECLÍNIO DA CULTURA À EDUCAÇÃO NEGATIVA EM ROUSSEAU: do *Primeiro Discurso* ao *Emílio*, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

natureza as crianças devem se crianças bem antes mesmo de serem homens, seguindo esse entendimento, Rousseau faz uma analogia com as frutas, o aceleramento no crescimento delas estraga seu gosto, sua beleza do processo natural.

Logo, afirma que “a infância tem maneiras de ver, de pensar, de sentir que lhe são próprias; nada menos sensato do que substituí-las pelas nossas; e seria o mesmo exigir que uma criança tivesse cinco pés de altura como juízo aos dez anos” (ROUSSEAU, 1973, p. 77). A recomendação é que se respeite cada faixa etária, tratando-a com respeito, sem punições e com carinho.

No Livro II do *Emílio*, o genebrino fala que “a primeira educação deve, portanto, ser puramente negativa. Ela não consiste em ensinar a virtude ou a verdade, mas em proteger o coração contra do vício e o espírito contra o erro” (ROUSSEAU, 2017, p. 107. Diante das críticas do autor, podemos analisar que ele caracteriza a criança como o ser mais vulnerável do mundo, assim com Emílio, a criança passou a ser vista como deveria ser, e ter seu lugar no mundo. Isto é, de acordo com a sua idade como é estruturalmente pensada e apresentada nos cinco livros que compõe a obra *Emílio ou da Educação*, assim, respeitar a infância é pensar na condição humana condição¹⁶ perante a sociedade presente e a posterior. Quanto a este fato, Marlene Dozol comenta que:

Considerando que a humanidade tem seu lugar na ordem das coisas, Rousseau irá refletir sobre o lugar da infância na ordem da vida humana. E, então, descobrirá que a infância é uma das etapas evolutivas mais importantes do processo de maturação do Homem e, possui, justamente por isso, um valor em si mesma (DOZOL, 2006 p. 52).

É com essa reflexão sobre o lugar da infância que a educação proposta por Rousseau prevalece no respeito a infância, não negando as fases de desenvolvimentos da criança, assim o preceptor deve ser atento às suas necessidades para que ele conheça bem seu aluno. O aluno precisar desenvolver confiança e respeito para com o seu condutor.

Como vimos com Marlene de Sousa Dozol, é na infância que as paixões podem ou não aflorar, no caso de Emílio, ele será uma criança “submetido à lei da necessidade”, pois só assim viverá” (DOZOL, 2006, p. 55), assim poderá decidir livremente diante essas necessidades, já que a sociedade muitas das vezes impõe ao homem desejos ilimitados (DOZOL, 2006, p. 55),

¹⁶ Sobre a questão Jean-Jacques Rousseau diz que “é preciso, portanto, generalizar nossos pontos de vista e considerar em nosso aluno o homem abstrato, o homem exposto a todos os acidentes da vida humana. Se os homens nascessem arraigados ao solo de um país, se a mesma estação durasse o ano todo, se cada qual se prendesse a seu destino de maneira a nunca poder mudar, a prática estabelecida seria boa até certo ponto; a criança educada para sua condição, dela não saindo nunca, não poderia ser exposta aos inconvenientes de outra. Mas, dada a mobilidade das coisas humanas, dado o espírito inquieto e agitado deste século que tudo transforma a cada geração, poder-se-á conceber um método mais insensato que o de educar uma criança como nunca devendo sair de seu quarto, como devendo sem cessar achar-se cercada dos seus? Se o infeliz dá um só passo na terra, se desce um só degrau, está perdido. Não é isso ensinar-lhe a suportar a dor; é exercitá-lo a senti-la” (ROUSSEAU, 1973, p. 16).

com a mesma obra continua Dozol expondo que, são nessas etapas do desenvolvendo educacional de Emílio que o preceptor terá destaque fundamental em sua educação, tanto que, as instruções do preceptor se darão com restrição “ao real e ao que é útil, não dando quase nada à imaginação. Dado que esta última é infinita, constitui-se num dos motores mais perigosos na fabricação de necessidades e desejos artificiais, isto é, estranhos a própria natureza humana” (DOZOL, 2006, p. 55).

Jean-Jacques afirma que “a humanidade tem seu lugar na ordem das coisas; a infância tem o seu na ordem da vida humana [...]”. “O resto depende de causas estranhas que não se encontram em nosso poder” (ROUSSEAU, 2017, p. 90). Tanto que nós “não sabemos o que é a felicidade ou a infelicidade absoluta. Tudo se mistura nessa vida, não experimentamos nenhum sentimento puro e sequer, permanecemos por dois momentos no mesmo estado” (ROUSSEAU, 2017, p. 90). As influências estão presentes em momentos na vida, as alterações não afetam só a alma, mas o corpo também passa por mudanças, assim como o bem e mal se fazem presente nesse percurso, a diferença da força do primeiro para o segundo vem das ações práticas. Contudo, seque Rousseau:

O que se deve, portanto, pensar, desta educação bárbara que sacrifica o presente a um futuro incerto, que enche uma criança de grilhões de toda espécie e começa por torná-la miserável, para prepará-la, com antecedência, para sabe-se lá que pretensa felicidade, da qual se deve crer que jamais gozará? (ROUSSEAU, 2017, p. 89).

Portanto, “amai a infância, favorecei seus jogos, seus prazeres, seu amável instinto. Quem de vós nunca desejou retornar a essa idade em que o riso está sempre nos lábios e a alma está sempre em paz?” (ROUSSEAU, 2017, p. 89-90). Todas as vontades de nos livrarmos das dores, dos sofrimentos vem da necessidade de assistir e de suprimir nossos desejos, sendo assim, a natureza “faz tudo da melhor forma, o instinto a princípio. Dá-lhe imediatamente apenas os desejos necessários para sua conservação a as faculdades suficientes para satisfazê-los” (ROUSSEAU, 2017, p. 91).

Rousseau, então reforça a necessidade do preceptor, argumentando que ele não vai ensinar, dizer como e que fazer, mas vai conduzindo e sendo exemplo na formação de Emílio, objetivando evitar esses males desde cedo na vida do menino, uma vez que “a sociedade tornou o homem mais fraco, não somente ao privá-lo do direito que tinha sobre suas próprias forças, mas sobretudo ao torná-las insuficientes para ele” (ROUSSEAU, 2017, p. 95). Embora, haja fronteiras entre essas forças no mundo, elas são diferentes das do mundo imaginário, pois, este é infundável. O autor segue reafirmando suas ideias com a mesma independência de pensamentos.

Contudo, enfatiza que “é por isso que seus desejos se multiplicam com sua fraqueza, e é isso que faz a fraqueza da infância, comparada à idade adulta” (ROUSSEAU, 2017, p. 95-96). Desse modo, o autor fala da difícil tarefa que é a de instruir, conduzir alguém por alguns anos, ou como um governante diante suas funções públicas com boa desenvoltura, gestão ainda mais difícil e delicada estar a do preceptor que durará por mais de vinte anos. Diante as diferenças, o preceptor exercerá a ciência dos deveres.

2. A FUNÇÃO DO PRECEPTOR

O resultado é diverso, uma vez, que ela suscita discussões acerca da formação e do desenvolvimento do ser humano. Rousseau chama atenção para os cuidados que a primeira infância deve receber, esta deve ser guiada no cuidado e no amor. Contudo, o preceptor não deve negligenciar e nem enganar, mas ficar atento a cada ação proposta para o desenvolvimento de seu aprendiz. O autor não só é um crítico ferrenho do sistema educacional oferecidos nos centros educacionais de sua época, como o mesmo sofre inúmeras críticas e perseguições por pensar a educação como algo natural. Ressalta-se também que ele era um pensador além do seu tempo. Com isso não se está apresentado um novo modelo educacional ou sugerindo substituir o existente, mas chamando para reflexão acerca do que se oferece para formação humana.

Diante o projeto pedagógico rousseauiano, o menino Emílio, não terá acesso as coisas que não contribuam para seu crescimento ou que turvem seus sentimentos, tudo estará de acordo com cada etapa de sua vida, assim, nem livros¹⁷ terá lido, não ser a obra de *Robson Crusoe* e ainda assim, Emílio não lerá toda obra, só as partes que de fato contribuirá com seu crescimento intelectual.

Crusoe que se encontrando solitário em sua ilha, diante muitas adversidades e “desprovido da assistência de seus semelhantes e dos instrumentos de todas as artes, provendo, no entanto, sua subsistência, sua conservação e alcançando até mesmo uma espécie de bem-estar” (ROUSSEAU, 2017, p. 217), soube bem usar de sua imaginação, assim como de sua força física para construir os instrumentos utilitários para sua própria subsistência. A privação dos artefatos sociais ou de serviços prestados por outros, provocou qualidades em Crusoe até então desconhecidas de suas próprias necessidades.

¹⁷Rousseau afirma que esta obra tem muitas maneiras para deixar a vida da criança agradável, portanto, “é assim que concebemos a ilha deserta que me servia inicialmente de comparação. Esse estado não é, admito, o do homem social; provavelmente, tampouco deve ser o de Emílio, mas é a partir desse mesmo estado que ele deve apreciar os demais. O meio mais seguro de elevar-se acima dos preconceitos e de ordenar seus julgamentos com base nas verdadeiras relações das coisas consiste em colocar-se no lugar do homem isolado e julgar tudo como esse mesmo deve julgar, tendo em vista sua própria utilidade” (ROUSSEAU, 2017, p. 217).

Mas para que esse objetivo seja possível, é preciso respeitar e seguir a natureza da criança, tanto que, assim foi pensado e posto em prática com Emílio, apresentado em sua obra de mesmo nome. Entretanto, uma coisa precisa ser dita, embora, Jean-Jacques Rousseau seja exigente e atencioso com a formação da criança, o êxito que ele mais deseja alcançar é que seu aluno não seja enganado. Pois, “uma só mentira averiguada do mestre ao aluno arruinaria para sempre todo o fruto da educação” (ROUSSEAU, 2017, p. 254). Logo, a objetividade dos questionamentos deve ser direta, com explicação claras e sem a necessidade de afirmar se são ou não verdadeiras.

Contudo, Rousseau segue nas páginas seguintes do livro IV do *Emílio* expondo o quanto é preciso preservar a criança daquilo que ainda não é próprio da sua idade.

É preciso ter vivido entre povos grosseiros e simples para saber até que idade uma feliz ignorância pode prolongar a inocência das crianças. [...]. Uma ignorância absoluta em certas matérias talvez seja o que conviria melhor às crianças; mas que aprendam desde cedo o que é impossível esconder-lhes para sempre. É preciso ou que sua curiosidade não seja despertada de nenhuma maneira ou que seja satisfeita antes da idade em que não estiver mais isenta de perigo (ROUSSEAU, 2017, p. 253-254).

Diante o exposto por Rousseau, os desejos e as necessidades das crianças não são os mesmos dos adultos, mas pela convivência com estes, elas estão sujeitas a tais desejos. Apesar dessa possibilidade de despertar mais cedo para o que não é próprio de sua idade, é possível preservar sua inocência na primeira infância através dos cuidados e do amor. Respeitar a criança é respeitar seu lugar no mundo e preservar o homem que se quer formar. Em consonância com a fala acima, cita-se Platão

Na Grécia, as crianças eram educadas por meio da poesia, da música e da ginástica, tendo como base formativa Homero. Platão foi o primeiro filósofo a analisar o conteúdo de suas poesias e os males que poderiam causar na formação dos caracteres das crianças. (PLATÃO, 2000, p. 321).

Desse modo, e com essa ressalva, para Rousseau a escolha de governante deve ser feita com maestria, dessa forma, se assemelha o preceptor, uma vez que o preceptor fará parte da vida de seu aprendiz por toda vida, como é apresentado no livro V do *Emílio*, que até a vida adulta, o aluno será acompanhado, mas essa vivência se estende em razão da amizade, do afeto e da confiança construída ao longo de suas vidas. Logo, a tristeza e a felicidade estão presente também na vida a três, como expõe Starobinski.

Enquanto Emílio e Sophie se comprometem reciprocamente, o preceptor se introduz literalmente em sua fusão; essa felicidade é obra sua. [...]. Os jovens lhe devem seu relacionamento e sua afeição, mas ele não lhes deve nada em troca. Paga a si mesmo participando de sua emoção amorosa... Pois a responsabilidade do compromisso

pesará inteiramente a Emílio e Sophie. Quanto ao preceptor, conserva toda a sua liberdade (STAROBINSKI, 1991, p. 185).

Rousseau, no *Verbetes Economia (moral e política)*, fala que “formar cidadãos não é tarefa de um dia, e, para ter homens, é preciso instruir as crianças” (ROUSSEAU, 2006, p. 104). Com essa observação, Rousseau recorda a função dos hábitos, pois é desde a infância que a crianças aprende a se desviar das armadilhas dos vícios e que o bem maior do preceptor, consiste em instruí-la nas ciências deveres. Acerca da questão, Rousseau informa:

É desse o primeiro momento da vida que se deve aprender a viver, e, como ao nascer passamos a participar do direito dos cidadãos, o instante de nosso nascimento deve ser o começo do exercício de nossos deveres. Se há leis para a idade madura, deve haver também leis para infância, que ensinem a obedecer aos outros; e como não se deixa a razão de cada homem ser o único arbítrio de seus deveres, muito menos se deve abandonar às luzes e ao preconceito dos pais a educação de suas crianças, já que ela importa ainda mais ao Estado do que aos pais. Pois, segundo as leis da natureza, a morte do pai lhes tira frequentemente os últimos frutos desta educação, mas a pátria cedo ou tarde sentirá seus efeitos; o Estado permanece; a família se dissolve (ROUSSEAU, 2006, p. 105-106).

Contudo, o autor se refere a educação doméstica, esta cabe aos pais, principalmente aos cuidados da afigura materna. Os efeitos de uma educação regrada perpassam gerações, e as vantagens dela para o Estado, no entendimento rousseauiano é que o homem bem instruído, mesmo fora do ceio familiar, se mantém integro diante as diversidades, por essa razão, os deveres adquiridos na infância, se manterão. Rousseau é adepto do uso da razão como possibilidade de melhoramento do ser humano. Observando o cenário, dialoga-se com Paiva:

O *Emílio* é uma obra repleta de cenas cuja representação pode ser considerada como bem intencionada, uma vez que não gera o espetáculo, a pompa e nem a usurpação. Tal situação pode ser entendida como o emprego da arte em benefício da moral, emprego da ficção, da brincadeira, do jogo e da imaginação em favor de uma ação cuja arte seja a de operar a restauração da natureza no homem e prepará-lo para o melhor convívio com seus semelhantes (PAIVA, 2016, p. 213, grifo do autor).

A insistência de Rousseau na proteção da criança contra os vícios que advém dos adultos não é por acaso, mas por acreditar que a medida que este se afasta do estado de natureza, mais sujeito a desigualdade e depravação, portanto, proteger a criança é proteger a própria humanidade. Tendo em vista que a educação em Rousseau é negativa, e que a virtude assim como a verdade não deve ser ensinada¹⁸, mas possibilitar o coração distinguir os vícios da moral.

¹⁸ Existe apenas uma ciência a ser ensinada às crianças: é a dos deveres do homem. Essa ciência é una e, a despeito do que Xenofonte tenha dito sobre a educação dos persas, ela não se divide. De resto, prefiro chamar o mestre desta ciência de governante, e não de preceptor; pois trata-se, para ele, menos de instruir do que conduzir. Não deve jamais dar preceitos; deve fazer com sejam encontrados (ROUSSEAU, 2017, p. 58).

Embora, em Immanuel Kant, admirador de Rousseau, a educação seja vista como “uma arte cujo exercício tem de ser aperfeiçoado através de gerações” (KANT, 2012, p. 12), e acerca do assunto, cita-se Platão, onde “a educação é, pois, a arte que se propõe este objetivo, a conversão da alma, e que procura os meios mais fáceis e mais eficazes de o conseguir. [...], ela esforça-se por educá-lo na boa direção (PLATÃO, 2000, p. 229), percebe-se, portanto, que a educação é o foco como um bem maior, embora haja diferenças nas ideias dos autores citados acima.

Contudo, como viverá Emílio? De acordo com Rousseau, será livre, pois há diversas ações que o preceptor pode propor como benéficas para Emílio, assistir algumas encenações, espetáculos, de modo que, seguindo as máximas do autor, não será qualquer encenação, fato reforçado no livro III do *Emílio ou da Educação*, que “não mostreis nunca à criança nada que ela não possa ver. Enquanto a humanidade quase lhe é estranha, não podendo elevá-la ao estado adulto, abaixai para ela o homem à condição de criança” (ROUSSEAU, 1973, p. 149), assim, segue Rousseau explicando que não se deve antecipar nada no desenvolvimento natural da criança.

Portanto, “pensando naquilo que lhe pode ser útil noutra idade, não lhe faleis senão do que ela vê como útil desde já” (ROUSSEAU, 1973, p. 149). Logo, as comparações entre as outras crianças também não farão parte da vida de Emílio, com isso, evita-se os sentimentos de inveja, jogos de intrigas, é preferível esperar que ele comece a dominar o uso da razão e dessa forma compreender que:

De resto, nenhuma comparação com outras crianças, nenhum rival, nenhum concorrente na mesma corrida, logo que começar a raciocinar: prefiro 100 vezes que não aprenda o que aprenderia apenas por inveja ou da vaidade. Registrarei, entretanto, todos os anos, os progressos que tiver realizado; [...]. Vejamos agora o que fareis’. Estimulo-a, assim, sem a torná-la invejosa de ninguém; ela desejará superar a si mesma, e devo fazê-lo; não vejo qualquer inconveniente em ser concorrente de si mesmo (ROUSSEAU, 2017, p. 216).

Sendo assim, em vez de educar seguindo os preceitos sociais, deverá seguir os ensinamentos da natureza. Acerca da questão, Pissarra, afirma que é “por meio de uma educação negativa e livre” (2002, p. 61), que a criança deve crescer longe da civilização, e assim “para proteger a criança da influência da civilização é necessário educá-la no campo” (2002, p. 61), a autora continha explicando que “deixar a criança livre” é a melhor maneira dela adquirir sua liberdade e “se formar por meio de sua própria experiência, sendo a natureza seu melhor preceptor. Só assim é possível resgatar o homem natural (PISSARRA, 2002, p. 61).

Em consonância com pensamento de Pissarra, Carlota Boto disse que “a fraqueza do ser humano é apresentada como decorrência da contradição entre a força limitada e o infinito desejo” (1996, 30). Nos termos do texto, Boto continua, “desse modo, nossas paixões seriam

fonte de fragilidade, na medida em que suporiam uma força maior do que aquela que nos é oferecida pela natureza (BOTO, 1996, p. 30).

A autora Carlota Boto, evidencia que o *Emílio* de Rousseau “é, antes de mais nada, uma obra que fala de afeto (BOTO, 1996, p. 29). Contudo, o menino “Emílio é assim um espírito formado pelo contraponto com a Ilustração; educado não pelas Luzes, mas dirigido para poder adquiri-las” (Boto, 1996, p. 30).

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, na introdução de Arbousse-Bastide nos pontos onde o genebrino faz elogios ao conhecimento, expõe ele que ‘as ciências são boas em si’ (1978, p. 357). Segundo o autor, a certeza existe porque Deus, criador supremo, é a fonte primeira de todas as coisas boas, sendo assim, somos resultado dessa natureza, logo, “temos o dever de adquirir conhecimentos” (1978, p. 358). Mas como o homem tem um coração pequeno demais para abraçar tanta sabedoria, as paixões, os vícios acabam se sobrepondo e dando-lhe ‘um mau emprego’, arruinando assim a sociedade, tanto que “a cultura das ciências corrompe os costumes de uma nação: porém, num vendeiro sábio, a virtude não é de modo algum incompatível com a ciência” (ROUSSEAU, 1978, p. 358).

Entretanto, Rousseau, crítico dos costumes da agitada Paris, recebe inúmeras críticas em razão de seu comportamento e o modo como vê a evolução das luzes, mas uma coisa é certa, essas críticas deram a ele uma oportunidade de repensar o homem civilizado e em vez de condená-lo, toma partido com o intuito de lutar por ele diante a sabedoria dos falsos sábios. Portanto, pensando para nesta sociedade, pensa uma educação que pudesse resgatar primeiramente a si mesma. Neste entendimento, cita-se Jean Starobinski

O que Rousseau deplora é que o poder político e a cultura visem a fins discordantes. Pois ele está pronto a absolver a cultura, com a condição de que se torne parte integrante de uma totalidade harmoniosa, e não incite mais os homens a buscar vantagens e prazeres separados. Portanto, ele não sonha de modo nenhum com a extinção da ciência; ao contrário, aconselha conservá-la, mas suprimindo o conflito que opõe atualmente ‘o poder’ e ‘as luzes’ ... Rousseau apela aos príncipes e às academias (sem dúvida por polidez em relação à Academia de Dijon). Mas, por trás da adulação de certas fórmulas, percebe-se nitidamente o voto de um retorno à unidade, de um despertar da confiança, de uma comunicação reconquistada (STAROBINSKI, 1991, p. 44).

Desse modo, a visão pessimista de Rousseau serve como alerta para os caminhos viciosos que a sociedade seguia, além de sua reciprocidade para com os seus semelhantes, ou seja, sendo assim, vale reforçar que esse pessimismo não se resume apenas a depravação moral, mas abrange todo um contexto social como a política, a educação e o governo, ressaltando que este último tem, portanto, uma ampla dimensão incluindo desde as desigualdades sociais aos conflitos na sociedade.

Sendo assim, “o homem verdadeiramente livre deseja apenas o que pode e faz o que lhe agrada. Eis a minha máxima fundamental. Trata-se apenas de aplicá-la à infância, e todas as regras da educação lhe serão derivadas” (ROUSSEAU, 2017, p. 95). Entretanto, diante cruel circunstância, encontra forças e vê a educação natural como uma luz para combater as ignorâncias de seus adversários.

Portanto, diante dos fatos, Rousseau, assim como expõe Werner Jaeger na obra *Paidéia* sobre a formação ¹⁹dos gregos, intencionalmente vai instruindo Emílio, ou seja, “os Gregos viram pela primeira vez que a educação tem de ser também um processo de construção consciente” (JAEGER, 2001, p. 13).

Contudo, Jean-Jacques Rousseau, se expressa no V livro do *Emílio* ‘caro Emílio, é com muito gosto que ouço saírem de tua boca palavras de homem e que vejo os sentimentos correspondentes em teu coração’ (ROUSSEAU, 2017, p. 551). A educação é vista por Rousseau como uma possibilidade de construção para uma nova sociedade composta por este novo homem.

3. CONCLUSÕES FINAIS

Finaliza-se, portanto, esta etapa dessa pesquisa sobre o pensamento crítico do genebrino Jean-Jacques, expondo que a educação iluminista proposta por ele, consiste na atenção dos cuidados e na liberdade, respeitando a criança no mundo da criança. Contudo, a arte de ensinar não é tarefa fácil, mas, o mais difícil mesmo é o retorno de um ser depravado ao seio da virtude, e expressar as verdades com a alma.

Entretanto, o bem que o autor espera alcançar com a educação negativa é a felicidade, como podemos perceber nas *Cartas morais* direcionadas a Sophie, onde na *Carta 2* o autor afirma “o objetivo da vida humana é a felicidade, mas quem de nós sabe como atingi-la?” (ROUSSEAU, 2005, p. 146). Rousseau responde a Sophie “não, minha cara jovem, o estudo que vos proponho não produz um saber ornamental para desfilar aos olhos dos outros, mas enche a alma de tudo o que faz a felicidade do homem” (ROUSSEAU, 2005, p. 146), assim prossegue “ele satisfaz, não os outros, mas a nós mesmos, e, em vez de palavras em nossa boca, põe sentimentos em nosso coração” (ROUSSEAU, 2005, p. 147). Portanto, é no coração que repousa os mais nobres saberes sobre os sentimentos.

Rousseau se posicionando contra o velho modelo elitista de educação da época, suas ideias não estão dizendo para substituí-la, mas questionando e denunciando o modo absolutista

¹⁹Os Gregos foram adquirindo gradualmente a consciência clara do significado deste processo mediante aquela imagem do Homem, e chegaram por fim a uma fundamentação, mais segura e mais profunda que a de nenhum povo da Terra, do problema da educação (JAEGER, 2013, p. 12-13).

das classes ricas e a posição da igreja que era favorável a tais classes dominantes, e que eram negligentes aos cuidados com os pequenos, não respeitando assim, o direito de ser criança.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Paul Arbousse. **Introduções e Notas**. In.: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BOTO, Carlota. **A escola do novo homem. Entre o Iluminismo e a Revolução Francesa**. Edita Unesp: São Paulo, 1996.

DOZOL, Marlene de Souza. **Rousseau. Educação: a máscara e o rosto**. Editora vozes: Petrópolis, 2006.

JAEGUER, Werner Willhelm. Tradução: Arthur M. Parreira. Editora Martins Fontes: São Pulo, 2013.

KANT, Immanuel. Sobre a pedagogia. Lisboa: Edições 70, 2012.

PAIVA, Wilson Alves de. **A arte da representação cívica no Emílio de Rousseau**. Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 33 (2016) 211-224 DOI: <http://dx.doi.org/10.21747/21836892/fil33a13>.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri: Nova Cultural, 2000. (Col. Os pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Organização e apresentação, José Oscar de Almeida Marques; Tradução, José Oscar de Almeida Marques. [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Tradução, introdução e notas de Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Tradução: Sérgio Milliet. 2ª ed. Difusão Européia do livro, São Paulo, 1973.

STAROBINSKI, Jean. **A transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

PROFESSOR, BURNOUT E O ENSINO: COMO VAI TUA SAÚDE MENTAL, PROFESSOR?

Iris Maria Ribeiro Porto

Doutora

portoiris@gmail.com

Universidade Estadual do Maranhão

Daniel dos Santos Moreira

Graduando em Geografia-Licenciatura

danielmoreira1712@gmail.com

Universidade Estadual do Maranhão

RESUMO: Define-se Burnout como a patologia que acomete os trabalhadores caracterizada pela estafa mental e insatisfação na realização do trabalho. A síndrome em questão apresenta sintomas como: exaustão emocional, despersonalização, diminuição da realização pessoal no trabalho entre outros. Dependendo do contexto laboral, os sintomas se expressam com uma maior intensidade, tendo em vista que a própria organização corporativa (o espaço físico) é um dos fatores que acometem o trabalhador a essa doença, algumas profissões estão mais vulneráveis ao adoecimento mental, por diferentes fatores de risco em que os profissionais são expostos diariamente. Como é o caso dos profissionais de educação, onde muitos professores se deparam com situações altamente estressantes, demanda de trabalho exaustiva tendo que, muitas vezes, levar trabalho pra casa. O presente projeto objetiva discutir saúde emocional na Universidade através da investigação da doença ocupacional, Síndrome de Burnout, em professores da UEMA em questões que possam prejudicar sua qualidade de vida e profissional. Utiliza como método o inventário de Burnout utilizando o MBI – *Maslach Burnout Inventory* adaptado à realidade pesquisada, a fim de identificar os níveis da Síndrome entre os professores, dentro de suas dimensões: exaustão emocional; despersonalização e realização pessoal. Apresenta como resultado parcial uma revisão bibliográfica que abordam o assunto, acerca da incidência de casos de Burnout entre os professores universitários, apresenta também os primeiros dados como resultado dos formulários respondidos pelos professores, Concluir parcialmente que é necessário conhecer os vários tipos de estresse em que professores (a) são submetidos e a partir de então, iniciar discussões com resultados efetivos sobre a saúde mental dos mesmos.

Palavras-chave: Burnout; Saúde Mental; Professor; Educação.

1. INTRODUÇÃO

Burnout é o termo utilizado para se referir a síndrome da estafa mental que nos últimos anos tem acometido milhares de trabalhadores ao redor do mundo (Edu-Valsania,sergio,2022) trata-se de um fenômeno demasiadamente antigo, onde o ambiente de trabalho e suas eventuais exaustivas demandas levam de forma gradativa o trabalhador ao extremo esgotamento físico e mental. Alguns autores trabalham com a teoria de que a doença se dá por um processo gradativo, seguido por três principais sintomas: exaustão emocional, despersonalização e realização pessoal reduzida. “ Quando os ambientes de trabalho e profissionais não são bem organizados

e geridos, podem ter consequências adversas para os trabalhadores que, longe de os dignificar, os esgota e consomem os seus recursos psicológicos.” (Edu-Valsania S,pág 01,2022)

A exaustão emocional se dá pela falta de recursos psicológicos do trabalhador em lidar com as adversidades advindas do trabalho, e quando a demanda de trabalho é maior que os recursos psicológicos, levam o indivíduo a exaustão emocional (Maslach Jackson) e, consequentemente, o levam a despersonalização, onde o servidor apresenta uma postura de afastamento diante das atividades laborais.

Nesse segundo estágio o trabalhador encontra-se tão esgotado que o leva a agir de maneira indiferente com os demais colegas, na maior parte das vezes, age com grosseria, vive em estado constante de irritabilidade, comportando-se de forma quase desumana, o que leva realização pessoal reduzida, o trabalhador tem uma percepção inferiorizada em relação a seu desempenho laboral, sentindo-se incapaz de realizá-lo e está sempre se julgando negativamente os seus resultados.

Em todo caso, leva-se anos para que o indivíduo seja diagnosticado, pois, mesmo que os sintomas sejam evidentes, é difícil de crer que não seja somente o estresse do trabalho (Pereira,2015), e o meio pelo qual ocorre a identificação da doença é quando os sintomas estão em um nível tão avançado acarretando uma crise. O burnout foi incluído na 11 classificação de doenças como a síndrome resultante de estresse crônico no local de trabalho que não foi tratado.

Em 1º de janeiro de 2022 a Organização Mundial de Saúde classificou a síndrome como doença de trabalho, evidenciando a seriedade da doença no mundo corporativo, essencialmente no contexto sanitário da COVID-19 em que houve um agravamento do quadro clínico dos profissionais de saúde da linha de frente e de outros serviços essenciais que não poderiam funcionar de forma remota.

Sem deixar de citar o estresse que o teletrabalho causou , onde suas vidas pessoais e profissionais colidiram o tempo todo, levando muitos servidores ao esgotamento expondo a deficiência do ambiente corporativo no que se refere a saúde mental e psíquica dos trabalhadores.

Cada categoria tem suas especificidades e características próprias que levam ao acometimento dos sintomas, entretanto, algumas áreas de atuação estão mais propensas a apresentarem sintomas do que outras. Como é o caso dos trabalhadores que precisam lidar com pessoas diretamente, estando vulneráveis a vários estressores de forma contínua e que não contam com recursos psicológicos para ajudá-los a confrontar os problemas emocionais advindos do esgotamento causado no trabalho.

O contexto laboral em que o servidor está inserido, contribui diretamente na apresentação dos sintomas, quando o indivíduo encontra-se sobrecarregado de funções no trabalho, resultará em uma postura de enfartamento inadequada, contribuindo positivamente para o surgimento dos sintomas posteriores, como explica a teoria organizacional (Golembiewski et al), que diz que o burnout é consequências de estressores laborais e do enfrentamento inadequado dos mesmos.

A síndrome em questão está diretamente ligada ao trabalho, não sendo, nesse caso, exclusiva de uma profissão (Maslach & Jackson). Cada categoria tem suas especificidades e características próprias que levam ao acometimento dos sintomas, entretanto, algumas áreas de atuação estão mais propensas a apresentarem sintomas do que outras.

Esse é o caso dos trabalhadores que precisam lidar com pessoas diretamente, estando vulneráveis a vários estressores de forma contínua e que não contam com recursos psicológicos para ajudá-los a confrontar os problemas emocionais advindos do esgotamento causado no trabalho.

2. DESENVOLVIMENTO

Para o desenvolvimento do Projeto em todas as etapas, foram necessários materiais permanentes e de consumo como instrumentos para a realização da pesquisa. Quanto ao material permanente utilizou-se equipamentos como notebook e impressora. No de consumo, foi utilizado material de papelaria em geral na produção de material e impressão.

Foram utilizadas a partir do desenvolvimento do projeto e da participação dos professores durante a coleta de dados através do Inventário, várias ações conjugadas mensuradas por critérios em aspectos cognitivos e não cognitivos tais como: participação e envolvimento dos participantes na pesquisa durante os encontros, evidência de interesse para que se alcançasse um resultado satisfatório, nível de intervenção durante as investigações e coleta de dados, nível de envolvimento entre outras observações, durante o desenvolvimento do projeto.

Para tanto, foram enviados 296 e-mails aos professores do quadro efetivo e aos substitutos dos Departamentos de História e Geografia, Letras, Física, Matemática e Informática, Educação Física, Biologia, Zootecnia, Administração, Filosofia e Música, Engenharia Mecânica e Engenharia de Produção.

Dos centros de Educação, Ciências Exatas e Naturais e do Centro de Ciências Sociais Aplicadas e do Centro de Ciências e Tecnologia, foram obtidos resultados relevantes e satisfatórios quanto às várias problemáticas que cercam a carreira docente. Diante dos dados

levantados vimos um número expressivo de respostas positivas em relação aos itens que compõem o *Maslach Burnout Inventory*.

Os dados amostrais apontam para um equilíbrio na saúde mental dos docentes da UEMA dos diferentes centros e departamentos mostrando um relativo bem-estar na profissão.

Gráfico 01

Sinto-me esgotado(a) emocionalmente em relação ao meu trabalho

17 respostas

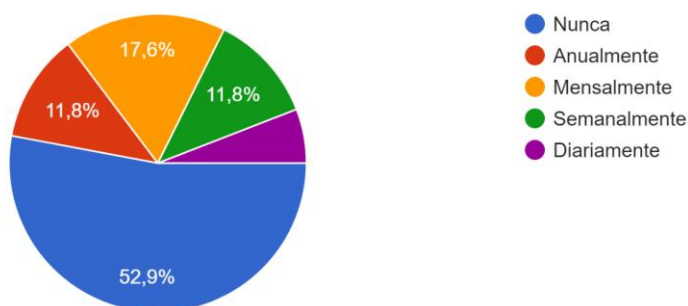


Gráfico 02

Sinto-me excessivamente exausto ao final da minha jornada de trabalho

17 respostas

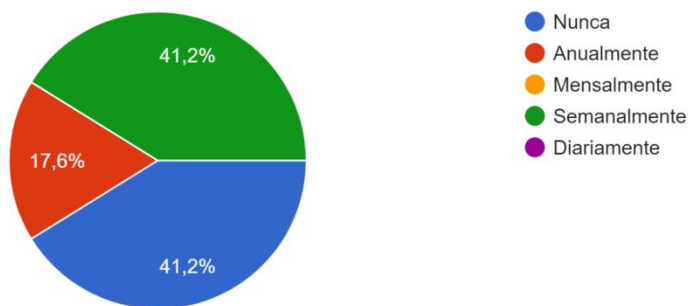


Gráfico 03

Levanto-me cansado(a) e sem disposição para realizar o meu trabalho

17 respostas

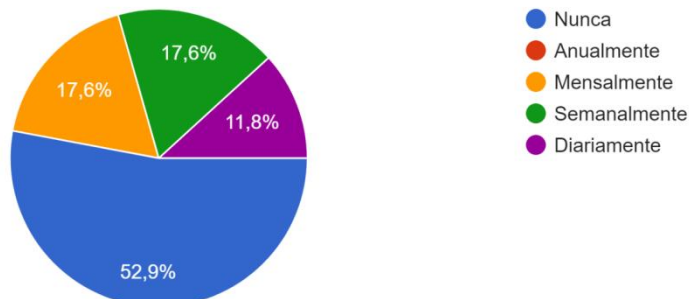


Gráfico 04

Envolver-me com facilidade nos problemas dos outros

16 respostas

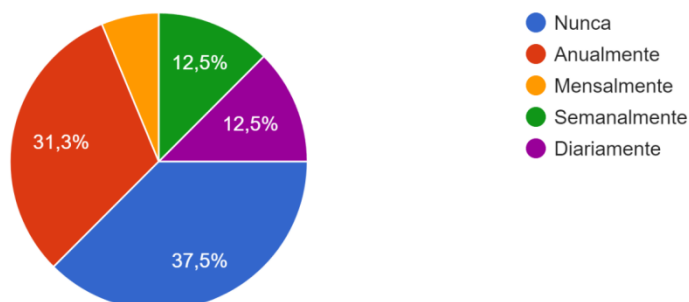


Gráfico 05

Trato algumas pessoas como se fossem da minha família

17 respostas

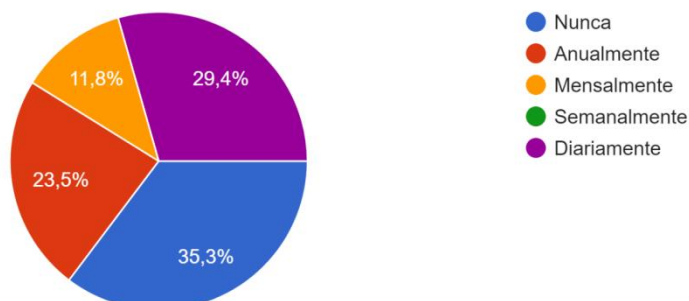


Gráfico 06

Tenho que desprender grande esforço para realizar minhas tarefas laborais

17 respostas

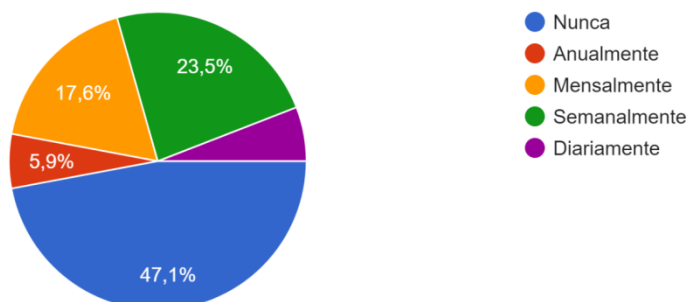
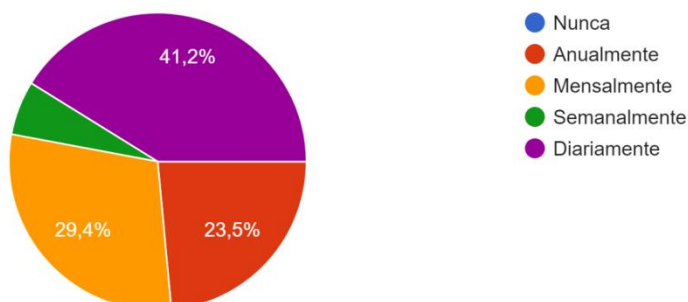


Gráfico 07

Sinto que meu salário é desproporcional às funções que executo

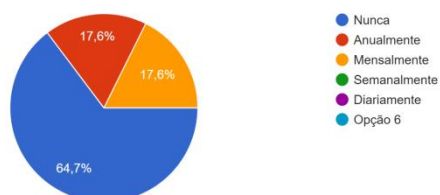
17 respostas



3. CONCLUSÃO

Tendo em vista as discussões aqui levantadas e através do retorno dos questionários enviados aos professores, observa-se que há notório equilíbrio emocional entre os professores da Universidade Estadual do Maranhão, como podemos ver no item 12 do questionário *Maslach Burnout Inventory*.

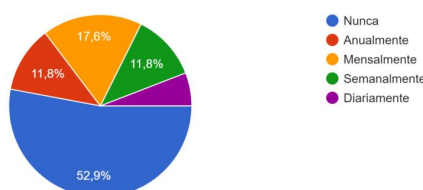
Não sinto mais tanto amor pelo meu trabalho como antes
17 respostas



A bibliografia que trata da temática evidencia o descaso com a profissão docente e consequentemente as implicações psicológicas, como a síndrome de burnout, que muitos profissionais são acometidos por estarem inseridos em um contexto laboral disfuncional.

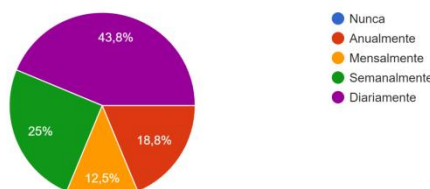
Trazendo para a realidade da área estudada e os profissionais de educação atuantes, encontramos docentes que mesmo com todos os entraves possíveis ainda encontram, no âmago do ofício, o amor e satisfação no ato de ensinar, como é mostrado no gráfico 21.

Sinto-me esgotado(a) emocionalmente em relação ao meu trabalho
17 respostas



O item 01 do questionário aborda o sintoma mais comum e evidente na síndrome burnout, que é a exaustão emocional. Nesse estágio o trabalhador já está esgotado e sem recursos psicológicos para lidar com as demandas que recaem sobre ele. O gráfico 22 nos mostra uma parcela satisfatória dos resultados, expondo que grande parte dos trabalhadores não enfrentam o esgotamento emocional em seu cotidiano acadêmico.

Sinto que sou uma referência para as pessoas que lido diariamente
16 respostas



Através da amostragem, tornou-se claro e evidente a leveza que a maioria dos profissionais de educação encontram no cotidiano do ofício, ainda que muitas vezes acometidos aos excessos que a produção acadêmica exige, sobretudo a cobrança que a própria profissão exige daquele que realiza. Entretanto, encontramos professores que parecem gozar de prazer absoluto e com plena compreensão de sua obrigação e da virtude que é o ato de ensinar.

Não nos esqueçamos daqueles poucos profissionais que demonstraram sofrer com o desequilíbrio que o excesso de trabalho causa na vida cotidiana, ainda que poucos, são dados que revelam a angústia e o desamparo que muitos docentes experimentam em suas trajetórias significam que algo deve ser feito, para a construção de um ambiente laboral propício para um bom desempenho da profissão docente.

REFERÊNCIAS

ABONIZIO, Gustavo. **Precarização do trabalho docente:** apontamentos a partir de uma Análise bibliográfica. Revista Eletrônica: LENPES-PIBID Ciências Sociais. Edição Nº. 1, Vol.1, jan.-jun.2012. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/lenpes-pibid/pages/arquivos/1%20Edicao/1ordf.%20Edicao.%20Artigo%20ABONIZIO%20G.pdf>. Acesso em: 16 de jul. 2022.

ASSUNÇÃO, A. A; OLIVEIRA, D. A. **Intensificação do trabalho e saúde dos professores.** Revista Educ. Soc., Campinas, vol 30, n. 107, p. 349-372, maio/ago. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v30n107/03.pdf>. Acesso em: 14 de jul.2022.

BENEVIDES-PEREIRA, A. M.T. **O processo de adoecer pelo trabalho.** In: BENEVIDES-PEREIRA, A. M.T. (org.). Burnout: quando o trabalho ameaça o bem-estar do Trabalhador. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

BENEVIDES-PEREIRA, A.M.T.; YAMASHITA, D.; TAKAHASHI, R.M. **E os Educadores, Como estão?.** REMPEC – Ensino, Saúde e Ambiente, v.3 n 3 p.151-170, Dezembro 2010. Disponível em: <http://ensinosaudeambiente.uff.br/index.php/ensinosaudeambiente/article/viewFile/135/133>. Acesso em: 14 de jul.2022.

CAMPOS, D. A. Z. **Síndrome de Burnout:** o esgotamento profissional ameaçando o bem-Estar dos professores. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade do Oeste Paulista. Presidente Prudente – SP, 2008. Disponível em: http://tede.unoeste.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=195. Acesso em: 14 de jul.2022.

CARLOTTO, M. S.; C MARA, S.G. **Análise da produção científica sobre a Síndrome de Burnout no Brasil.** Revista Psico v. 39, n. 2, pp. 152-158, abr./jun. 2008. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/revistapsico/ojs/index.php/revistapsico/article/view/1461/3035> Acesso em: 16 de jul.2022.

CARLOTTO, M.S. **A Síndrome de burnout e o trabalho docente.** Psicologia em Estudo, Maringá, v. 7, n. 1, p. 21-29, jan./jun. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v7n1/v7n1a03.pdf>. Acesso em: 14 de jul.2022.

DEJOURS, C. **A Loucura do Trabalho.** São Paulo: Cortez Oboré, 1992.

FERREIRA, M.C., PACHECO, S., PINTO, N.M, FERNANDES, H. A, SILVA, A.P.C. **O Bem-estar no trabalho e a predição da exaustão emocional.** XXXI Encontro de ANPAD, 22 A 26 de setembro de 2007, Rio de Janeiro RJ, 2007. Disponível em: <http://www.anpad.org.br/admin/pdf/EOR-B1451.pdf>. Acesso em: 14 de jul.2022.

GRAZZIANO, E.S. **Estratégia para redução de stress e burnout entre enfermeiros Hospitalares.** Tese (Doutorado em Enfermagem). Universidade de São Paulo. Escola de Enfermagem. São Paulo-SP, 2008. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/7/7139/tde-14052009-101907/pt-br.php>. Acesso em: 14 de jul.2022.

GLINA, D. M. R.; Rocha, L.E. **Saúde Mental no Trabalho:** da teoria à prática. São Paulo: Roca, 2010.

GOLEMBIEWSKI, R. T. **Next stage of burnout research and applications.** Psychol. Rep.,v.84, p.443-446, 1999.

LEVY, G.C.T.M.; SOBRINHO, F.P.N.; SOUZA, C. A. A. **Síndrome de Burnout em Professores da rede pública.** Produção, v. 19, n. 3, p. 458-465, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/prod/v19n3/04.pdf>. Acesso em: 14 de jul.2022.

LOPES, A. P.; PONTES, E. A. S. **Síndrome de Burnout:** um estudo comparativo entre Professores das redes pública estadual e particular. Revista Semestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional (ABRABEE).Volume 13, Número 2, Julho/Dezembro de 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pee/v13n2/v13n2a10.pdf>. Acesso em: 15 de jul. 2022.

MEDEIROS, B.V. **Síndrome de burnout e a centralidade do trabalho na docência:** estudo de caso numa universidade pública. Dissertação (Mestrado em Administração). UniversidadePotiguar – UnP, Natal-RN, 2011. Disponível em: <http://unp.br/wp-content/uploads/2013/12/dissertações-2009-bianca-valente 1.pdf>. Acesso em: 21 de jul.2022.

MORENO-JIMÉNEZ, B. **Olvido y recupericion de los factores psicosociales em laSalud laboral.** Editorial dos Archivos de Prevencion de Riesgos Laborales, v.3, p. 3-4,2000.

MUROFUSE, N. T.; Abranhes, S. S.; Napoleão, A.A. **Reflexões sobre estresse e Burnout e a relação com a enfermagem.** Ver. Latino- Am. Enfermagem, v.13, p.225-261, 2005.

REINHOLD, H. H. O Burnout. In: LIPP, M. E. N (Org.) . Campinas:Papirus, 2006, p 63-80.

REIS, E.J.F.B.; ARAÚJO, T. M.; CARVALHO, F. M.; BARBALHO, L.; SILVA, M. O. **Docência e exaustão emocional.** Revista Educ. Soc., Campinas, vol. 27, n. 94, p. 229-253, Jan./abr, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v27n94/a12v27n94.pdf>. Acesso em:14 de jul.2022.

SILVA, G. N.; CARLOTTO, M. S. **Síndrome de burnout:** um estudo com professores da Rede pública. Revista Psicologia Escolar e Educacional, Volume 7 Número 2 145-153, 2003.Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pee/v7n2/n2a04>. Acesso em: 16 de jul. 2022.

SILVA, J.P; DAMÁSIO, B. F.; MELO, S. A.; AQUINO,T.A.A. **Estresse e burnout em Professores.** Revista Fórum identidades. Ano 2, Volume 3 – p. 75-83 – jan-jun de 2008.

TEIXEIRA, F.G. **Síndrome de burnout em profissionais da educação:** um estudo com Professores da rede municipal do ensino fundamental de Rio Grande/RS. Dissertação (Mestrado em enfermagem). Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande-RS, 2007. Disponível em: http://www.argo.furg.br/bdtd/tde_arquivos/9/TDE-2010-10-08T150052Z-217/Público/FERNANDA TEIXEIRA.pdf. Acesso em: 15 de jul. 2022

TRIGO, T.R, TENG, C.T, HALLAK, J. E.C. **Síndrome de burnout ou estafa profissional e os Transtornos psiquiátricos.** Ver. Psiqu. Clín 34 (5); 223-233, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rpc/v34n5/a04v34n5.pdf>. Acesso em: 15 de jul. 2022.

WEBLER, R.M. **O mal estar e os riscos da profissão Docente.** Anais VII Seminário de Pesquisa qualitativa: Fazendo metodologia, 1-16. 2008. Disponível em: [http://www.app.com.br/portalapp/uploads/opiniaio/CCSA-%20Em%20Revista%202 .pdf](http://www.app.com.br/portalapp/uploads/opiniaio/CCSA-%20Em%20Revista%202.pdf). Acesso em: 16 de jul. 2022.

GOULART JUNIOR, E.; LIPP, M.E.N. **Estresse entre professoras do ensino fundamental de Escolas públicas estaduais.** Psicol. Estud. [online]. 2008, vol.13, n.4, pp. 847-857. ISSN 1413-7372.

LIPP, M. E. N.; TANGANELLI, M. S. **Stress e qualidade de vida em magistrados da Justiça do trabalho:** Diferença entre homens e mulheres. Psicologia: reflexão e crítica, v. 15, n. 3, p. 537-548. 2002

CARLOTTO, Mary Sandra. (In) **A Síndrome de Burnout e o trabalho docente.** Psicologia em Estudo, Maringá, v.07, n°1, p.21-29, jan./jun. 2002.

JIMENEZ, Bernardo M. et al. (In) **Avaliação do Burnout em professores.** Psicologia Em Estudo, Maringá, v.07. n°1, p.11-19, jan./jun. 2002.

OGEDA, Célia R. D. et al. (In) **Burnout em professores:** a síndrome do século XXI. Revista Eletrônica de Ciências da Educação (RECE), Campo Largo/Pr, edição 2, v.01, N°02, nov. 2003; acessado a partir do site <http://www.presidentekennedy.br/rece/edicoes.htm>; em 01/10/2022 às 14: 27h.

PORTAL DE PSIQUIATRIA MÉDICA: <http://www.psiqweb.med.br>. Acessado em 29/09/2005.

EIXO 2 - Gênero, Literatura, Filosofia e Política

“SOMOS A MESMA HISTÓRIA, FAZEMOS PARTE DO MESMO TAPETE”: A DESNACIONALIZAÇÃO LITERÁRIA EM FLORES, DE AFONSO CRUZ

Gabriel de Jesus dos Anjos Costa

Graduando em Letras - Inglês
gabriel.anjos@discente.ufma.br
UFMA

Márcia Manir Miguel Feitosa

Doutora em Letras/ CNPq
marcia.manir@ufma.br
UFMA

RESUMO: A Novíssima Literatura Portuguesa é marcada pelas novas formas de ver e conceber a literatura portuguesa, influenciada pelas novas dinâmicas da sociedade contemporânea mundial. Uma das principais características apontadas por teóricos da área é o cosmopolitismo: a criação de uma literatura mundo que expande temas e personagens para o contexto global, promovendo uma *desnacionalização literária* em que o foco não é mais construir histórias tipicamente portuguesas para um público português, e sim viabilizar a presença de temas universais dentro das obras com personagens cidadãos do mundo que passam por situações de fácil identificação para qualquer leitor. Dentro desse novo cânone português, destaca-se a figura de Afonso Cruz, autor reconhecido por suas histórias sensíveis e personagens que apresentam relações singelas com o espaço e o outro. Para o presente trabalho, objetivamos analisar as manifestações do cosmopolitismo na obra *Flores* (2016), buscando ver de que forma seus personagens se configuram como cidadãos do mundo e como lidam com as questões universais da vida humana como, por exemplo, a morte. Por meio da metodologia qualitativa e bibliográfica, nosso aporte teórico terá como respaldo os teóricos da Geografia Humanista Cultural e da Novíssima Literatura Portuguesa, a exemplo de Real (2012), Silva (2016), Tuan (2013, 1996), Dardel (2015) e outros. Por fim, conclui-se que Afonso Cruz, ao criar personagens cidadãos do mundo e abordar temas universais, como a morte, dá continuidade a uma tendência cada vez mais incisiva de trazer para o universo literário português a contemporaneidade, eivada de conteúdos outros que não necessariamente identitários.

Palavras-chave: Cosmopolitismo; Novíssima Literatura Portuguesa; Afonso Cruz; *Flores*

1. INTRODUÇÃO

A única coisa que interessa saber é que vivemos numa tapeçaria e que, por mais longe que estejamos uns dos outros, somos a mesma história, fazemos parte do mesmo tapete, a morte de uns é o nascimento de outros, a face da nossa vitória é a derrocada de alguém (Cruz, 2016, p.71).

O trecho destacado para dar início a este trabalho está inserido na obra portuguesa *Flores* de Afonso Cruz. Nessa frase, já fica implícito uma característica que está presente nas obras da literatura produzida em Portugal nos dias atuais: o cosmopolitismo. O ideal exposto revela um vínculo humano em relação ao mundo, ou seja, uma conexão entre seres que, mesmo separados por limites geográficos e diferenças culturais, ainda são capazes de se identificarem e se

influenciarem um com outro porque, acima de tudo, passam por experiências semelhantes de vida e estão sob o mesmo espaço, o mundo.

Publicado em 2015, *Flores* conta a história de Kevin, o narrador-personagem, que vive uma vida marcada pela indiferença – seja com o próprio casamento, seja com a filha, seja com o mundo. Seu comportamento começa a mudar quando passa a conhecer mais seu vizinho idoso, Manel Ulme, que sofre com a perda de memória. Juntos, os personagens entram em uma jornada de reconstrução das memórias, vivências e experiências do senhor Ulme.

Entendendo que essa obra está presente em um novo momento da literatura portuguesa, a presente pesquisa partiu do seguinte problema: “*É possível encontrar características do cosmopolitismo em Flores, de Afonso Cruz?*”. Para responder a tal questão, objetivamos, neste artigo, analisar as manifestações do cosmopolitismo na narrativa a fim de caracterizar a forma como seus personagens se configuram como cidadãos do mundo e como lidam com as questões universais da vida humana como, por exemplo, a morte.

Para alcançar tal objetivo geral, traçamos três objetivos específicos: revisar estudos sobre a Novíssima Literatura Portuguesa, a fim de entender suas características e o lugar de Afonso Cruz nesse novo cânone; relacionar conceitos e estudos da área da Geografia Humanista Cultural com *Flores*, para que se possa entender os personagens como cidadãos do mundo e, por fim, refletir sobre o fenômeno da morte na sua relação com os personagens, com vistas a compreender de que modo são por ela influenciados.

Metodologicamente, o trabalho faz uso da Revisão Bibliográfica e Estudo Qualitativo de trabalhos teóricos sobre a Novíssima Literatura Portuguesa, Geografia Humanista Cultural e o fenômeno da morte, se respaldando em autores de cada eixo, a exemplo de Real (2012), Silva (2016), Tuan (2013, 1996), Dardel (2015), Levinas (2000) e outros. Por fim, justificamos a importância e relevância deste trabalho por apresentar uma análise interdisciplinar da obra *Flores*, em que relacionaremos conceitos como Geograficidade, Espaço, Lugar, *Hearth*, *Cosmos* e Cosmopolitismo para dentro do universo literário criado por Afonso Cruz. Também visamos aumentar o panorama de estudos científicos de obras contemporâneas portuguesas e incentivar que outras pesquisas sejam feitas e debatidas nos espaços acadêmicos.

O trabalho está estruturado da seguinte forma: primeiro, discutiremos sobre a Novíssima Literatura Portuguesa, abordando suas principais características, focando no conceito de cosmopolitismo e na figura do autor Afonso Cruz. Em seguida, apresentaremos a análise da obra *Flores*, focando em seus dois personagens principais. Por fim, apresentaremos as considerações finais.

2. A NOVÍSSIMA LITERATURA PORTUGUESA E AFONSO CRUZ: A FORMAÇÃO DE UM NOVO CÂNONE

Uma das grandes marcas da literatura portuguesa, ao longo da história, foi a necessidade da construção identitária através da escrita. A partir do cânone literário consolidado, de Luís de Camões a Fernando Pessoa, é possível perceber como Portugal era um tema recorrente e protagonista dentro das obras que visaram explicar e disseminar o que era, afinal, ser português.

Todavia, na Novíssima Literatura Portuguesa, ocorre uma mudança na forma de ver e conceber a Literatura. Silva (2016) destaca algumas motivações para tal ocorrência, sendo elas, “a necessidade de redescoberta do homem português, sua apreensão do real e posicionamento no mundo hodierno.” (Silva, 2016, p.7). O mundo hodierno, mencionado pela autora, coloca o sujeito em um novo contexto. Com os processos de globalização e modernidade, o homem português percebe novas formas de interagir entre si e o com o outro, afetando o modo de fazer literatura portuguesa. Ainda comentando sobre as mudanças dentro da Novíssima, Silva (2016) argumenta:

Perceber as transformações que acontecem na literatura produzida em Portugal contemporaneamente é dispor-se a entender as modificações que avançam sobre o homem português e sua cultura. As relações históricas não se esgotam, mas se modificam, alteram-se e expõem ao leitor um novo sujeito, com uma disposição anímica que vai além do espaço territorial que habita. Essa *desnacionalização* que acontece na literatura contemporânea portuguesa, deixando de lado um romance autenticamente centrado sobre os temas nacionais e que demarcavam uma cultura e uma literatura voltada sobre si mesma oferece ao homem português, *esse novo sujeito que se abre ao mundo e se torna cosmopolita*, uma nova configuração ideológica. (Silva, 2016, p.8, grifos nossos)

Entendemos o cosmopolitismo na Novíssima como essa nova característica de *desnacionalização literária* que demonstra a amplificação do olhar dessa nova onda de autores para além do povo português. Essa nova geração se volta ao outro e ao mundo que, ao mesmo tempo, tem tanto em comum e tantas diferenças com Portugal. O que vale é a experiência coletiva de ser humano que será manifestada dentro das obras.

Miguel Real (2012) define o cosmopolitismo como a característica mais importante e evidente nas obras portuguesas contemporâneas, já que apresenta romances que “não são escritos exclusivamente para o público português com fundamento na realidade regional portuguesa, mas, [...] destinam-se a um público universal e a um leitor único, mundial, ecuménico” (Real, 2012, p.15). Essa expansão de público corrobora com uma internacionalização dos romances portugueses, que conseguem atingir um público maior por tocarem em temas universais e de fácil identificação. E isso nos leva a pensar na presença de Afonso Cruz nessa construção do novo cânone português.

Afonso Cruz é um autor renomado da Novíssima Literatura Portuguesa por suas histórias sensíveis e personagens que apresentam relações singelas com o espaço e o outro. Foi vencedor do Grande Prêmio de Conto Camilo Castelo Branco de 2010 com *Enciclopédia da Estória Universal* e, em 2012, do Prêmio da União Europeia de Literatura, com *A boneca de Kokoschka*. Sua produção literária está em consonância com a nova tradição da Novíssima de criar uma *literatura mundo* (Silva, 2016) que expande temas e personagens para o contexto global, promovendo, assim, uma desnacionalização literária da literatura portuguesa.

Tanto Silva (2016) quanto Real (2012) falam da importância e originalidade de Cruz para essa nova fase da literatura portuguesa e como o autor consegue tocar em temas sensíveis e comuns à vida humana, valendo-se de uma voz literária ousada e profunda. Uma outra característica importante a ser destacada é a interdisciplinaridade presente na escrita de Cruz, pautada na abordagem das artes, religiões, culturas e tradições para construir histórias com referências diversas, resultando, assim, em personagens abertos à diversidade e conhecimento do mundo do outro para conhecer a si. A tessitura de sua escrita é composta por fios diferentes que se conectam a fim de construir uma narrativa única e universal.

Em *Flores*, Afonso Cruz cria uma história simples e original. Ao mostrar a crescente relação entre um homem, indiferente à vida, com o outro que almeja se lembrar de seu lugar no mundo, o autor desenvolve uma história que toca em temas de memória, amor, morte, trauma e resiliência. Os protagonistas são personagens cujas experiências de mundo construíram seus caracteres, moldaram as suas identidades além de, também, afetarem diariamente suas ações para com o outro que faz parte de sua gama de relações.

Essa construção de personagens complexos e cosmopolitas mostra a propensão desse novo cânone literário português capaz de criar histórias em que há um “um Portugal europeu, global, com tendências sociais e problemas psicológicos semelhantes aos dos europeus” (Real, 2012, p.20). São personagens que se configuram como cidadãos do mundo e estão suscetíveis a viver todas as questões humanas universais que o mundo pode oferecer. Como esses personagens se caracterizam como cidadãos do mundo e que questões lidam na narrativa construída por Cruz é o que iremos abordar no próximo tópico.

3. A DESNACIONALIZAÇÃO LITERÁRIA EM *FLORES*: PERSONAGENS CIDADÃOS DO MUNDO E TEMAS UNIVERSAIS

Conforme abordado anteriormente neste artigo, o cosmopolitismo, fenômeno que promove a *desnacionalização literária* na construção de histórias na literatura portuguesa, se

manifesta em *Flores* através da construção de personagens cidadãos do mundo e na abordagem de temas universais da vida humana.

Mas o que é ser cidadão do mundo? Como os temas universais aparecem na obra e como afetam os personagens em suas ações e interações? São essas perguntas que nortearam esse segundo tópico do trabalho em que buscaremos analisar os dois personagens principais de *Flores*: Kevin e senhor Ulme.

Para respondermos à primeira pergunta e analisarmos os personagens seguindo tal perspectiva, utilizaremos os conceitos e teorias da área da Geografia Humanista Cultural, que busca interpretar o espaço e suas interfaces a partir da experiência humana no mundo. Para entendermos a ligação do homem com o mundo, é preciso entender, primeiramente, sua relação com o espaço e o lugar.

Yi-Fu Tuan, um dos principais teóricos da área, conceitua o par dual *espaço e lugar*: “O lugar é segurança e o espaço é liberdade: estamos ligados ao primeiro e desejamos o outro” (Tuan, 2013, p.10). Lugar é, então, o espaço conhecido. É onde se possui uma conexão direta, afetiva e segura. O espaço é o oposto. Representa o desconhecido, o anseio de conhecer o outro e, também, o desejo de explorar. Ainda sobre o par, Tuan (2013, p. 13) argumenta que

A partir da segurança e estabilidade do lugar estamos cientes da amplidão, da liberdade e da ameaça do espaço, e vice-versa. Além disso, se pensamos no espaço como algo que permite movimento, então lugar é pausa; cada pausa no movimento torna possível que localização se transforme em lugar.

Logo, devemos entender espaço como um conceito mais abstrato que lugar. Nunca conseguiremos de fato compreender um espaço em sua totalidade porque, a partir do momento em que o conhecemos e nos relacionamos com ele, ele se torna um lugar. Tais conceitos permeiam a vertente da Geografia Humanista Cultural e podem ser entendidos por perspectivas diferentes. Trazemos esses primeiros conceitos ao nosso trabalho para conectá-los com outro par dual que Tuan também aborda.

No livro *Cosmos and Hearth: A cosmopolite's pointview* (1996), Tuan disserta sobre as conexões humanas com o mundo e o lar, abordando sobre as complexidades de cada relação e sobre sua própria experiência e elo com a China e os Estados Unidos. O autor, então, conceitua um segundo par dual – *cosmos e hearth* – que se torna importante para compreender a ligação do homem para *além* do espaço e lugar, pensando agora no vínculo com o *mundo* e o *lar*.

Tuan (1996) aponta o lar (*hearth*) como uma “*raiz nutridora do ser*”²⁰ (Tuan, 1996, p.16). É o local em que serão construídas experiências íntimas e fortes do ser, onde há o apego emocional e afetivo, é o refúgio. Ao conceito de lar, é possível fazer uma equivalência com o conceito de lugar proposto pelo autor.

Já o mundo (*cosmos*), é tudo que está disponível para ser explorado pelos humanos. É o mundo aberto e desconhecido que pode causar medo ou excitação. É conhecer novas culturas, estar aberto às diferenças, ser influenciado e aprender com elas. Pessoas cosmopolitas acolhem a pluralidade e diversidade do mundo, carregando e disseminando a ideia da experiência coletiva de ser humano no globo. Ao conceito de mundo, é possível fazer uma equivalência com o conceito de espaço proposto pelo autor.

À guisa de uma resposta à primeira pergunta, consideramos que ser cidadão do mundo é estar e se fazer presente nesse mundo que é um espaço que fornece diferentes experiências e aprendizagens aos seres. É ter uma relação com o conhecido e o desconhecido, com o outro e consigo. É, também, ter o lar e o mundo, não se limitando a um desses pares. A relação entre homem e mundo é, portanto, marcada por uma *geograficidade*, conforme defendido por Éric Dardel (2015) ao afirmar que seja pelo “amor ao solo natal ou busca por novos ambientes, *uma relação concreta liga o homem à Terra*, uma *geograficidade (géographicitê)* do homem como modo de sua existência e de seu destino” (Dardel, 2015, p. 1-2, grifos nossos). Essa relação concreta, cumplicidade entre terra e homem, abordada pelo autor, também é afetada pelas experiências vividas dos seres, que significam e atribuem valores aos diferentes espaços.

Em *Flores*, a experiência que media a percepção e ações dos personagens em relação ao mundo é a morte. Presente desde a primeira página da história, o fenômeno da morte afeta Kevin e Manuel Ulme de diferentes maneiras, colocando em evidência os seus lugares no mundo como cidadãos e influenciando os seus comportamentos que os levarão em uma jornada tanto externa – a busca pelas memórias do idoso a partir das entrevistas com terceiros que o conheceram no passado – quanto interna: a mudança interior que os personagens passam desde o início até o fim da obra.

Devido a essa importância do tema da morte no romance, decidimos por tratar desse fenômeno no presente trabalho, não excluindo a relevância de outras temáticas abordadas pelo

²⁰ No original, “At the opposite pole of “the splendors” is tu or soil, which evokes locality, homestead, and hearth. This is the nurturing root of one's being. Attachment to it is built on the unexamined foundations of biological life, the intimacies of childhood experience, the warmth of familial communions, local customs and practices, the unique qualities of place” (Tuan, 1996, p.16).

autor, mas deixando em aberto para que outras pesquisas abordem novas perspectivas em trabalhos futuros.

A morte é um processo comum a todos os seres vivos e se caracteriza pelo fim das atividades facultativas dos indivíduos, é o encerramento do viver ao qual todos estão suscetíveis. Existem diferentes formas de olhar e de se relacionar com tal fenômeno. Emmanuel Levinas, filósofo francês, argumenta em seu livro *Dieu, la mort et le temps* (2000) que todo conhecimento humano sobre a morte vem a partir do outro, ou seja, não conhecemos o processo do fim da vida em toda sua totalidade, e sim a partir da experiência de terceiros: “Da morte do outro, o conhecimento puro retém apenas as aparências externas de um processo (de imobilização) pelo qual alguém, que até então se expressava, chega ao fim” (Levinas, 2000, p. 16).²¹ Essas ideias levam Byung-Chul Han, em *Morte e Alteridade* (2020), a afirmar que “A morte é a morte do outro” (Han, 2020, p. 149).

A percepção da morte do outro muda o “eu” porque põe em evidência a iminência da “minha morte”. Tais questões podem ser atestadas na leitura de *Flores* quando Kevin está no funeral do pai e sente a dor da perda “não tanto por ele, naquela serenidade de cadáver, mas pela dor da mãe, tão pungente e catártica” (Cruz, 2016, p. 9). A dor da morte do outro, então, é sentida mais por causa da dor de quem fica e traz repercussões nos comportamentos futuros do personagem e isso vai de consonância com o que Levinas (2000) atesta sobre como a morte também é responsável por promover uma mudança na identidade porque causa uma ruptura com o meu “eu” que presencia o fim do outro.

A partida do pai coloca Kevin em um estado de reflexão sobre sua vida e suas atitudes, promovendo, assim, algumas mudanças que serão fundamentais para seu desenvolvimento ao longo da história. Isso o leva a se relacionar verdadeiramente com seu vizinho, Manuel Ulme, pela primeira vez, surpreendendo até mesmo ele próprio: “Não sei porquê, mas tive vontade de o convidar para um café. Nunca o havia feito e ele vivia na porta do lado há mais de sete anos. Tomamos um café? Ele disse que sim” (Cruz, 2016, p. 13).

Essa relação que vai aos poucos se construindo entre ele e o vizinho idoso também pode ser lida como uma das formas de Kevin se reaproximar de uma figura paterna. Como não conseguiu salvar o pai das garras da morte, o personagem adquire um senso de responsabilidade em relação ao Ulme porque esse é o “outro ameaçado” (Han, 2020, p.149). Com a ameaça e iminência da mortalidade do vizinho idoso, o “eu” de Kevin se vê na obrigação para com Ulme

²¹ Na versão em inglês do livro, “From the death of the other, pure knowledge retains only the external appearances of a process (of immobilization) whereby someone, who up until then expressed himself, comes to an end” (Levinas, 2000, p. 16).

já que, como traz Han, traduzindo Levinas, “Eu sou responsável pelo outro na medida em que ele é mortal” (Han, 2020, p.149).

O estado desmemoriado de Ulme aflora os sentimentos de Kevin que decide ajudá-lo a recuperar suas experiências indo atrás de pessoas que fizeram parte de sua vida no passado. Esse processo de reconstrução acontece não só com Manel, mas também com Kevin que é assombrado pelas lembranças com o pai durante todo o livro, tendo muitos momentos de reflexão sobre o impacto da figura paterna em sua criação.

Nessa rememoração fica claro que o personagem já teve o lar (*hearth*) dentro do mundo, sendo este um lugar rodeado de afetos, aconchego e construção de primeiras experiências e aprendizagens. Na obra, o lar de Kevin ganha um ar saudoso e distante:

eu não abduco dos momentos em que pegava na bola para construir golos, em que corria até a respiração me saltar do corpo, como se não fizesse parte dele, e sentia o peito a estalar, não abduco do Pedro, do Rui, da Clara, das minhas tentativas de fazer arcos e flechas. Estragava as árvores tentando arranjar ramos que tivessem as características necessárias à minha ambição bélica (Cruz, 2016, p.120).

Nós tínhamos uma ameixeira no quintal. O pai pegava numa ameixa, metia toda na boca, dizia que era assim que a devíamos comer, depois cuspi o caroço, baixava-se e cuspi. O caroço que se cospe é a vida. É isso, pai, é a vida. É o caroço que temos de encontrar e perceber que isso somos nós, prontos a ser cuspidos, esse lugar desprezível é o mais importante (Cruz, 2016, p.138).

Tuan (1996) explica que o apego ao lar é construído a partir das experiências da infância, do calor das comunhões familiares e dos costumes e práticas locais. De acordo com os trechos destacados, é possível perceber que, embora haja um tom pessimista ao se referir à vida de modo geral (“É o caroço que temos de encontrar e perceber que isso somos nós, prontos a ser cuspidos”), há um sentimento de gratidão e felicidade nas memórias antigas, afeição essa que vem das brincadeiras com outras pessoas (“não abduco do Pedro, do Rui, da Clara”), dos elementos do lugar (“Nós tínhamos uma ameixeira no quintal”) e dos ensinamentos do pai (“O pai pegava numa ameixa, metia toda na boca, dizia que era assim que a devíamos comer, depois cuspi o caroço, baixava-se e cuspi”). Contudo, percebemos que no presente da narrativa, Kevin está longe de ter uma relação com o mundo (*cosmos*) tão profunda e significativa, com tais sentimentos despertados com a morte de seu pai.

Simultaneamente ao processo de busca das memórias de Ulme e o luto pelo pai, o personagem se dá conta da monotonia de sua vida, vendo que está preso em uma rotina marcada pela indiferença e desgaste: “Sentei-me na retrete com a cabeça entre as pernas e pensei na vida, nesse imenso tédio em que me havia afundado. Debatia-me com falta de ar, uma espécie de

choque anafilático, provocado pela repetição monótona de horas, minutos e segundos” (Cruz, 2016, p.20-21).

Tal desgaste se expande também para seu casamento, preso em uma previsibilidade e desinteresse: “quando sinto os lábios da Clarisse a tocarem os meus, comprovo que não têm história, já não convocam o primeiro beijo que demos. [...] Toco levemente os lábios dela e sabe-me à rotina, às finanças, [...]. Beijamo-nos como quem faz a cama” (Cruz, 2016, p.20). De fato, a única coisa que ainda provoca uma outra reação que não o desinteresse em Kevin é o fato de ter um chapéu em cima da cama dentro do quarto de hóspedes, vendo-o sua presença de forma “densa e lúgubre, como um cadáver em decomposição” (Cruz, 2016, p. 29). Tal acontecimento é interpretado como uma afronta de Clarisse contra ele e o próprio casamento, já que ela sabe sobre seu descontentamento. Em seu raciocínio, o chapéu na cama representa a falta de atenção e cuidado da esposa: “Senti-me verdadeiramente ultrajado, a Clarisse de certeza que já o tinha visto ali em cima. Se não o arrumava, isso era uma mensagem” (Cruz, 2016, p. 62).

A morte do pai condiciona o filho a repensar em como não só ele, mas também toda a sociedade está vivendo uma vida marcada pela insignificância do ser. A relação com o *cosmos* é mediada pelo conforto da rotina e da automaticidade do viver, não existindo o gosto pela aventura do desconhecido e de conhecer o outro:

queremos o conforto da banalidade, daquilo que conhecemos, sentarmo-nos num restaurante e pedir sempre o mesmo bife, olhar para a corrupção quotidiana como quem olha uma montra de um pronto-a-vestir, fazer sempre as mesmas maldades, dobrar as camisolas da mesma maneira, votar nos mesmos criminosos, saber que as meias estão na gaveta certa [...] (Cruz, 2016, p.67-68).

A consciência da morte é o que nos desperta dessa morte em que vivemos, que nos diz o que deveríamos ter feito, o que deixámos de fazer, a morte é um despertador, um despertador que nos acorda para a inevitabilidade dos nossos erros. [...] Temos de ter a morte sempre ao pé de nós, como uma cadela fiel que levamos à rua e alimentamos com ração (Cruz, 2016, p. 68-69).

É só com o desenvolver da história e da (re)construção da vida do vizinho idoso que podemos perceber o personagem aos poucos se abrindo ao mundo, ao outro e se permitindo mudar. Graças ao contato com diferentes pessoas, histórias e culturas, Kevin passa a ter ideias cosmopolitas, ou seja, adquire a consciência de que as pessoas têm mais em comum do que aparentam e que existe uma experiência coletiva em ser humano dentro do globo, como expresso nos trechos: “O mais dramático de ouvir as vidas dos outros é perceber como, tirando os acidentes, em essência elas se tocam de uma maneira quase matemática” (Cruz, 2016, p.153).

Enquanto Saint-Exupéry desaparecia na noite de trinta e um de Julho de mil novecentos e quarenta e quatro, nascia o senhor Ulme, numa aldeia alentejana. Quatro

dias depois o seu nome foi registado na Conservatória, no mesmo dia em que a Gestapo entrou no sótão onde se escondia Anne Frank. Não há qualquer relação aparente entre estes acontecimentos, mas ao mesmo tempo tudo leva a crer que uns não seriam possíveis sem os outros (Cruz, 2016, p.71).

Portanto, Kevin é retratado como um típico personagem cidadão do mundo contemporâneo que vive uma vida marcada pela indiferença. É só quando entra em contato com o senhor Ulme que suas percepções começam a mudar e ele começa o processo de mudança de si, influenciado tanto pelo fenômeno da morte quanto pelo contato com o outro. Sua jornada em busca da vida de Manel também é importante para que possamos analisá-lo e traçar um perfil do idoso e sua relação com o lar e o mundo a partir de suas vivências e experiências.

Manuel Ulme representa uma incógnita na trama, já que é um personagem sem suas memórias. Sua condição e iminência da própria morte o levam a aceitar a ajuda de Kevin na jornada em busca de suas memórias. O jornalista percebe, em um de seus primeiros contatos com o vizinho, a agonia do outro em querer saber mais sobre si após pedir para ser levado em uma sessão espírita: “Só a meio da consulta percebi a intenção do senhor Ulme com aquela visita, pretendia que o seu passado, que algum fantasma do seu passado, emergisse e começasse a falar com ele através da boca torta da médium [...]” (Cruz, 2016, p.43).

A angústia do personagem em relação à própria mortalidade também é expressa através de um hábito que percorre toda a narrativa: a repetição da frase “Entremos mais dentro na espessura” (Cruz, 2016, p.39) que, segundo relata Kevin, “é uma espécie de oração que ele repete constantemente de modo a apaziguar-se e a, segundo ele me disse depois, ‘revelar-se eterno no mundo, quando estas palavras são pronunciadas, a morte não existe’” (Cruz, 2016, p.38-39). Logo, é possível notarmos como o fenômeno da morte também influencia o personagem a buscar suas recordações para que possa recuperar a si mesmo através do relato de terceiros.

A reconstrução das memórias é uma urgência porque significa o retorno a si, a sua base, ao seu lar. Conforme afirma Pádua (2013), “O lar é ponto de partida e de chegada. Todo nosso cotidiano tem como referência sair de casa e voltar a ela” (Pádua, 2013, p.53). Portanto, a lógica é regressar ao lugar que serviu como sua origem – sua aldeia em Alentejo. As entrevistas feitas por Kevin são responsáveis por situar toda a história passada de Manel e, a partir do relato de outros personagens, é possível perceber como o local se configura como lar para o senhor Ulme, por ter sido um ambiente propício para a relação com outras pessoas, para a construção de afetos, experiências e interações.

Manuel Ulme era uma grande presença dentro da aldeia e impactava a vida das outras pessoas, sendo caracterizado como consciente social, empático, brincalhão e apaixonado:

— A gente vivia numa casa [...] em que as visitas eram doutores e engenheiros, mas ele tratava-nos como se fôssemos, também nós, pessoas dessas. [...] — Era bonito, as mulheres gostavam dele, mas foi a menina Margarida que sempre lhe deu a volta à cabeça (Cruz, 2016, p.50).

Manel, a certa altura, antes de as mulheres, especialmente a que veio a ser cantadeira, lhe darem a volta à cabeça, ele tomava atitudes que raiavam a santidade, apesar de serem ingênuas e até exóticas. [...] “A princípio lavávamos os pés dos miseráveis que andavam por aí a pedir, mas ele insistia que também queria lavar os pés das meretrizes, que isso é que era, e não apenas mostrar que servíamos os pobres, mas qualquer vítima de opressão social, da instrumentalização do ser humano. [...] Dizia: temos de lavar os pés de todos aqueles que a sociedade esmaga sem pudor, servindo-se dos seus corpos, das suas unhas, dos seus lábios, uns para os obrigar a cavar, outros para os obrigar a beijar (Cruz, 2016, p.53-55).

Ulme é o que Tuan chama de *cosmopolitan hearth* (1996), a ideia que uma pessoa deve ter conexões tanto com o *hearth* quanto o *cosmos*, não se limitando a um dos pares. Isso vai ao encontro do que sustenta Pádua (2013, p. 51): “o verdadeiro cosmopolita aprecia a diversidade, exatamente por ter na liberdade um de seus principais valores”. Manel, mesmo tendo seus laços e raízes, é uma pessoa que abraça o desconhecido e tem ânsia por conhecer tudo que o mundo tem para oferecer. Apesar de ter relações com sua aldeia e esta ser o lugar onde se criou e se firmou como pessoa, ele não ficou preso a ela e explorou o globo, sendo, então, um verdadeiro cosmopolita.

Essa característica é uma influência direta de seu pai que incentivava o filho, desde pequeno, a ter contato com várias culturas diferentes através das artes: “Orquestras famosas que gravavam em Londres e em Salzburgo e em Paris e que agora andavam a passear pelos ouvidos dos habitantes da aldeia” (Cruz, 2016, p.59). Essa criação permitiu com que Ulme sempre visse para além do seu local de moradia, como dizem os relatos:

E disse ainda que, na escola, quando lhe perguntavam onde tinha nascido, respondia apontando para o horizonte. [...]

Em criança, o senhor achava que tinha nascido num lugar que não se vê, anterior ao útero, uma espécie de nada, a matéria do mundo, como diz a santa madre igreja. Onde nasceste, perguntavam-lhe, e o senhor apontava para lá do montado, para um lugar tão distante que o próprio indicador, auxiliado pela imaginação, não chegava. Fazia isso muitas vezes, apontava para lá das coisas todas (Cruz, 2016, p.136).

Seu aspecto cosmopolita fica ainda mais evidente no relato do personagem Vastopoulos quando este justifica a amizade com Ulme porque via como ele era muito parecido com seu pai que se vestia de *haidouk*, nome dado aos foras da lei justiceiros que assaltavam os mais ricos na beira das estradas durante a Idade Média. Vastopoulos complementa que Ulme “Sempre foi obcecado pelos pobres, pelas desgraças, e isso consumia-o. Começou a ser um bocado *haidouk*.

Recolhia notícias dos jornais e fazia arquivos, era um mapa que usava para se guiar, para perceber pelo que lutava” (Cruz, 2016, p.154).

Essa característica de recolher notícias dos horrores da humanidade é algo que perpassa toda a obra, desde o momento em que Kevin vai até a casa do idoso pela primeira vez e percebe “pelo chão pilhas de jornais e recortes, notícias de bombardeamentos, assassinatos, raptos, guerras, violações, crimes de toda a espécie” (Cruz, 2016, p.78). Todavia, a tentativa de despertar as pessoas para tais horrores se mostra infrutífera, visto que é recebida com indiferença seja por Kevin, seja pelas outras pessoas que se encontram entorpecidas com as notícias das tragédias que varrem o mundo.

Alinhado com essa característica, há um relato que também se mostra fundamental para entender o senhor Ulme como cosmopolita e sua empatia em relação ao mundo: a viagem a Paris, onde conheceu a história do *golem*, uma figura feita de barro, presente na tradição judaica que pode ser trazida à vida através de intervenção divina. De acordo com a história ouvida por senhor Ulme, em sua viagem, uma avó construiu um *golem*, colocando a palavra “verdade”, escrita em hebraico para “criar um homem com a verdade no seu interior” (Cruz, 2016, p.160).

Segundo Kevin, “quando o senhor ouviu esta história, achou que a palavra verdade não bastaria para acordar esse homem artificial, eram precisos exemplos, recolher tantos que seria uma vergonha para os homens ver como podem ser construídos de uma matéria tão negra” (Cruz, 2016, p.161). Então, a grande motivação de Ulme era despertar o mundo da indiferença, promover um despertar coletivo de como a sociedade havia desandado, sendo composta por homens artificiais, o ato de guardar as notícias do mundo seria essencial porque “O somatório dos horrores deveria ser capaz de provocar esse despertar” (Cruz, 2016, p.161). Suas motivações mostram uma preocupação global, portanto, a ideia de que todos os seres humanos são filhos do mesmo mundo e que deveriam acordar juntos.

No final, é descoberto que o idoso de fato construiu um *golem* em uma de suas propriedades, que acaba sendo exposto na sua aldeia, não conseguindo, todavia, alcançar o objetivo proposto. Kevin relata que não ocorrem mudanças significativas após a descoberta do ser de barro: “O mundo não acabou. [...] Mas também não aconteceu o que o senhor Ulme desejaria, o que todos desejaríamos — que as pessoas tivessem vergonha da sua humanidade e, ao ver o *golem*, dissessem: Mudaremos” (Cruz, 2016, p.241).

Então, embora sua vontade não tenha sido feita em escala global, o senhor Ulme conseguiu causar impacto em uma pessoa – Kevin. Tendo começado a sua participação no romance como uma pessoa indiferente ao outro e, conseqüentemente, ao mundo, o jornalista termina a obra em um tom de mudança, influenciado pela sua relação com o idoso e por tantas

histórias que ouviu durante todo esse processo de reconstrução da memória do vizinho. A frase que encerra o livro demonstra bem o novo começo do personagem que busca se desprender de velhos hábitos: “Quando chegar a casa, vou pousar o chapéu em cima da cama [...]” (Cruz, 2016, p.270).

Flores, portanto, se mostra como uma obra que apresenta características do cosmopolitismo literário português proposto por Miguel Real (2016), uma vez que apresenta personagens cidadãos do mundo que possuem experiências tanto com o lar quanto com o mundo e lida também com temas universais da vida humana, como o fenômeno da morte.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como principal objetivo analisar as manifestações do cosmopolitismo presentes na obra *Flores*, de Afonso Cruz. Para tal, primeiro discutimos sobre a Novíssima Literatura Portuguesa, abordando suas características e mudanças em relação a outras épocas da literatura portuguesa, relacionando-a também com a figura de Afonso Cruz que compõe esse novo cânone português.

Destacamos o conceito de cosmopolitismo dentro da Novíssima como sendo um fenômeno de *desnacionalização literária* em que os autores constroem personagens e histórias globais, com foco não mais no nacionalismo exacerbado.

Tendo como base tais ideias, analisamos os dois personagens principais, valendo-nos, também, de conceitos da vertente da Geografia Humanista Cultural, buscando relacionar o conceito de Lugar, Espaço, Geograficidade, *Cosmos* e *Hearth* com o que é apresentado na obra. Nossas considerações foram que ambos os personagens apresentam conexões com o lar e o mundo e, portanto, podem ser lidos como cidadãos do mundo.

Influenciado pela morte do pai, Kevin passa por um processo de reconstrução de sua identidade e isso o muda como cidadão do mundo: as lembranças do pai e de suas vivências passadas deixam claro que o personagem já teve o seu lar (*hearth*), mas, com o passar do tempo, foi perdendo o amor, a motivação e o desejo pela vida, tendo, então, uma relação de indiferença com o outro e com o mundo (*cosmos*). A relação com o *cosmos* do personagem também se manifesta na jornada em busca das memórias de Ulme, pois ele entra em contato com diferentes pessoas, culturas e visões de vida. É a partir dos relatos das vivências do vizinho que Kevin se dá conta da experiência coletiva de ser humano e entra em um processo de mudança consigo próprio, com o outro e com o mundo.

Com a iminência de sua morte, Manuel Ulme sente a urgência de reconstruir sua memória, aceitando a ajuda de Kevin. Durante a redescoberta de sua vida, descobrimos mais

sobre seu papel como cidadão do mundo: suas relações com a aldeia (*hearth*) e as pessoas foram essenciais para a construção de suas experiências primárias de vida, influenciando na construção de si. Apesar disso, ele também se configura como uma pessoa cosmopolita que saiu do lar e entrou em contato com diferentes pessoas, culturas e foi construindo uma relação afetiva e empática em relação ao mundo (*cosmos*), traçando como objetivo de vida despertar o mundo da artificialidade que se vive. Embora seu objetivo geral não seja alcançado, a obra termina com uma visão positiva de que o idoso provocou um impacto na vida de Kevin.

Por fim, conclui-se que, em *Flores*, Afonso Cruz cria uma narrativa simples e original, mostrando a relação entre um homem indiferente ao mundo com outro, mais velho, que anseia por se lembrar de suas memórias de vida. As experiências positivas e negativas dos personagens reforçam os seus lugares no mundo como cidadãos que vivem as questões humanas universais. Baseando-se nessa ideia, foi possível perceber que Cruz toca em temas universais da vida, como a memória, amor, morte, trauma e resiliência, dando continuidade a uma tendência cada vez mais incisiva de trazer para o universo literário português a contemporaneidade, eivada de conteúdos outros que não necessariamente identitários.

REFERÊNCIAS

CRUZ, Afonso. **Flores**. 2ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015

HAN, Byung-Chul. **Morte e alteridade**. Editora Vozes, 2020.

LÉVINAS, Emmanuel. **God, death, and time**. Stanford University Press, 2000.

PÁDUA, Leticia Carolina Teixeira. **A Geografia de Yi-Fu Tuan: Essências e Persistências**. 2013. 203f. Tese (Doutorado) – Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

REAL, Miguel. **O romance português contemporâneo 1950-2010**. Alfragide: Caminho, 2012.

SILVA, Gabriela. **A novíssima literatura portuguesa: novas identidades de escrita**. Revista Desassossego, v. 8, n.16, p. 6-21, 2016.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: EDUEL, 2013

_____. **Cosmos & hearth: A cosmopolite's viewpoint**. University of Minnesota Press, 1996.

À GUIA DE INTRODUÇÃO: AS CRÍTICAS DE SAUL KRIPKE AO DESCRITIVISMO

Daniel Ferreira Beckman

Graduado em Licenciatura em Filosofia pela UFMA
danielbeckman7@gmail.com

Jéssica Gonçalves Rodrigues

Mestranda em Filosofia
jessica.goncalves@discente.ufma.br
PPGFIL/UFMA

Marcio Kléos Freire Pereira

Doutor em Filosofia
marcio.kleos@ufma.br
DEFIL/UFMA

RESUMO: O objetivo do presente artigo é esclarecer alguns tópicos da discussão envolvendo o filósofo Saul Kripke e a tradição descritivista para nomes próprios. Tanto Kripke quanto essa tradição tentam fornecer respostas às seguintes questões: (1) qual a contribuição semântica que um nome próprio dá às sentenças declarativas? (2) como os nomes próprios conseguem fazer referência às coisas de que são nome? Para cumprir nosso objetivo, o artigo segue os seguintes passos. Primeiro: logo na introdução apresentamos a tese descritivista tal como compreendia por Saul Kripke (1940 – 2023) em seu livro *Naming and Necessity* (1980). Segundo: fazemos uma exposição, detalhada na medida do possível, sobre os fundamentos da tradição descritivista que se encontram especialmente em dois filósofos: Gottlob Frege (1848 – 1925) e Bertrand Russell (1872 – 1970). De acordo com ambos, mas por razões diferentes, a contribuição semântica de um nome próprio é a mesma de uma descrição definida, isto é, uma expressão que descreve de forma unívoca o objeto referido pelo nome. Por exemplo, Platão foi o único a escrever *O Banquete*. Então, “o autor de *O Banquete*” é uma descrição definida ou modo unívoco de descrever Platão que pode ser a contribuição semântica de “Platão” em alguma sentença. Terceiro: apresentamos os argumentos e contraexemplos que compõem a crítica de Saul Kripke à tradição descritivista. O argumento modal é o mais desenvolvido, dentro do espaço de que dispomos, porque é considerado, dentro da literatura filosófica, a principal crítica à resposta descritivista de (1). Por fim, concluímos o trabalho apresentando algumas questões filosóficas que surgem a partir da discussão levantada.

Palavras-chave: Nomes próprios; Descritivismo; Mundos possíveis; Referência direta.

1. INTRODUÇÃO

Seguindo Kripke (1980, p. 71), a teoria descritivista sobre os nomes próprios pode ser resumida nas seguintes teses:²²

²² Seguimos Kripke (1980) ao chamar Frege e Russell de “descritivistas”. Isso não quer dizer que suas posições filosóficas sejam parecidas. Ao contrário, Russell fez grandes críticas à semântica de Frege, especificamente à sua distinção entre sinal, sentido e referência. Os dois podem ser chamados “descritivistas” porque recorrem às descrições definidas para explicar o funcionamento dos nomes dentro das sentenças da linguagem natural. Seria justo, portanto, falar de as teorias descritivistas. No entanto, o que se segue é uma compilação de teses que estão pressupostas por muitos que adotam alguma teoria descritivista sobre os nomes.

- I. Para qualquer nome ou expressão designadora “N” empregada por um agente *A*, corresponde um conjunto de propriedades, nomeadamente a família dessas propriedades ϕ , tal que *A* acredita que N as satisfaz.
- II. Para pelo menos uma dessas propriedades, ou algumas conjuntamente, *A* acredita capturar algum individuo univocamente.
- III. Se a maioria, ou uma quantidade considerável, das ϕ 's são satisfeitas por um único objeto *y*, então *y* é o referente de “N”.
- IV. Se nenhuma das ϕ 's é satisfeita por qualquer objeto, “N” não refere.
- V. A sentença “se N existe, então N tem a maioria das ϕ 's” é conhecida *a priori* pelo falante.
- VI. A sentença “se N existe, então N tem a maioria das ϕ 's” expressa uma verdade necessária (no idioleto²³ do falante).

Essa teoria tenta responder essencialmente a duas questões: (1) qual a contribuição semântica que os nomes dão às sentenças em que aparecem? Por exemplo, considerando a sentença “Fernando Pessoa é poeta”, qual a contribuição semântica do nome “Fernando Pessoa”? (2) Como cada nome se refere ao seu referente? O que faz o nome “Fernando Pessoa” capturar exatamente Fernando Pessoa e não outro objeto qualquer?

As bases para a teoria descritivista se encontram em dois filósofos: Gottlob Frege e Bertrand Russell. Desde o seu primeiro desenvolvimento com esses dois filósofos, a teoria descritivista recebeu grande suporte da tradição filosófica posterior. Ela parece conectar de uma forma muito elegante o uso dos nomes próprios ao uso de descrições definidas.

Não falaremos sobre todos os pormenores existentes nas filosofias dos dois ou de outros autores — por mais que seja muito importante conhecê-las. Nosso foco estará voltado às críticas

²³ O idioleto corresponde às variações lexicais, fonológicas, semânticas para um falante *x* ou grupo de falantes. Nesse caso, o significado, o uso, as maneiras de falar ou escrever são intrínsecos ao modo como o falante usa tais expressões. Como veremos adiante, na perspectiva de Frege, o significado de um nome próprio é o que o falante *x* associa ao nome. O falante *x* usará duas ocorrências de nomes gramaticalmente distintos ou gramaticalmente idênticos para os mesmos propósitos e nos mesmos contextos se, e somente se, *x* associar o mesmo conjunto de sentidos a ambos os nomes. Quando o falante *x* fizer uma asserção usando o nome “Platão”, o conteúdo expresso pela asserção conterá o sentido ou conjunto de sentidos associado a “Platão” como constituinte do conteúdo da asserção. De forma mais precisa, reivindica-se que o sentido de “Platão” se concatenará com o sentido do predicado (considerando o caso simples de uma sentença sujeito-predicado) para construir o conteúdo completo da asserção: uma concatenação de sentidos — ou, usualmente, uma proposição. Portanto, o conteúdo (a proposição) de uma sentença declarativa proferida por *x* será determinado pelo conjunto de sentidos que ele associa às palavras contidas na sentença. Para não ir muito longe nas relações possíveis entre uso, léxico e conteúdo semântico, durante o artigo estamos pensando uma forma bastante simples de apresentar os idioletos: o conteúdo expresso pelas expressões que um falante usa deve ser determinado a partir dos sentidos que o falante associa às expressões. E isso é usado para explicar por que o falante usa o nome N para falar do objeto O, mas não usa o nome N' para falar do objeto O: ele associa sentidos distintos aos dois nomes.

apresentadas por Kripke ao descritivismo que começa com esses dois pensadores e às possíveis soluções que eles dão à questão (1) e como a conexão entre nomes próprios e descrições definidas podem servir para responder à questão (2).

Primeiro, notemos como os dois filósofos mencionados aproximam nomes próprios e descrições definidas.

2. FREGE E O POSTULADO DO SENTIDO

Frege (2009) apresenta sua análise sobre o funcionamento dos nomes no artigo “Sobre o Sentido e a Referência”, originalmente publicado em 1892 sob o título “*Über Sinn und Bedeutung*”. Nele, sua preocupação está voltada principalmente para sentenças de identidade *verdadeiras* que seguem o esquema e “ $a = a$ ” e “ $a = b$ ”, como (3) e (4) abaixo:

(3) Platão é Platão

(4) Platão é Aristóteles

A sentença em (3) é caracterizada por ele como analítica²⁴ e *a priori*, e (4) como sintética e *a posteriori*. Frege se interessou pelo caráter informativo das sentenças do tipo (4), uma vez que possível aprender alguma coisa por meio delas. Como explicar esse ganho cognitivo? Para responder a essa questão, podemos formular pelo menos duas hipóteses.

(H1) a sentença afirma puramente a relação que existe entre os dois objetos referidos pelas expressões.

(H2) a sentença afirma puramente a relação que existe entre as expressões usadas para fazer referir.

A (H1) é normalmente atribuída a John Stuart Mill sob a alcunha de “teoria da referência direta”. Nela, as sentenças de identidade são ditas expressar simplesmente a relação de identidade que de fato existe entre os objetos referidos. Mas isso pode explicar o ganho cognitivo? Considerando que o conteúdo expresso pela sentença, ou seja, a proposição vinculada pela sentença, é aquilo que nós apreendemos ao ouvi-la ou lê-la, então a sentença (4) deve expressar apenas o que (3) já expressa. Mas porque não ganhamos nenhuma informação com a sentença (3), consequentemente não deveríamos ganhar qualquer informação com a sentença (4). Mas é falso que não ganhamos neste caso. Grosso modo, poderíamos construir um argumento bastante simples para negar (H1):

²⁴ Diferente de Kant, Frege argumenta que as sentenças analíticas são aquelas que podem ser reduzidas a uma lei lógica. Nesse sentido, a sentença “Platão é Platão” é uma verdade analítica porque ela é uma instância da lei de identidade. Essa é uma diferença técnica que não terá importância durante o presente artigo, mas, de qualquer modo, é uma distinção relevante dentro do pensamento fregeano. Ver Frege (1974, §§ 3 e 4, pp. 206-207).

- i. Se (H1) está certa, então não aprendemos alguma coisa por meio de (4) que já não sabíamos por meio de (3). (premissa)
- ii. Aprendemos alguma coisa por meio de meio de (4) que não sabíamos por meio de (3). (premissa)
- iii. Logo, (H1) não está certa. de i, ii/Modus Tollens

Desse modo, as sentenças de identidade não podem ser entendidas como expressando apenas a relação de identidade que existe entre objetos.

Então (H2) deve estar certa? Segundo Frege, não. Seguir esse caminho seria admitir que as sentenças de identidade expressam as convenções humanas. Na sentença (3) nós temos o nome “Sócrates” que se refere a um objeto determinado, na sentença (4) nós temos dois nomes que se referem ao mesmo objeto determinado. Mas essa relação entre expressões para referir e coisas referidas só se mantém enquanto quisermos. No entanto, as sentenças de identidade científicas, e mesmo matemáticas como o Teorema de Pitágoras ($h^2 = a^2 + b^2$), não expressam convenções, mas conhecimento real. Logo, (H2) não pode estar certa.

Mas o que elas expressam, afinal? A solução encontrada por ele foi postular a existência daquilo que ele chamou de sentido (*Sinn*, no original alemão) de uma expressão, isto é, um modo de apresentar o objeto referido pela expressão:

É, pois, plausível pensar que exista, unido ao sinal (nome, combinação de palavras, letras), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua referência (*Bedeutung*), ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido (*Sinn*) do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto (Frege, 2009, p. 131).

É o sentido que está associado a um nome o capaz de apresentar o objeto referido por ele: o sentido é o modo de apresentação da referência, quando acontece de existir tal referência. Ao nome “Platão” está associado um modo de apresentar Platão que não está associado ao nome “Aristocles”. Quando aprendemos que “Platão é Aristocles” é uma sentença verdadeira, aprendemos que tudo aquilo que associamos ao termo “Platão” pode também ser associado ao termo “Aristocles”.

Mas o que seriam esses sentidos, exatamente? Do ponto de vista ontológico — que não nos interessa aqui —, sua natureza é pouco compreensível, sendo normalmente “localizados” entre os objetos platônicos.²⁵ Do ponto de vista semântico, eles podem ser manifestados na forma de uma descrição definida — como foi sugerido por ele na segunda nota de rodapé do seu artigo já mencionado:

²⁵ Frege era um realista sobre a existência de objetos como números e proposições; os sentidos estariam, então, nesse mesmo reino.



No caso de um nome próprio genuíno, como “Aristóteles”, as opiniões quanto ao sentido podem certamente divergir. Poder-se-ia, por exemplo, tomar como seu sentido o seguinte: o discípulo de Platão e o mestre de Alexandre Magno. Quem fizer isso, associará outro sentido à sentença “Aristóteles nasceu em Estagira” do que alguém que tomar o sentido daquele nome: o mestre de Alexandre Magno que nasceu em Estagira. Enquanto a referência permanecer a mesma, tais oscilações de sentido podem ser toleradas [...] (Frege, 2009, p. 132).

Descrições definidas são construções gramaticais que têm por função especificar *apenas* um objeto, por isso usa-se o artigo definido “o” ou “a” para construí-las. Assim, “o autor de *A República*”, “o grande discípulo de Sócrates” etc. são todas descrições definidas que servem como modo de apresentação de Platão. Voltando ao nosso exemplo, podemos argumentar que se alguém usa os dois nomes, mas não sabe que os dois nomes se referem à mesma pessoa, ele pode claramente pensar que a sentença (4) é falsa. Mas tão logo descobre que (4) é verdadeira, aprende que as descrições definidas que ele associava a “Platão” também podem ser associadas a “Aristocles”. Isso explica seu ganho cognitivo diante de uma sentença como (4).

Diferentemente de H1, o conteúdo semântico vinculado pela sentença não se reduz à relação que o objeto tem consigo mesmo. Ela apresenta uma informação puramente intensional, ou seja, uma proposição construída a partir de “conceitos puramente representacionais acerca de indivíduos sobre os quais elas falam, e não dos próprios indivíduos” (Salmon, 1986, p. 1).

3. BERTRAND RUSSELL E AS DESCRIÇÕES DEFINIDAS

Diferente de Frege, Bertrand Russell não argumentava que expressões da forma “a estrela da manhã” e “a estrela da tarde” eram construções gramaticais que apresentavam os sentidos (na acepção metafísica que Frege lhes confere) associados aos nomes. As razões para identificar nomes próprios às descrições definidas estão fundamentadas na sua distinção entre conhecimento por familiaridade (*knowledge by acquaintance*) e conhecimento por descrição (*knowledge by description*).

O conhecimento por familiaridade é aquele que só podemos ter quando estamos presencialmente diante do objeto; por exemplo, você está tendo conhecimento por familiaridade com a tela ou o papel diante de você e tudo ao redor que está presente em sua atenção, todos os detalhes salientes que você consegue perceber nessas experiências do seu entorno (Russell, 1996, p. 86). Nosso conhecimento por descrição nos permite falar de coisas que não estão diante de nós e que, provavelmente ou com certeza, nunca estarão; por exemplo, podemos falamos sobre a cidade que visitamos ano passado, sobre o núcleo do planeta Terra e sobre Sócrates.

Se partirmos da suposição bastante intuitiva de que uma das funções do nome próprio é referir-se a alguma coisa determinada e que sobre as coisas que não estão diante de nós podemos

falar apenas por descrição, então nomes próprios da linguagem ordinária não devem ser nomes, mas descrições definidas disfarçadas (expressões como “isto” e “este” seriam as únicas capazes de referir diretamente, já que são as únicas expressões referencias que usamos na presença dos objetos referidos).²⁶ Ou seja, se não o sujeito que usa o nome “Sócrates” não está diante de Sócrates, ele não o objeto nomeado pelo nome como parte do conteúdo expresso pela sentença construída usando o nome “Sócrates” (o sujeito não tem conhecimento por familiaridade com Sócrates). Logo, só resta falar de Sócrates por descrição; mais precisamente, ele precisa usar uma descrição definida, isto é, uma descrição que consegue capturar um único objeto e nenhum outro.

No artigo *On Denoting* (1905),²⁷ Russell demonstra como a forma lógica de uma sentença contendo uma descrição definida pode ser construída. Considere a descrição definida “o autor de *Primeiros Analíticos*” que é satisfeita por apenas um objeto, normalmente aquele que nos círculos filosóficos leva o nome “Aristóteles”. Partindo da distinção conhecimento por descrição e conhecimento por familiaridade, a sentença “o autor dos *Primeiros Analíticos* é filósofo” não deveria ser formalizada em lógica de primeira ordem como se “o mestre de Alexandre Magno” fosse uma constante individual. Uma maneira de escrever por extenso o que uma descrição definida faz na sentença é a seguinte: “existe um x , tal que x é autor dos *Primeiros Analíticos* e para todo y , se y é autor dos *Primeiros Analíticos*, então x é igual a y ; além disso, x é filósofo” — ou, $\exists x(A(x) \wedge \forall y((A(y) \rightarrow x = y) \wedge F(x)))$, onde “ A ” é interpretado como o conjunto das coisas que são autores dos *Primeiros Analíticos* e “ F ” como o conjunto dos filósofos. E isso significa dizer que há somente um objeto que deve satisfazer tal descrição. Por mais que gramaticalmente as descrições definidas pareçam referir, elas nunca podem formar juízos do tipo sujeito-predicado, consequentemente, não denotam nada, não são nomes de objetos — resultado que estávamos perseguindo com base na distinção de Russell.

Agora, fica clara a resposta russelliana à questão (1): a contribuição semântica de um nome ordinário em certa sentença que o contém é a mesma de uma descrição definida.

Frege e Russell convergem, embora por razões diferentes, sobre a necessidade de se usar descrições definidas para explicar o uso dos nomes próprios. Crenças sobre indivíduos são

²⁶ Há outras expressões que *podemos* usar na presença do objeto, isso é o caso com todos os pronomes do nosso idioma. No entanto, Russell escolheu apenas “isto” e “este” como nomes logicamente próprios. Ver Russell (1978, pp. 53-135).

²⁷ O artigo em português pode ser encontrado em: Russell, Bertrand. Da denotação. In. *Coleção Os pensadores*. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultura, 1978, pp. 3-14.

simplesmente analisadas em termos de descrições definidas que os sujeitos admitem entrar no lugar do nome próprio.

4. OS ARGUMENTOS DE KRIPKE CONTRA A TEORIA DESCRITIVISTA

Nas seções anteriores vimos como as teses de Frege e Russell estabelecem uma relação entre os nomes próprios e as descrições definidas. Mesmo que por razões diferentes, ambos tentam especificar o conteúdo semântico das sentenças contendo nomes próprios através de um conteúdo descritivo associado ao nome. Para esses autores e uma tradição filosófica que se estendeu devido a suas influências, os nomes próprios da linguagem natural não são mais vistos como puramente referenciais, mas também contendo um caráter descritivo. E essas últimas observações dão base para a tese VI, pois se o objeto designado pelo nome não deve entrar como o conteúdo da sentença, seu conteúdo deve ser construído na forma de uma descrição definida. Logo, “se Platão existe, então o autor de *A República* existe” é necessariamente verdadeira no idioleto do falante, pois seu conteúdo seria: se o autor de *A República* existe, então o autor de *A República* existe — que nada mais é do que uma instância da tautologia $p \rightarrow p$ da lógica proposicional clássica.

A perspectiva descritivista parece ter muitas vantagens, e uma delas poderia ser a preservação de uma de nossas noções intuitivas sobre os usos dos nomes: quando alguém nos pergunta de quem estamos falando quando dizemos “Aristóteles”, é comum que listemos um conjunto de descrições capazes de identificar Aristóteles; também parece evitar que conclusões erradas sejam extraídas de certas premissas, como no caso de atribuímos uma crença a quem realmente não possui a crença em questão (considere o exemplo dos antigos astrônomos apresentado anteriormente); e também parece trazer respostas satisfatórias às nossas duas questões levantadas inicialmente. Então como é possível se opor a uma posição tão forte quanto o descritivismo? É o que vamos ver a seguir.

4.1 O argumento modal

Primeiro, devemos compreender a conceito de mundos possíveis.

Os mundos possíveis nada mais são do que histórias, ou estados de coisas, possíveis, histórias do mundo que não aconteceram (estão acontecendo), mas poderiam (podem) ter acontecido (acontecer). Exemplo: Aristóteles *poderia* não ter escrito obras filosóficas; aqui falamos acerca de certo objeto, chamado “Aristóteles”, que embora tenha escrito obra filosóficas, poderia não ter feito escrito. Falar de situações que não aconteceram/acontecem, mas que poderiam ter acontecido/acontecer é falar de mundos possíveis, de acordo com Kripke.

Dizemos que um acontecimento é contingente quando ele não é impossível, isto é, quando pode ou não acontecer. E dizemos que ele é necessário quando além de ocorrer no nosso mundo, ele não pode ser pensando como não ocorrendo em todos os mundos possíveis. Como Aristóteles *poderia* não ter escrito obras filosóficas, é apenas um fato contingente do mundo atual (o nosso mundo) que ele tenha escrito obras filosóficas. Ou seja, não é necessário que Aristóteles seja escritor de obras filosóficas.²⁸

Mas como essas considerações podem atingir a tese descritivista? Basta olhar para as condições de verdade das sentenças em que nomes aparecem. Tomemos “Aristóteles” como exemplo novamente. Um descritivista alegaria que a este nome, de uma forma ou de outra, está associada uma descrição definida — ou mesmo que o nome é uma descrição definida abreviada (como aparece na interpretação russelliana) —, de forma que quando profiro a sentença “Aristóteles é filósofo”, seu conteúdo semântico deve ser, pelo menos para mim, “o autor de *Primeiros Analíticos* é filósofo”.

No primeiro parágrafo que abre a seção 4 pontuamos que a tese IV afirma que “se Aristóteles existe, então o autor de *Primeiros Analíticos* existe” deve ser uma tautologia para o sujeito que usa essa sentença; isto é, deve expressar uma verdade necessária para ele — para ser ainda mais claro, a sentença poderia ser apresentada na forma de uma equivalência: “Aristóteles existe se, e somente se, o autor de *Primeiros Analíticos* existe”. Mas se essa verdade é necessária para o sujeito que a usa, então ele não poderia pensá-la como não ocorrendo em todas as situações — isso se segue do parágrafo anterior. Mas isso é justamente o que longo do texto vínhamos pensando como possível de ser pensando acerca de Aristóteles: que ele poderia não ter escrito obras filosóficas. Ele poderia ter sido uma pessoa existente, como de fato foi, mas sem ter escrito qualquer uma de suas obras, incluindo os *Primeiros Analíticos*; então é simplesmente falso que “se Aristóteles existe, então o autor de *Primeiros Analíticos* existe” expressa uma verdade necessária para o sujeito que usa tal sentença.

Uma forma bastante simples de escapar desse problema é argumentando que a descrição definida associada ao nome ou que ele abrevia faz parte de uma família de descrições, de modo que embora algumas possam falhar em capturar um objeto, outras podem entrar no lugar para conseguir garantir a intuição de que o nome camufla descrições definidas:

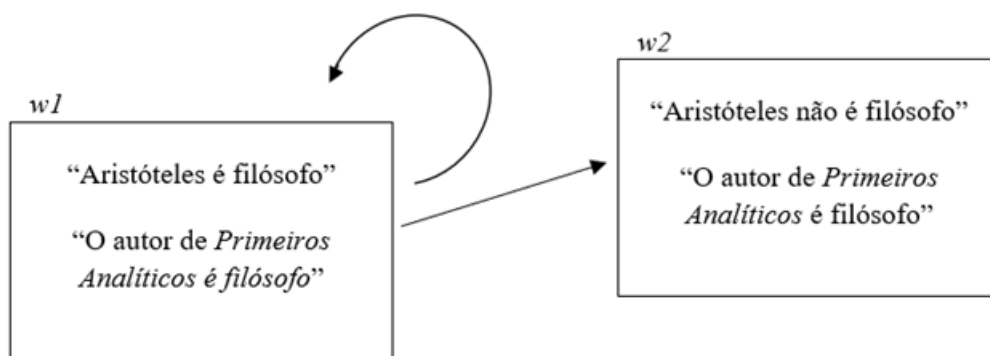
²⁸ A maioria dos autores defendem que o mundo atual também é um mundo possível. Abstracionistas, por exemplo, usam a expressão “mundo atual” não para designar as coisas que ocorrem, mas um abstrato estado de coisas que ocorre. Esse é um detalhe relevante, mas não para a exposição no presente texto. De qualquer modo, parece ser intuitivo que o mundo atual não é um mundo possível, se por mundo atual compreendemos as coisas que ocorrem (e não um objeto abstrato que tem a propriedade de ocorrer). Diríamos que o mundo atual *foi* um mundo possível. Para discussões sobre mundos possíveis, ver Menzel (2023).

Considere este exemplo. Se alguém diz “Moisés não existiu”, isto pode significar várias coisas. Pode significar: os israelitas não tiveram um *único* líder quando eles saíram do Egito — ou: seu líder não se chamava Moisés — ou: não pode ter existido ninguém que realizou todas as coisas que a Bíblia diz sobre Moisés — [...].

Mas quando eu construo um enunciado sobre Moisés — eu estou sempre preparado para substituir *uma* dessas descrições por “Moisés”? Eu talvez deva dizer: por “Moisés” eu entendo o homem que fez o que a Bíblia relata sobre Moisés, ou de qualquer maneira, uma boa quantidade desses relatos. Mas o quanto? Eu decidi o quanto delas deve ser falsa para mim para que eu estabeleça minha proposição como falsa? (Wittgenstein, 1999, §79)

Nosso enunciado então seria “Aristóteles existe se, e somente se, ou o autor de *Primeiros Analíticos* existe; ou o autor do *Organon* existe; ou o mestre de Alexandre Magno existe ou...”. Mas o quanto essa nova forma de olhar para os nomes próprios, embora mais aceitável, consegue sobreviver ao argumento modal? Afinal, todas as descrições definidas que fazem parte dessa disjunção são completamente contingentes. Essa reformulação não aparece ajudar tanto assim. O argumento modal não afeta apenas sentenças que expressam existência, qualquer outra sentença contendo um nome próprio está sujeita ao mesmo problema. Por exemplo, “Se Aristóteles é filósofo se, e somente se, o autor de *Primeiros Analíticos* também é filósofo”. Considere o diagrama 1 a seguir.

Diagrama 1: Relações entre mundos possíveis



Fonte: Diagrama autoral construído para o presente artigo

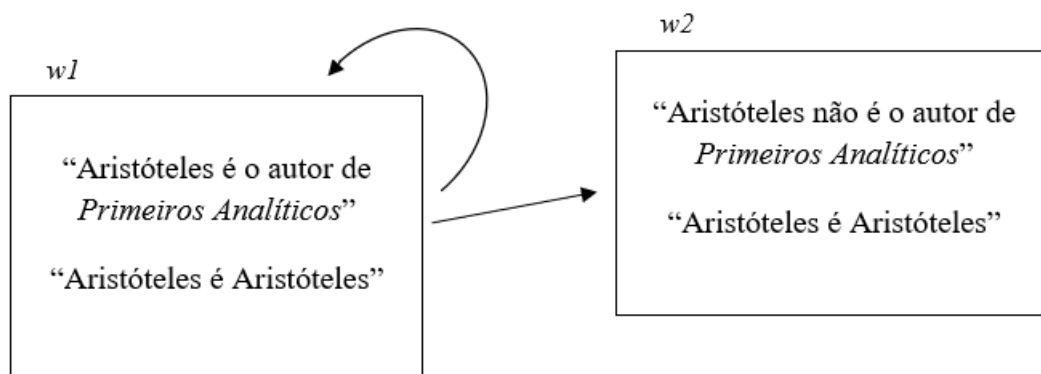
Em $w1$, o mundo atual, tanto “Aristóteles é filósofo” quando “o autor de *Primeiros Analíticos* é filósofo” são sentenças verdadeiras. Nós, que estamos em $w1$, conseguimos pensar mundos possíveis onde Aristóteles não é filósofo. Ao mesmo tempo, podemos pensar que nesse mesmo mundo possível o autor dos *Primeiros Analíticos* é filósofo. Esses dois fatos estão representados pela seta que sai de $w1$ e chega em $w2$. O mesmo poderia ser feito com qualquer descrição definida associada ao nome ou abreviada pelo nome ou para a disjunção de descrições como um todo.

Mas supondo que os teóricos descritivistas estejam certos, as duas sentenças em $w1$ deveriam expressar a mesma proposição ou valor semântico. Mas se isso é o caso, como é

possível que Aristóteles não seja o autor de *Primeiros Analíticos* em w_2 ? A mesma pergunta surge para qualquer descrição eleita no lugar de “o autor de *Primeiros Analíticos*”. O ponto é que se as sentenças expressam a mesma proposição, não deveria ser possível que a mesma propriedade seja negada e afirmada sobre o mesmo objeto em w_2 ; mas é justamente isso que estamos fazendo se “Aristóteles” significa “o autor de *Primeiros Analíticos*”.

O que está acontecendo é que “Aristóteles” em “Aristóteles é Aristóteles” e a descrição definida em “Aristóteles é o autor de *Primeiros Analíticos*” estão cumprindo funções completamente diferentes. Se “Aristóteles” é definido simplesmente com a descrição definida em questão, as duas sentenças devem expressar o mesmo conteúdo semântico. Desse modo, se a primeira assere um conteúdo que é verdadeiro em todos os mundos possíveis, não pode acontecer de a segunda expressar um conteúdo que não é verdadeiro em todos os mundos possíveis. No entanto, o contraexemplo pode ser observado no diagrama 2 a seguir, que cobre a nossa intuição de que não conseguimos pensar uma situação em que Aristóteles não seja idêntico a si mesmo, mas conseguimos pensar uma situação em que Aristóteles não foi o autor daquela obra.

Diagrama 2: Relações entre mundos possíveis



Fonte: diagrama autoral construído para o presente artigo

O ponto principal do argumento modal é que quando usamos um nome em contextos modais, estamos referimos o objeto nomeado pelo nome independentemente de qualquer descrição unívoca que temos do objeto. A capacidade de encontrar outros indivíduos em sentenças modais é uma característica apenas das descrições definidas acidentais. Às expressões que conseguem referir ao mesmo objeto em todos os mundos possíveis Kripke deu o nome de “designadores rígidos”:

Vamos chamar alguma coisa de *designador rígido* se, em todos os mundos possíveis, ele designa o mesmo objeto, um *não-rígido* ou *designador acidental* se isso não é o caso. [...].

[...] Eu mantenho que *nomes* são designadores rígidos. Certamente, eles parecem satisfazer o teste intuitivo mencionado acima: embora outro alguém além do [autor de *Primeiros Analíticos*] pudesse ser [o autor de *Primeiros Analíticos*], nenhum outro poderia ter sido [Aristóteles] além de [Aristóteles].

[...] nomes próprios são designadores rígidos, pois embora o homem ([Aristóteles]) poderia não ter sido [o autor], não é caso que ele poderia não ter sido [Aristóteles] (embora ele poderia não ter sido chamado ["Aristóteles"]) (Kripke, 1980, pp. 48 – 49).

Dessa forma, o autor conclui que as descrições definidas são dispensáveis para explicar a contribuição semântica que um nome proporciona às sentenças. Quando se usa um nome, não se está descrevendo o objeto nomeado, mas apenas denotando diretamente o mesmo (e isto fica claro, segundo o autor, em contextos modais). Esta seria sua resposta à questão (1) e o motivo de as respostas de Frege e Russell estarem erradas.

4.2 Teorias da referência

Agora gostaríamos de falar um pouco sobre a questão (2). A conexão entre os nomes e as descrições definidas poderia ser usada para argumentar que um falante usa o nome para se referir à coisa que a descrição definida descreve. Isso é o que está estabelecido nas teses II – IV. Mas, como argumenta Kripke, existe um bom número de casos contrários a essas teses. Contra a tese II — para pelo menos uma dessas propriedades, ou algumas conjuntamente, *A* acredita capturar algum indivíduo univocamente —, ele considera os seguintes casos:

Por exemplo, Cícero foi o homem que denunciou Catilina. As pessoas comuns, de acordo com isso, quando se referem a Cícero, estão dizendo algo como “o homem que denunciou Catilina” e assim capturam certo homem univocamente. O fato de terem defendido essa tese durante tanto tempo é uma homenagem à cultura dos filósofos. De fato, a maioria das pessoas, quando pensam sobre Cícero, apenas pensam em *um famoso orador romano*, sem qualquer pretensão de que existe apenas um famoso orador romano ou que eles devem saber alguma coisa a mais sobre Cícero para ter um referêncio para o nome. Considere Richard Feynman: muitos de nós somos capazes de nos referirmos a ele. É um importante físico contemporâneo. [...], o homem comum, que não possui [conhecimentos específicos sobre Feynman], pode ainda assim usar o nome “Feynman”. Se lhe perguntarmos, dirá: bem, ele é um físico ou coisa do tipo. Ele pode não pensar que isso captura alguém univocamente. Ainda assim, ele usa o nome “Feynman” como um nome para Feynman (Kripke, 1980, p. 80 – 81)

Contra a tese III — se a maioria, ou uma quantidade considerável, das ϕ 's são satisfeitas por um único objeto y , então y é o referente de “N” — podemos pensar no seguinte caso. Digamos que alguém associe a descrição definida “o homem que provou a incompletude da Aritmética” ao nome “Gödel”. Agora, se Gödel não foi de fato o homem que fez essa descoberta, mas um outro homem de quem Gödel roubou a ideia, “o homem que provou a incompletude da Aritmética” será uma descrição de Gödel. Devemos concluir que “Gödel” não refere a Gödel, mas a esse outro homem? Não, “então não parece que se a maioria das ϕ 's são

satisfeitas por um único objeto y , então y é o referente do nome. Isto parece simplesmente falso” (Kripke, 1980, p. 85).

Contra a tese IV — se nenhuma das ϕ 's é satisfeita por qualquer objeto, “N” não refere — podemos pensar em alguns exemplos. Considere as ocorrências do nome “Jesus” na Bíblia. Pode ser o caso que todas as descrições unívocas ali contidas sejam simplesmente falsas sobre Jesus, que de fato existiu, de modo que qualquer uma delas não é satisfeita por nada. Disso deve se seguir que “Jesus” não possui referência? O autor não poderia ter simplesmente construído uma ficção sobre o Jesus existente? Sem entrar em complicações religiosas, podemos estender essa última consideração. Vamos pensar na seguinte situação. Você tem um amigo chamado “Bruno” e resolve escrever uma ficção sobre ele. Tudo que você escrever nesse livro será completamente falso acerca do seu amigo. Passados alguns séculos, outras pessoas leem o livro e começam a pensar que tudo aquilo descrito no seu livro é verdade sobre Bruno, de modo que elas associam todas as descrições contidas no livro ao nome “Bruno”. De acordo com IV, “Bruno” não deveria ter referência, já que nenhuma das propriedades unívocas associadas ao nome por esse falante satisfaz a referência de “Bruno”.

Mas o que poderia ser apresentado como uma imagem melhor, se as teses II – IV não fazem isso? Para dar conta dessa função dos nomes, Kripke apresenta sua hipótese histórico-causal (ou só teoria causal) da referência. O uso e aprendizado das palavras nunca se faz isolado da comunidade de falante. Quando alguém faz uso de uma expressão para se referir a algo, o faz na medida em que outros falantes da mesma língua causaram seu uso. Com os nomes próprios não é diferente. Tomando novamente “Aristóteles” como exemplo. O uso desse nome foi causado por outros falantes (talvez tenha sido aprendido na escola, em casa, na faculdade, etc.), e o uso desses outros falantes causado por usos antecedentes; o nome, não necessariamente escrito ou falado do mesmo modo, passou por todos os períodos históricos até chegar aos nossos dias. Toda essa cadeia causal conduz ao primeiro uso da expressão, ao momento de batismo, momento no qual pessoas em algum lugar do mundo passaram a usar a expressão “Aristóteles” para fazer referência a certo homem. Essa imagem de como os nomes “agarram” suas referências não é, pelo menos em Kripke, uma teoria, mas uma “imagem melhor” de como as coisas funcionam.²⁹

Mas, de modo mais cauteloso, pretendo apresentar uma imagem melhor, sem dar um conjunto de condições necessárias e suficientes para a referência. Condições desse gênero seriam muito complicadas, mas é verdade que é em virtude de nossa conexão

²⁹ Para o desenvolvimento de uma *teoria* baseada nessa hipótese, ver Devitt (1981).

com outros falantes na comunidade, regredindo até o próprio referente, que nos referimos a certo homem (Kripke, 1980, p. 94).

Tudo isso nos mostra que o essencial, pelo menos à primeira vista, é a cadeia histórico-causal na qual o nome está inserido. Ou seja, parece, nesse ponto, uma tentativa de mostrar que além de um nome denotar diretamente, uma expressão só pode ser considerada efetivamente um nome se, e somente se, estiver fazendo parte de uma cadeia causal — esta seria, portanto, a natureza de um nome. Essa participação pode ser no momento de batismo, como primeiro uso para nomear, ou pode ser na continuidade de um primeiro uso. Não seria considerado nome, pois, uma expressão que não esteja nomeado alguma coisa, ainda que foneticamente tenha aparência de um nome. É considerando todos esses níveis que o autor tenta nos fornecer uma resposta à questão (2) — note que sem qualquer apelo ao modo de descrever o objeto nomeado.

4.3 Nomes e crenças

Há uma outra questão muito importante ao falar sobre a contribuição semântica dos nomes próprios. Na seção 2 vimos que Frege postula a existência de sentidos associados aos nomes porque ele precisava explicar o valor cognitivo de sentenças de identidade. Seu raciocínio foi, grosso modo, este: “Vésper é Vésper” expressa uma verdade evidente para um sujeito x , mas “Vésper é Fósforo” não, porque as duas expressam proposições completamente diferentes. Como vimos, Frege descarta precisamente a hipótese (H1) que Kripke parece estar argumentando a favor. Por motivos de espaço, faremos algumas considerações bastante breves sobre o argumento de Frege.

A questão central que surge é: se qualquer nome próprio é um designador rígido, então não devemos fazer uma *substituição de termos* em qualquer contexto, incluindo os de atitude proposicional? Contra essa “obrigação”, Kripke publica o artigo *A Puzzle About Belief* (1979) — os contraexemplos lá apresentados ficaram conhecidos como *Enigma de Pierre* e *Enigma de Paderewski*. E tudo que será necessário são dois princípios: o de descitação e o de tradução, que estabelecem o seguinte.

Descitação: dada a concordância sincera e refletida de um sujeito x em relação a uma sentença s , podemos relatar que x acredita no que s expressa.

Tradução: seja s uma sentença declarativa no idioma I e s' a tradução de s para um idioma I' , s' preserva o valor de verdade da sentença original, s .

O que o primeiro princípio faz é conectar concordância e crença. A concordância com uma sentença s por parte de um sujeito deve ser *sincera e refletida*. *Sincera* porque sua concordância não pode ser irônica ou de qualquer modo cuja intenção não seja ter a pretensão

de verdade. Por exemplo, se João concorda com a sentença “vai chover” e ele não quer que suas roupas molhem, ele fará de tudo para retirar as roupas que estão ao ar livre. Isto é, João tem uma concordância sincera em relação à sentença “vai chover”. Além disso, sua concordância é *refletida* porque exclui os casos em que o falante está conceitualmente confuso quanto ao conteúdo da sentença. Por exemplo, se João é uma criança que entende errado o verbo “chover”, de forma que, para ele, tal expressão indica “o Sol vai aparecer”, então não podemos, a partir de sua concordância, implicar

(a) João acredita que vai chover

Pois (a) indicaria que ele acredita em algo que não acredita.

Outro ponto importante sobre a descitação é quanto aos idiomas. No artigo, Kripke assume que ele deve ser aplicado no mesmo idioma da sentença com a qual o sujeito concorda. Se a sentença em questão é “João tem dois filhos”, então a descitação deve ser feita dentro do português brasileiro: “_____ João tem dois filhos”. Por exemplo: um amigo chega para você e diz “eu concordo com ‘Walter is white’” e estando vocês dois conscientes do que a sentença significa, o relato deve ser: “você acredita que Walter is white”, numa mistura do inglês com o português. No entanto, se sua intenção for que aqueles que falam apenas o português entendam o conteúdo da crença do seu amigo, então você deve relatar: “ele acredita que Walter é branco”, ou seja, uma sentença em português.

A transição do relato de um idioma para o outro só funciona se o segundo princípio, o da tradução, estiver correto. Esse é autoexplicativo: qualquer tradução bem-sucedida deve preservar o valor de verdade da sentença original. Assim, se a sentença “*John is five years old*” é verdadeira, sua tradução para o português brasileiro, “John tem cinco anos de idade”, continuará verdadeira; sendo falsa no idioma original, continua falsa em português.

É certo que qualquer falante de qualquer idioma possui crenças. Também é perfeitamente claro podermos relatá-las. O princípio de descitação permite que tais relatos sejam feitos. Por exemplo, da concordância de Pierre com “*Londres est jolie*” (uma sentença escrita em seu idioma nativo), os nativos daquele país, ao descobrirem que Pierre concorda sincera e refletidamente com a sentença “*Londres est jolie*”, certamente podem relatar:

(a) *Pierre croit que Londres est jolie.*

Pierre, ainda acreditando nisso, resolve viajar para o outro país. Ele acaba por se instalar em uma cidade da Inglaterra, Londres, mas não sabe disso. Como ele sabia falar apenas seu idioma nativo, o francês, demorou até que começasse a conversar com seus vizinhos. Pierre, assim como seus vizinhos, não saía do bairro de Londres onde vivia. Acontece que o local onde ficavam confinados não era uma parte muito bonita da cidade. Depois de muito tempo

convivendo com aqueles vizinhos, ele aprendeu que o nome do local era “*London*” e que o modo gramaticalmente correto de expressar seu descontentamento estético era dizendo “*is not pretty*”. Então, tendo uma concordância sincera e refletida com a sentença “*London is not pretty*”, seus vizinhos facilmente concluíram:

(a) *Pierre believes that London is not pretty.*

Aplicando a tradução a (b) e (c) obtém-se, respectivamente, o seguinte par:

(a) Pierre acredita que Londres é bonita.

(b) Pierre acredita que Londres não é bonita.

Como foi dito antes, tal tradução preserva a verdade de (b) e (c). Fazendo a conjunção dos relatos traduzidos, temos

(a) Pierre acredita que Londres é bonita e Pierre acredita que Londres não é bonita.

E esse resultado é muito próximo daquele que Frege chegou. Frege se pergunta como é possível que alguém concorde com “Vésper é Vésper” sem concordar com “Vésper é Fósforo”, de modo que acredita que Vésper é Vésper, mas não acredita que Vésper é Fósforo. A intuição de Frege parece descansar no seguinte tipo relato

É possível para alguém acreditar que Vésper é Vésper, mas sem acreditar que Vésper é Fósforo.

Mas note que foi a nossa prática de relatar crenças, usando a descitação e tradução, que gerou o resultado (f). Então, onde Frege jogou a culpa na substituição de termos correferentes ao analisar a (H1), Kripke argumenta que nossas práticas de relatar crenças é que nos levam a relatos problemáticos. Portanto, nós não compreendemos completamente o que é relatar a crença de alguém a ponto de conseguir usar esse argumento contra a teoria da referência direta.

Ou seja, é necessário encontrar uma interpretação de (f) e (g) que não implique que Pierre acredita que Londres é e não é bonita, mas não é claro como isso implica a impossibilidade de substituição de termos correferentes dentro do escopo do verbo de atitude.³⁰

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo principal era apresentar as críticas de Kripke à tradição descritivista. Se os argumentos de Kripke não convencem de que o descritivismo não é uma “imagem boa” para o fenômenos da nomeação, pelo menos eles podem servir para expandir a discussão e levantar um olhar crítico à suposta plausibilidade das teses descritivistas.

³⁰ Para uma discussão atualiza sobre esse problema, ver Richard, Mark. *Propositional Attitudes: An Essay on Thoughts and How We Ascribe Them*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Por razões de espaço alguns pontos não puderam ser vistos com mais detalhes. Por exemplo, a relação entre os nomes próprios e as crenças é uma discussão extremamente rica que no texto foi apenas vislumbrada. Ainda que tenha sido apresentada apenas de modo resumida, da discussão surgem algumas questões, sendo duas para qualquer teoria semântica dos relatos de atitude e duas especialmente direcionadas para a teoria da referência direta, respectivamente: (i) proposições são o conteúdo das atitudes proposicionais? (ii) relatos de atitude relacionam um sujeito e uma proposição? (iii) como é possível um sujeito ter uma atitude com a mesma proposição e não se dar conta disso; isto é, ter consciência de uma, mas não da outra, uma vez que se trata da mesma proposição? e (iv) como explicar nossa forte intuição de que o sujeito tem duas crenças distintas quando está diante de duas sentenças contendo nomes correferentes? Como apresentado na seção 4.3, essas questões ainda são confusas e ainda não possuem uma resposta definitiva.

Para construir o argumento modal, nós partimos de pressuposições bastante intuitivas sobre o que poderia ter acontecido ou pode acontecer. Mas o quanto nós devemos nos comprometer com intuições modais? Que existem semânticas modais que parecem modelar corretamente nossa intuição modal é perfeitamente claro, mas não é tão claro o quanto disso deve servir como uma reivindicação quase ontológica sobre como funciona a relação entre os nomes e as coisas. De qualquer modo, também não é claro o que mais poderia servir como evidência para sustentar essa ou aquela teoria dos nomes próprios além das nossas próprias intuições e coerência com outros conhecimentos bem estabelecidos.

REFERÊNCIAS

DEVITT, Michael. **Designation**. New York: Columbia University Press, 1981.

FREGE, Gottlob. **Os Fundamentos da Aritmética**. In. Coleção Os Pensadores. Trad. Luís Henrique dos Santos. São Paulo: Abril Cultura, 1974, pp. 199-278.

FREGE, Gottlob. **Sobre o sentido e a referência**. In. Lógica e filosofia da linguagem. 2.ed. rev. e amp. São Paulo: EDUSP, 2009 p. 129-158.

KRIPKE, Saul A. **A Puzzle About Belief**. In. Meaning and Use. Dordrecht: Reidel, 1979 p. 239-283.

KRIPKE, Saul. **Naming and Necessity**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

RICHARD, Mark. **Propositional Attitudes: An Essay on Thoughts and How We Ascribe Them**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

RUSSELL, Bertrand. **A Filosofia do Atomismo Lógico**. In. Coleção Os pensadores. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultura, 1978, p. 53-135.

RUSSELL, Bertrand. **Da denotação**. In. Coleção Os pensadores. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultura, 1978, p. 3-14.

SALMON, Nathan. **Frege's Puzzle**. Massachusetts: MIT Press, 1986.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999.

MENZEL, Christopher. **Possible Worlds**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/possible-worlds/>>. Acesso em: 07 de dezembro de 2023.

A HERMENEUTICA EM PAUL RICOEUR: UMA ANÁLISE SEGUNDO A OBRA TEMPO E NARRATIVA

Itasuan Antonio Pires Ferreira

Mestrando em Filosofia - UFMA

Graduação em Filosofia (Licenciatura) - UFMA

Bolsista Fapema

tasuan2@gmail.com

Rita de Cássia Oliveira

Doutora em Filosofia PUC-SP

Docente do PGLetras e do PPGFil - UFMA

Bolsista da Fapema

UFMA

RESUMO: O presente texto tem como finalidade discutir o conceito de hermenêutica apontado pelo filósofo Paul Ricoeur na obra *Tempo e Narrativa*, em particular, na primeira parte do tomo I, em que o autor desenvolve uma discussão em torno da ideia de tempo em Santo Agostinho e de narrativa em Aristóteles, como também a parte final do tomo III, em que Ricoeur esboça considerações acerca de seu projeto hermenêutico. Nesse sentido, o caminho utilizado para tratar essa temática diz respeito a uma revisão bibliográfica. Em Ricoeur, podemos entender a hermenêutica de múltiplas maneiras, isto é, hermenêutico do si, hermenêutica simbólica, hermenêutica fenomenológica, dentre outras. Desse modo, entendemos que *Tempo e Narrativa* funciona como pressuposto a discussão filosófica de Ricoeur em torno da hermenêutica. Nesse perspectiva, a intenção deste trabalho se circunscreve a analisar duas abordagens necessárias para entendermos a proposta ricoeuriana de hermenêutica. Em primeiro lugar, temos a obra *Tempo e Narrativa* escrito em três volumes, por isso devemos salientar a importância do desdobramento do conceito de hermenêutica nesses três tomos. Em segundo lugar, destacamos o conceito de linguagem como maneira de compreender a hermenêutica em Ricoeur. Assim, podemos dizer que a obra *Tempo e Narrativa* é um percurso para compreendermos a hermenêutica de Paul Ricoeur.

Palavras-chave: Linguagem, Hermenêutica, Narrativa, Tempo.

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo visa apresentar como o círculo hermenêutico é apontado pelas perspectivas dos filósofos Gadamer e Paul Ricoeur. Nesse sentido, a intenção é buscar compreender como esse conceito é trabalhado pelos autores e saber se há a possibilidade de estabelecer alguma relação entre as duas teorias.

Primeiramente buscaremos destacar como Paul Ricoeur pensa o círculo hermenêutico. A obra que utilizaremos como base para a pesquisa diz respeito a *Tempo e Narrativa*, tomo I. O conceito de círculo hermenêutico é esboçado através da teoria da tríplice *mimese*. Essa teoria leva em consideração três momentos. Em primeiro lugar, Ricoeur trata sobre a questão da *mimese I* ou *preconfiguração*; em segundo lugar, temos a *mimese II* ou *configuração*, por fim, é apresentado a *mimese III* ou *reconfiguração*. São esses três momentos supracitados que constituem o argumento da espiral hermenêutica em Ricoeur.

Em segundo lugar, nos deteremos em investigar os aspectos que constituem o círculo hermenêutico em Gadamer. Para tal finalidade, os apoiaremos na obra *Verdade e Método*. É importante destacar que Heidegger é um pressuposto para compreendermos o círculo hermenêutico em Gadamer, visto que o conceito da pré-estrutura da compreensão incide diretamente sobre a definição da compreensão em Gadamer. Nesse sentido, as contribuições de Heidegger ao pensamento de Gadamer em relação a círculo hermenêutico se circunscrevem ao campo da ontologia. Entretanto, podemos perceber que Gadamer visa ir adiante com essa temática ao propor que se realize uma historicidade da compreensão.

Por último, na conclusão deste apresentaremos os resultados de como a definição de círculo hermenêutico é trabalhado entre Gadamer e Ricoeur, apontados pontos e contrapontos.

2. A TEORIA DA TRÍPLICE *MIMESE*

Paul Ricoeur na obra *Tempo e Narrativa* desenvolve uma argumentação sobre a teoria da tríplice *mimese*. É com base nessa teoria que se observa como a questão do círculo hermenêutico é abordado.

Nesse sentido, o círculo hermenêutico em Ricoeur envolve a relação entre a narrativa e a temporalidade como embrião da discussão. Ricoeur trata primeiramente da temporalidade se aprofundando assim na teoria de Santo Agostinho sobre o tempo, enquanto a narrativa é tratado posteriormente segundo a perspectiva de Aristóteles, na *Poética*. Segundo o autor “o círculo hermenêutico entre a narrativa e o tempo não cessa assim de renascer do círculo que os estágios de *mimese* formam” (RICOEUR, 1994, p. 117).

O círculo hermenêutico adotado por Ricoeur é o caminho que supre as necessidades da tessitura da intriga no tocante a teoria da narrativa e do tempo. Desse modo, vale ressaltar a relação entre os papéis de cada *mimese* no círculo hermenêutico:

O ato de ler constitui a operação que lança o leitor no percurso da *mimesis* I à III através da *mimesis* II. Portanto, Ricoeur faz conhecer o poder de organização da intriga enquanto núcleo de uma narratologia que condiciona o recontar da temporalidade humana por meio das narrativas ficcionais e históricas (OLIVEIRA, 2009, p. 13).

Com base na ideia supracitada de como é a efetivação da teoria da tríplice *mimeses*, nos resta aponta sua definição de círculo hermenêutico em Ricoeur. De acordo com Nascimento,

O círculo hermenêutico em Ricoeur é trifásico: *Mimese* 1, Prefiguração do campo prático; *Mimese* 2, Configuração textual; *Mimese* 3, Reconfiguração na recepção da obra. Estes três momentos são instancias criadoras que colocam em cena a imaginação humana e a representação do mundo. Como então entender esse círculo? A M1, é a prefiguração do campo prático, que se aproxima, de maneira indiferenciada, ao Viver,

à experiência temporal; A M2 é a configuração textual deste campo, convertido o texto construído como intriga narrativa pelo historiador, sendo, portanto, o mediador deste círculo; finalmente, A M3 é a reconfiguração dessa narrativa pela recepção dada a esta, pelo papel recriador do leitor que compreende a narrativa historiográfica e que a ressignifica na ação (NASCIMENTO, 2020, p.181-182).

Em consonância ao exposto passaremos em seguida a descrever de maneira particular cada um desses momentos da teoria da tríplice *mimeses* na perspectiva de Ricoeur, isto é, apresentando a definição que o autor instituiu para cada *mimese*, como ele próprio chama de I prefiguração, II configuração e III refiguração.

2.1 Mimese I

O estágio de mimese I ou prefiguração é o primeiro passo da teoria da tríplice *mimese*. Segundo Ricoeur, a definição de prefiguração está alicerçada em três conceitos, isto é, para podermos argumentar em favor de uma composição da intriga, é necessário termos em mente os termos estruturas inteligíveis ou estruturais, fontes simbólicas e a temporalidade.

Desse modo, é importante destacarmos que a mimese I não trata especificamente da narrativa, mas sim de um momento anterior a ela. Ora, é aqui que observamos a manifestação da ação, do agir. É dessa maneira que nos referimos a intriga, quer dizer, de que ela nada mais é do que a própria imitação da ação. Ricoeur nos diz que as narrativas possuem uma dupla função em relação à ação, que consiste na questão do agir e do sofrer. Sob essa ótica, temos o pressuposto de que Ricoeur recorreu à colocação de Aristóteles quando disse que a tragédia é passagem da felicidade para a infelicidade.

Do que foi dito acima, acreditamos ser o fio condutor para nos direcionarmos nesse momento a transição realizada da ação para a narrativa, quer dizer, quando “a ação pode ser narrada, é porque ela já está articulada em signos, regras, normas: é desde sempre simbolicamente mediatizada” (RICOEUR, 1994, p. 91).

Assim, ao se fazer a passagem da ação para a narrativa chegamos à conclusão de que é possível compreender uma história, como também destacar a própria linguagem que é do fazer a tradição cultural da qual procede à tipologia da intriga.

Neste sentido, percebemos o quanto é fundamental o papel da linguagem enquanto meio entre a ação e narrativa, visto que ela é uma ótima ferramenta para reescrevermos a realidade na qual estamos inseridos. Esse processo é mais fácil de ser entendido quando:

A narrativa é compreendida como o emprego de linguagem que pressupõe uma ‘unidade funcional’ à organização narrativa da experiência humana, que em sua natureza é fragmentada e dispersa. Esta ‘unidade funcional’ que ordena o recontar da experiência humana no tempo (OLIVEIRA, 2009, p. 16).

Dessa forma, Ricoeur ao fazer uma abordagem da mediação simbólica enfatiza que existe duas maneiras de nos dirigirmos a ela, a primeira é quando estamos nos referindo aos símbolos de natureza cultural, o segundo é quando estamos nos referindo aos símbolos pertencentes a palavra ou a escrita.

Logo, a partir dessa colocação devemos entender que o simbolismo em Ricoeur está relacionado a ideia não “de regras de descrição e de interpretação para ações singulares, mas no sentido de norma” (RICOEUR, 1994, p. 93). O percurso que o autor usou para chegar nessa conclusão perpassa pela análise dos ritos, dos cultos, das convenções, das crenças e das instituições, as quais resultam numa trama simbólica da cultura.

Acerca da temporalidade podemos dizer que é a terminologia mais apropriada para se empregar na narrativa. Se é um tempo objetivo, tempo da alma, o tempo heideggeriano da intratemporalidade, enfim, o que deve ser mais apropriado é afirmar que existe um “tempo narrativo, que faz a medição entre o aspecto episódico e o aspecto configurante” (SOARES, 2010, p. 218).

Em resumo, o argumento que Ricoeur nos apresenta sobre a definição de mimese I soará de forma clara e distinta:

Imitar ou representar a ação é primeiro, pré-compreender o que ocorre com o agir humano: com sua simbólica, com sua temporalidade. E sobre essa pré-compreensão, comum ao poeta e a seu leitor, que se ergue a tessitura da intriga e, com ela, a mimética textual e literária” (RICOEUR, 1994, p. 101).

2.2 Mimese II

Ricoeur tem como fundamento de sua argumentação sobre a narrativa a obra *Poética*, de Aristóteles. É por meio dela que ele trata o *muthos* aristotélico enquanto o agenciamento dos fatos. Só que ao invés de adotar o conceito de intriga aristotélica, Ricoeur opta por fazer uma abordagem da narrativa através da tessitura da intriga.

Para o autor, essa designação consiste na definição precisa para a mimese II, visto ser ela responsável pela configuração da intriga. Neste sentido, Ricoeur diz que a tessitura da intriga “é a operação que extrai de uma simples sucessão uma configuração” (RICOEUR, 1994, p. 103).

Além de possuir um caráter de concordância em relação ao tempo em Agostinho, a intriga apresenta um caráter também de discordância. Assim, o conceito que emerge na *Poética* de concordância-discordância possui uma dupla função na intriga. Em primeiro lugar, nos referimos a função cronológica, por ser ela responsável pelos acontecimentos. Assim, são por meio desses acontecimentos que falamos de uma dimensão episódica da narrativa. Em segundo

lugar, apresentamos a função não cronológica. Isso se dá porque a sua função é ser configurante, que consiste em transformar os acontecimentos em história (RICOEUR, 1994, p. 104).

Vale ressaltar que ao falarmos de terminologias empregadas ao tempo em relação à narrativa aristotélica, o autor da *Poética* não considerou em sua obra a questão do tempo. Nesse sentido, se não podemos nos referirmos a *Poética* por intermédio de um tempo igual ao exposto por Agostinho, ou então pelo próprio tempo objetivo defendido por Aristóteles, como é estabelecida a relação entre a solução que Ricoeur encontrou na *Poética* para o paradoxo do tempo em Agostinho?

Levantamos esse questionamento porque a questão do tempo em Agostinho pela via do tríplice presente nos deixou um problema que é o da inquietação da alma em relação ao tempo. Ricoeur nos sugere que Agostinho poderia ter resolvido o problema por meio da linguagem, só que isso não foi possível. Daí podemos vislumbrar a razão do papel da *Poética* como protagonista da solução do tempo agostiniano. Como isso foi possível? Ricoeur nos diz que isso é possível porque a história possui uma capacidade, a qual é a de ser seguida.

Assim, a solução para o paradoxo do tempo emerge como um ato poético, como nos explica Ricoeur:

A poesis faz mais que refletir o paradoxo da temporalidade. Mediatizando os dois pólos do acontecimento e da história, a tessitura da intriga traz ao paradoxo uma solução que é o próprio ato poético. Esse ato, do qual acabamos de dizer que extrai uma representação de uma sucessão, revela-se ao ouvinte ou leitor na aptidão de uma história a ser seguida (RICOEUR, 1994, p. 105).

Sendo assim, podemos concluir que a solução para as aporias do tempo se circunscrevem a linguagem, que pode se expressa quer seja por meio de uma arte, de um poema, de um drama, pela história, pelo romance e assim sucessivamente. Em suma, as contribuições de Aristóteles no tocante a mimese II pode ser sintetizada de três maneiras, que Ricoeur nos anuncia:

Assim, Aristóteles parece-nos hoje ter feito coisas ao mesmo tempo, senão três. De um lado, estabelece o conceito de intriga em seus traços mais formais, esses que identificamos com a concordância discordante. Do outro, descreve o gênero da tragédia grega (e acessoriamente o da epopéia, mas adaptado aos critérios do modelo trágico); esse gênero satisfaz ao mesmo tempo, às condições formais que fazem dele um muthos e às condições restritivas que fazem dele um muthos trágico: inversão no sentido da fortuna ao infortúnio, incidentes lamentáveis e aterrorizantes, incidentes lamentáveis e aterrorizantes, infortúnio não-merecido, falta trágica de um caráter marcado contudo pela excelência e isento de vício ou de maldade. Esse gênero dominou, em larga escala, o desenvolvimento ulterior da literatura no Ocidente (RICOEUR, 1994, p. 108).

2.3 Mimese III

Aqui a *Poética* de Aristóteles cede espaço para a nova proposta que Ricoeur está almejando. O momento da mimese III é reservado para o mundo do ouvinte ou leitor. Essa colocação de Ricoeur é a última parte que falta para se fechar o círculo hermenêutico entre o mundo prático da mimese I, com o mundo da obra da mimese II, e o mundo do leitor da mimese III, que funcionam não como uma circularidade viciosa, e sim como em formato espiral.

De maneira geral, podemos enunciar que segundo Ricoeur nos apresenta, a definição de *mimese* III é colocada da seguinte maneira:

Enquanto o mundo que a narrativa refigura é um mundo temporal, a questão que se coloca é de saber qual socorro uma hermenêutica do tempo narrado pode esperar da fenomenologia do tempo. A resposta a essa questão fará aparecer uma circularidade muito mais radical do que a que engendra a relação de mimese III a mimese I por meio de mimese II. O estudo da teoria agostiniano do tempo pela qual começamos esta obra já nos deu oportunidade de antecipá-la. Ela concerne à relação entre uma fenomenologia que não cessa de engendrar aporias e o que chamamos acima da “solução” poética dessas aporias. É nessa dialética entre uma aporética e uma poética da temporalidade que culmina e questão da relação entre tempo e narrativa (RICOEUR, 1994, p. 111).

Do aduzido, podemos dizer resumidamente que a teoria da tríplice *mímeses* engendra uma maneira de raciocinar na narrativa, da qual se expressa do seguinte modo:

‘A mimese 2’ desempenha um papel de mediação entre o leitor (que corresponde à ‘mimese 3’) e o próprio viver (que se corresponde à ‘mimese 1’). Dito de outra forma, o autor, através da ‘mimese 2’ (configuração do texto) estabelece uma mediação entre as profundezas do viver (‘mimese 1’) e a vida do próprio leitor (que no momento da leitura ou audição de um texto encontra-se na ‘mimese 3’) (BARROS, 2012, p. 8).

3. O CÍRCULO HERMENEUTICO EM GADAMER

Nesta parte do texto buscaremos ressaltar a teoria do círculo hermenêutico na perspectiva do filósofo Hans-George Gadamer, na obra intitulada *Verdade e Método*. A princípio, a construção do círculo hermenêutico em Gadamer tem como pressuposto em sua análise empreendida o pensamento de Heidegger sobre a pré-estrutura da compreensão. Na obra *Ser e Tempo*, Heidegger expressa esse conceito de diferentes maneiras. Nessa ótica, ressaltamos que para Heidegger uma das formas de conceituar a pré-estrutura da compreensão pode ser apresentada como:

A disposição é uma das estruturas existenciais em que o ser do "pré" da presença sustenta. De maneira igualmente originária, a compreensão constitui esse ser. Toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime. Toda compreensão sempre está sintonizada com o humor. Interpretando a compreensão como um existencial fundamental, mostrasse que esse fenômeno é concebido como modo fundamental do ser da pre-sença (HEIDEGGER, p. 198).

Do que foi dito acima, vale destacar que os projetos de Heidegger e Gadamer no tocante hermenêutica são distintos, visto que Heidegger se restringe âmbito ontológico, enquanto Gadamer visa ir mais adiante, essa diferenciação é efetivada por Gadamer quando diz:

Heidegger somente entra na problemática da hermenêutica e das críticas históricas com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a pré-estrutura da compreensão. Já nós, pelo contrário, perseguimos a questão de como, uma vez liberada das inibições ontológicas do conceito de objetividade da ciência, a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão (GADAMER, 1999, p. 400).

A relação inicialmente estabelecida neste trabalho entre Heidegger e Gadamer consoante ao papel da hermenêutica contemporânea, em particular sobre a questão da pré-estrutura da compreensão, abre espaço para a discussão em Gadamer do círculo hermenêutico, como nos aponta Silva,

A noção de círculo hermenêutico ganhou uma nova dimensão na reflexão hermenêutica de Heidegger e Gadamer; uma dimensão existencial. Com efeito, nestes dois representantes da hermenêutica alemã do séc. XX, o círculo hermenêutico já não se limita à tese da interdependência entre a interpretação das partes e a interpretação do todo, pois refere se sobretudo à relação circular entre a pré-compreensão do interprete (incluindo a sua autocompreensão) e o *interpretandum* (SILVA, 2013, p. 56).

A ideia de círculo hermenêutico em Gadamer surge em um contexto onde se discute acerca da questão do método utilizado nas ciências da natureza e sua influência sobre as ciências do espírito. Nessa perspectiva, a proposta de Gadamer é encontrar um caminho que contorne o conceito de método empírico-dedutivo aplicado na ciência modernidade, principalmente da influência advinda do positivismo e do historicismo nas ciências humanas. A resposta a essa questão surge, como como já foi dito anteriormente, através de Heidegger. Nesse sentido, Grodin propõe pensarmos essa questão do seguinte modo:

Ele inicia pela descoberta de Heidegger, da estrutura da ontológica do círculo hermenêutico. Ontológico significa aqui, como frequentemente em Gadamer: universal. O círculo é universal, porque cada compreensão é condicionada por uma motivação ou por um pré-conceito. Os pré-conceitos – ou a pré-compreensão – escreve Gadamer provocadoramente, valem, de certa forma, como ‘condições de compreensão’ transcendentais. A nossa historicidade não é limitação, e sim um princípio de compreensão. Nós compreendemos e tendemos para uma verdade, porque somos guiados neste processo por expectativas sensoriais (GRODIN, 1999, p. 186).

Essa colocação é importante para ser pensada tendo em vista que para Gadamer o historicismo e o positivismo são percepções que devem ser combatidas nas ciências humanas. Nesse sentido, Rohden explica esse pensamento de Gadamer da seguinte forma:

O desenvolvimento da concepção de círculo hermenêutico para combater a ingenuidade do historicismo mostrando como é que se constitui verdadeiramente a 'ciência' da história, não ciência no sentido moderno, mas como um acontecimento, como uma experiência (ROHDEN, 1999, 119).

É lógico afirmar que no pensamento de Gadamer é trabalhado uma hermenêutica no sentido fundamental, isto é, existencial. Nesse sentido, podemos dizer que o círculo hermenêutico é uma possibilidade de demonstrá-la.

A proposta de um círculo hermenêutico na teoria de Gadamer constitui uma teoria da arte da compreensão. Para se compreender melhor essa questão, Gadamer define da seguinte maneira essa tese:

Quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido (GADAMER, 1994, p. 402).

Para Gadamer, a compreensão humana não é apenas uma questão de captação objetiva de informações, mas um processo interpretativo que envolve tanto o intérprete quanto o objeto a ser interpretado. O círculo hermenêutico representa essa circularidade inerente ao ato de interpretar, em que a compreensão prévia influencia a interpretação e, por sua vez, a interpretação influencia a compreensão prévia.

Nesse sentido, um dos conceitos usados por Gadamer para descrever esse processo é chamado de fusão de horizontes. Na verdade, cada indivíduo possui seu próprio horizonte de compreensão baseado em sua bagagem cultural, experiências pessoais e perspectivas individuais. Ao interpretar um texto, uma obra de arte ou mesmo se engajar em uma conversa, esses horizontes se encontram e se fundem, permitindo que ocorra um diálogo interpretativo. Segundo Gadamer,

É somente a experiência do choque com um texto – seja porque ele não oferece nenhum sentido, seja porque seu sentido não concorda com nossas expectativas – o que nos faz parar e perceber um possível ser-diverso do uso da linguagem (GADAMER, 1994, p. 403).

Desse modo, podemos dizer que ao mesmo tempo em que a compreensão prévia influencia a interpretação, a interpretação também influencia a compreensão prévia. Isso significa que, à medida que interpretamos algo, nossa compreensão prévia é modificada e enriquecida. Dessa forma, a compreensão é um processo dinâmico e contínuo, sempre em

transformação. A proposta de Gadamer não se circunscreve apenas ao âmbito das regras da hermenêutica formal, pelo contrário, nos apresenta algo de inovador, como ele nos aponta:

A mera descrição da estrutura interna e da coerência de um dado texto, bem como a simples reprodução do que o autor diz, não constituem uma autêntica compreensão. Primeiramente é necessário incluir as regras gramaticais, os meios estilísticos subtendidos num texto, se se deseja realmente compreender o que o autor aí quis dizer. Porém, o ponto central de toda compreensão se refere à relação objetiva que existe entre os enunciados do texto e nossa própria compreensão do assunto (GADAMER, 1983, p. 65).

Logo, podemos dizer que o conceito de círculo hermenêutico apontado por Gadamer consiste em um movimento que não é unidimensional do vir-a-ser de sentido em determinada consciência e manifesta em um aspecto formal e externo da linguagem. É um processo dinâmico e contínuo que permite ao intérprete alcançar uma compreensão mais profunda e coerente do objeto de interpretação.

4. CONCLUSÃO

Assim, o círculo hermenêutico é um conceito fundamental da filosofia hermenêutica, com grandes contribuições de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. Esse conceito está relacionado à ideia de que a compreensão é um processo circular, no qual a interpretação do texto não pode ser feita apenas a partir de um ponto de vista isolado, mas deve ser vista como um processo de interação entre o texto e o leitor. Essa interação é constante e sempre crescente, de modo que a compreensão é sempre parcial, nunca estática.

Ambos os autores consideram que a compreensão é um processo que envolve a interpretação da linguagem e do mundo. Para Gadamer, a compreensão é um ato subjetivo que ocorre no momento em que o leitor realiza uma fusão de horizontes culturais, procurando entender a mensagem do autor. Já para Ricoeur, a compreensão é um processo ativo que ocorre quando o leitor faz o percurso de volta, ou seja, quando ele interpreta o texto em relação ao contexto cultural em que foi escrito.

No entanto, os dois autores diferem em relação ao papel da subjetividade na interpretação. Gadamer defende que a subjetividade do intérprete é essencial para a compreensão do texto, visto que todo interprete carrega consigo suas próprias experiências culturais e históricas, que podem influenciar sua percepção do texto. Para Gadamer, essa subjetividade não é um obstáculo para a compreensão, mas uma condição necessária para ela.

Paul Ricoeur, por outro lado, considera que a subjetividade do intérprete pode ser um obstáculo para a compreensão, visto que ela pode gerar preconceitos e distorções na

interpretação do texto. Nesse sentido, a hermenêutica é um processo dialético entre a compreensão e a explicação. Por isso, o interprete não pode partir de uma pré-compreensão, visto que isso limitaria sua capacidade de compreender o objeto de maneira plena.

REFERÊNCIAS

BARROS, José D. Tempo e Narrativa em Paul Ricoeur: Considerações sobre o círculo hermenêutico. **Revista de Estudos Culturais**, Rio de Janeiro , v. 9, n. 1, p. 27, jan/fev 2012.

GADAMER, Hans-Georg. **A razão na época da ciência**. Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, v. I, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Calvacante Schuback. 15. ed. São Paulo: Vozes, v. I, 2005.

NASCIMENTO, Bruno D. S. Pós-modernidade, história e narrativa: alguns apontamentos sobre o círculo hermenêutico de Paul Ricoeur e sua relação com a narrativa historiográfica. **Artigos Dossiê**, São Luís, v. 7, n. 13, p. 164-188, jan/jun 2020.

OLIVEIRA, Rita D. C. **O poema O Guesa, de Sousândrade**. Pontífica Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 180. 2009.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narativa**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: PAPIRUS EDITORA, v. I, 1994.

ROHDEN, Luiz. O "círculo hermenêutico" como estrutura, o "enquanto" da hermenêutica filosófica. **Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 109-131, Março 1999.

SILVA, Rui S. D. O círculo hermenêutico e a distinção entre ciências humanas e ciências naturais. **Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 54-72, 2013.

A PROMOÇÃO DO LETRAMENTO RACIAL NA LITERATURA INFANTIL: ANÁLISE DA OBRA *MENINA BONITA DO LAÇO DE FITA*

Jefferson Pinheiro

Graduando de Letras – UEMA
jeffersonpinheiro@aluno.uema.br
Universidade Estadual do Maranhão

Emilly Nathalia Corrêa do Nascimento

Graduanda de Letras – UEMA
emilly.correa@outlook.com.br
Universidade Estadual do Maranhão

Tereza Cristina Mena Barreto de Azevedo

Doutora em Linguística pela UFRJ
Mestrado em Letras (Ciência da Literatura) UFRJ
terezaazevedo@professor.uema.br
Universidade Estadual do Maranhão

RESUMO: A literatura infantil desempenha um papel essencial na formação das crianças, facilitando a compreensão do mundo e o desenvolvimento de habilidades linguísticas e sociais. É imperativo que as crianças tenham acesso a livros que não apenas as entretêm, mas também as eduquem, promovendo a inclusão e valorizando a diversidade. Nesse contexto, esta pesquisa tem como objetivo analisar de que forma o livro "Menina Bonita do Laço de Fita" contribui para o letramento racial, promovendo a igualdade e valorizando a diversidade étnica e racial entre as crianças. Além disso, a pesquisa explora a diferença entre alfabetização e letramento, enfatizando que o letramento engloba práticas sociais mais amplas, além do simples aprendizado da leitura e escrita. Segundo Ferreira (2014), o termo raça é fundamental para a compreensão e discussão das desigualdades sociais e Soares (2003) destaca a necessidade de desenvolver habilidades para o uso competente da leitura e escrita. Quanto à metodologia, este estudo adota uma abordagem qualitativa, combinando pesquisa bibliográfica com uma análise minuciosa do livro. A análise concentra-se na representação étnica, nas estratégias literárias e no impacto na consciência racial das crianças. Busca-se, com esse estudo, obter *insights* valiosos sobre a promoção do letramento racial na literatura infantil, com o potencial de fornecer recomendações importantes para autores, editores e educadores na seleção de obras inclusivas e representativas. A literatura infantil desempenha um papel vital na formação de uma sociedade inclusiva e consciente das diferenças raciais. A escolha de obras que promovam o letramento racial é crucial para instilar uma mentalidade inclusiva desde a infância.

Palavras-chave: Literatura Infantil; Letramento Racial; Diversidade Étnica; Racismo.

1. INTRODUÇÃO

A literatura infantil desempenha um papel fundamental na formação das crianças, ajudando-as a compreender o mundo ao seu redor, desenvolver habilidades linguísticas e sociais, e construir uma visão de si mesmas e dos outros. É essencial que as crianças tenham acesso a uma variedade de livros que não apenas entretêm, mas também eduquem, promovendo a igualdade, a inclusão e a valorização da diversidade.

Desse modo, a literatura infantil desempenha um papel crucial na promoção do letramento racial, que se refere à capacidade das crianças de reconhecer, entender e valorizar as diferenças raciais e étnicas. Ao apresentar personagens, histórias e temas relacionados à diversidade étnica e racial, a literatura infantil pode influenciar positivamente as atitudes e crenças das crianças, ajudando-as a desenvolver uma consciência crítica e uma mentalidade inclusiva desde a infância.

Entre os diversos livros que abordam a temática racial na literatura infantil, destaca-se "Menina Bonita do Laço de Fita", escrito por Ana Maria Machado. Publicado em 1986, esse livro conquistou reconhecimento nacional e internacional por sua abordagem lúdica e sensível sobre a diversidade racial. Essa obra destaca-se como um exemplo significativo de como a literatura infantil pode promover o letramento racial, oferecendo às crianças a oportunidade de se verem representadas de maneira positiva na literatura.

A análise minuciosa desta obra, juntamente com a discussão sobre a Teoria Racial Crítica (TRC) e a importância do termo raça para a compreensão das desigualdades sociais, fornecerá insights valiosos sobre a promoção do letramento racial na literatura infantil, com potencial para influenciar positivamente as atitudes e crenças das crianças.

A proposta de letramento racial na literatura infantil não é apenas uma mera sugestão; é um chamado para ação educativa. Os educadores e responsáveis, detentores da chave para desbloquear o potencial transformador dessas narrativas, são convocados a contextualizar, dialogar e ampliar horizontes literários. A história de Preta, ao se tornar parte de um repertório mais amplo, pode funcionar como um catalisador para debates enriquecedores sobre identidade, diversidade e inclusão.

Nesse percurso, busca-se não apenas analisar uma obra isolada, mas sim lançar luz sobre como a literatura infantil pode ser uma força propulsora na construção de sociedades mais equitativas. Este artigo, mergulhando nas águas da análise crítica e da contextualização teórica, aspira contribuir para a evolução contínua da literatura infantil, transformando-a em um veículo eficaz para a promoção de um entendimento mais profundo e humano.

2. TEORIA RACIAL CRÍTICA

A Teoria Racial Crítica (TRC) é incorporada nesta pesquisa com base na compreensão de que o termo raça é fundamental para a compreensão e discussão das desigualdades sociais, conforme afirmado por Ferreira (2014). Com origem inicialmente no campo jurídico, os primeiros estudos sobre a TRC foram estabelecidos por volta da década de 1970 como uma resposta à falha dos estudos críticos legais, por meio das pesquisas de Derrick Bell (afro-

americano) e Alan Freeman (branco). Ambos estavam insatisfeitos com a lentidão das reformas raciais nos Estados Unidos (FERREIRA, A. J. 2014).

O texto intitulado "A Raça ainda é importante: a Teoria Racial Crítica na Educação", escrito por Gloria Ladson-Billings e publicado no livro "A Educação Crítica: análise internacional" (versão traduzida), apresenta um breve histórico do processo de incorporação da TRC na educação.

A primeira etapa para a consolidação de uma educação promotora de justiça que visa uma compreensão igualitária da educação, consiste no reconhecimento dos reflexos da colonização europeia nas estruturas cognitivas. Para tanto, é necessário revisar a compreensão de conceitos como infâncias, crianças, tempo, espaço e conhecimento, os quais são fundamentais para que ocorra uma reeducação em relação às relações étnico-raciais.

[...] para compreender a infância de crianças negras é necessário redimensionar o olhar, a posição de adulto, buscar superar a colonização de nossas mentes pelo universo europeu e fazer o movimento do pássaro Sankofa³ de volta as raízes, no presente caso as raízes africanas [...] (SOUZA, 2012, p. 41-42).

De acordo com a pesquisa de mestrado de Souza (2012), é afirmado que as percepções das infâncias na sociedade são frequentemente baseadas em experiências de ser uma criança branca. A pesquisadora indica que essas percepções são fundamentadas em apreensões distorcidas e desigualdades que afetam a população negra brasileira.

Ao abordar a questão do letramento, buscou-se compreender o contexto em que o termo surgiu. No trabalho intitulado "Letramento e alfabetização: as muitas facetas", Soares (2004) apresenta uma breve reflexão sobre essa "invenção". De acordo com os estudos realizados pela autora, a concepção do letramento emergiu na década de 80, no Brasil, como um despertar para a importância e necessidade de habilidades para o uso competente da leitura e escrita. Nesse sentido, o foco da discussão estava voltado para a alfabetização e a compreensão da diferença entre alfabetização e letramento.

Segundo a pesquisadora, a diferença entre alfabetização e letramento pode ser compreendida como a reconstrução do sistema de representação, por meio da interação com a língua escrita em suas práticas sociais. Enquanto a alfabetização é vista como o simples aprendizado da leitura e escrita, o letramento implica em práticas mais amplas. Para a autora, o ensino a partir das práticas de letramento possui um significado de maior relevância, pois permite que os alunos vivenciem tais práticas sociais. Por essa razão, o estudo foi dedicado a compreender de que maneiras o Letramento Racial e o Letramento Racial Crítico podem contribuir para um ensino que aborde as questões raciais em sala de aula.

Outra pesquisadora do tema é Kleiman (2006). Ao abordar o letramento, ela apresenta um sujeito denominado "agente de letramento". Segundo a autora, esse sujeito pode interagir em outros espaços além do ambiente escolar.

A noção de agente de letramento está apoiada na premissa de que vir a ser um professor de alfabetização ou um agente envolve questões identitárias relacionadas à aquisição e ao uso da leitura e escrita. Num quadro social que valorize as práticas locais dos grupos minoritários, uma forma de legitimação das práticas do professor envolve a transformação das estratégias dos cursos universitários a fim de educar professores para virem a ser agentes capazes de agir em novos contextos com novas idéias sobre letramento. (KLEIMAN, 2006, p. 411).

No entanto, quando se trata da aquisição ou do uso da leitura e escrita, o papel de agente de letramento assemelha-se ao papel do professor. Ao discorrer sobre o "agente de letramento", Kleiman (2006) utiliza esse termo para designar "um agente que se engaja em ações autônomas de uma atividade específica e é responsável por suas ações, em contraposição ao paciente, receptor ou objeto, ou ao sujeito coagido" (KLEIMAN, 2006, p. 414). Portanto, entende-se que o agente de letramento realiza práticas de letramento que não se restringem ao ambiente escolar, mas podem ser realizadas com e na comunidade, envolvendo um letramento em que o contexto no qual os indivíduos estão inseridos é o ponto de partida.

Atualmente, busca-se compreender a alfabetização a partir do conceito de letramento, em que não basta apenas que os indivíduos saibam codificar letras, mas que também desenvolvam habilidades de compreensão e participação. Através do letramento, é possível formar os educandos de modo a prepará-los para compreender e interagir de forma crítica, com o objetivo de ensinar a leitura e a escrita de maneira abrangente, levando em consideração a sociedade em que estão inseridos, permitindo-lhes interações sociais e políticas.

No entanto, quando se trata de letramento relacionado a questões raciais, nota-se uma dificuldade em abordar esse tema em sala de aula. Nesse sentido, concorda-se com Melo (2015) quando ela afirma que:

Tratar a questão racial em contexto brasileiro ainda é visto como um terreno arenoso e complexo, porque no senso comum deparamos com muitos discursos de que somos apenas seres biológicos e que a raça/cor da pele anuncia quem somos, os direitos e as oportunidades a que podemos ou devemos ter acesso, além dos lugares sociais que podemos (devemos) ocupar. (MELO, 2015, p. 75).

Dias e Bento (2012) apontam que as crianças, desde a educação infantil, têm seus próprios questionamentos sobre sua identidade racial, a cor de sua pele e as diferenças que percebem em relação aos outros. Segundo os autores,

Esse "pessimismo racial" pode sofrer rupturas se professores e gestores que atuam na educação infantil incorporarem atividades que tratem das relações étnico-raciais. Meninos e meninas dessa faixa etária são ativos pensadores sobre a vida nos seus mais diferentes aspectos. Questões como: quem sou eu? Quem é ele/ela? Por que ele/ela é diferente de mim? Em que ele/ela é diferente de mim? Por que meu amigo/a tem essa cor? Aparecem nessa etapa como parte do processo de construção da identidade que será sempre uma construção relativizada pelo Outro. (DIAS; BENTO, 2012, p. 3).

Nesse sentido, a busca pelo ensino com base no LRC tem total afinidade para nortear o trabalho do professor em sala de aula, principalmente por oportunizar reflexões acerca de identidade(s) raciais, o que contribui significativamente para o (re)conhecimento racial de maneira consciente, pois, como afirma Dambros “é necessário pensar num cidadão completo” (DAMBROS, 2016, p. 35), uma vez que se pretende, na condição de professor, auxiliar na formação dos alunos.

3. BELEZA E IDENTIDADE NA DA OBRA *MENINA BONITA DO LAÇO DE FITA*

A autora, Ana Maria Machado, toma uma decisão deliberada ao reconhecer e celebrar a beleza negra, contribuindo para uma narrativa que quebra estereótipos e reforça a importância da representatividade positiva na literatura infantil. A escolha do adjetivo "bonita" para descrever a personagem, não apenas ressalta a estética da personagem, mas também desafia os padrões convencionais de beleza que muitas vezes excluem características associadas a grupos étnicos minoritários. Dessa forma, a narrativa busca promover a ideia de que a beleza está intrinsecamente ligada à diversidade e que todas as crianças, independentemente de sua cor ou origem étnica, são merecedoras de serem consideradas bonitas.

[...] a história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história [...] A consequência da história única é esta: ela rouba a dignidade das pessoas. Torna difícil o reconhecimento da nossa humanidade em comum. Enfatiza como somos diferentes, e não como somos parecidos (ADICHIE, 2018, p. 13-14).

Além disso, ao destacar a beleza da personagem, o livro enfatiza a importância de aceitar e abraçar a própria identidade. Essa abordagem contribui para a construção da autoestima e autoconfiança nas crianças, especialmente aquelas que podem se identificar com a protagonista. A mensagem subjacente é que a identidade racial não é uma barreira para a beleza, desafiando preconceitos e proporcionando um espaço para que as crianças se vejam representadas de maneira positiva na literatura.

Quem tem ideias preconceituosas e discriminatórias, menosprezar ou desprezar outras pessoas, grupos sociais, povos ou nações, desrespeita aquele ou aquilo que considera diferente, e por isso, inferior, domina, subjuga (pois assume o papel de amo e senhor em relação a outro), pensa deter o poder, gera conflito, é intolerante, tem mania de

superioridade, mesmo quando não é a melhor, pensa que os demais são inferiores devam ser seus subalternos, escraviza e induz o outro a ter baixa autoestima (Lopes, 2005, p. 190).

Ao explorar o conceito de beleza associado à personagem, o livro desafia estereótipos preexistentes e contribui para a desconstrução de padrões de beleza eurocêtricos. Isso é particularmente significativo em um contexto onde a representação de personagens negros na literatura muitas vezes esteve vinculada a estereótipos negativos ou caricaturas. *Menina Bonita do Laço de Fita* desempenha, assim, um papel vital na promoção da diversidade e na construção de uma autoimagem positiva para crianças negras.

Importante ressaltar, que beleza da personagem, não se limita apenas à sua aparência física, mas também está intrinsecamente ligada à sua identidade e autoaceitação. Ao aceitar e celebrar sua própria beleza, a personagem se torna um modelo para os jovens leitores, incentivando-os a se orgulharem de quem são, independentemente de padrões externos preestabelecidos.

Uma literatura com proposta de representação do negro, que rompa com esses lugares de saber, possa trazer imagens enriquecedoras, pois a beleza das imagens e o negro como protagonista são exemplos favoráveis à construção de uma identidade e uma autoestima. Isto pode desenvolver um orgulho, nos negros, de serem quem são, de sua história, de sua cultura Silva (2010, p. 35).

No entanto, a análise crítica desse aspecto também envolve considerar como essa celebração da identidade racial pode, inadvertidamente, sugerir uma preferência exclusiva por características específicas, o que levanta questões mais amplas sobre a abordagem da obra em relação à diversidade racial e aceitação identitária.

Para o pequeno leitor, as histórias infantis, como as fábulas, os contos de fadas, propiciam o desenvolvimento cognitivo por meio do processo de representação e construções simbólicas. No caso da literatura de temática afro-brasileira contribui para reflexões que rompam com uma visão construída sob o fundamento das desigualdades, construindo uma visão sob uma base de valorização da diversidade Silva, Barreiros (2010, p. 5).

Desse modo, é importância despertar nas crianças a consciência e o respeito pela diversidade, visto que esse enfoque representa uma das atividades cruciais integrantes de um conjunto de conhecimentos essenciais para a formação infantil. Além de fomentar a compreensão da riqueza existente nas diferenças, essa abordagem propicia um aumento na autoestima das crianças, proporcionando uma reflexão profunda sobre a ideia de que há espaço para todos desempenharem papéis protagonistas na construção de uma história coletiva.

Ao instigar a valorização da diversidade, não apenas reforça-se a aceitação do outro, mas também promove-se a inclusão como um princípio norteador. Esse processo contribui de

maneira significativa para a desconstrução de barreiras alimentadas pelo preconceito, que por sua vez perpetuam as desigualdades sociedade. Portanto, ao cultivar a compreensão e a apreciação das diferenças desde a infância, moldando-se indivíduos mais capacitados a desempenhar um papel ativo na construção de um ambiente mais igualitário e harmonioso.

4. IMPACTO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RACIAL

É imprescindível que as crianças adquiram conhecimento acerca das diversas culturas existentes, com ênfase especial na compreensão das nuances culturais africanas e afro-brasileiras. Desde os primeiros anos de sua jornada educacional, os alunos devem ser guiados para compreender que a diversidade é uma característica intrínseca à condição humana. É fundamental que reconheçam as diferenças entre si, enxergando essa multiplicidade como algo enriquecedor.

A valorização da cultura africana e afro-brasileira contribui não apenas para uma formação mais completa e inclusiva, mas também para promover a aceitação e o respeito pelas distintas manifestações culturais que permeiam o cotidiano.

A educação das relações étnico-raciais refere-se a processos educativos que possibilitem às pessoas superar preconceitos raciais, que as estimulem a viver práticas sociais livres de discriminação e contribuam para que elas compreendam e se engajem em lutas por equidade social entre os distintos grupos étnico-raciais que formam a nação brasileira. (VERRANGIA e SILVA, 2010, p. 710)

A abordagem da questão racial no contexto escolar não apenas se limita a promover a aceitação e respeito à diversidade, mas também se revela como uma oportunidade crucial para uma profunda reflexão sobre as representações, especialmente no processo de formação humana. O ambiente educacional desempenha um papel fundamental na moldagem das percepções, valores e atitudes das futuras gerações, tornando-se, portanto, um terreno fértil para questionar e redefinir as representações raciais historicamente estabelecidas.

A identidade é sempre uma relação: o que eu sou só se define pelo que não sou; a definição de minha identidade é sempre dependente da identidade do Outro. Além disso, a identidade não é uma coisa da natureza; ela é definida num processo de significação: é preciso que, socialmente, lhe seja atribuído um significado. Como um ato social, essa atribuição de significado está, fundamentalmente, sujeita ao poder (SILVA, 2009, p. 106).

Ao explorar e questionar as representações presentes nos materiais didáticos, na mídia e no currículo escolar, os educadores têm a chance de desafiar estereótipos arraigados e promover uma educação mais inclusiva. Essa reflexão não apenas amplia a compreensão dos

estudantes sobre as complexidades da diversidade racial, mas também contribui para a desconstrução de preconceitos enraizados na sociedade.

É nesse espelho social que o negro brasileiro tem se olhado. Assim, ele se constrói como sujeito imerso numa tensão entre uma imagem socialmente construída em um processo de dominação e a luta pela construção de uma autoimagem positiva. Não permitir que tal imagem social destrua a sua autoimagem é um desafio. Construir uma autoimagem, um “novo negro”, que se paute nas referências identitárias africanas recriadas no Brasil, também o é (GOMES, 2019, p. 158).

Além disso, ao integrar temas relacionados à representatividade racial nos currículos, os educadores podem oferecer uma visão mais abrangente e precisa da história, cultura e contribuições de diferentes grupos étnicos. Isso não apenas enriquece o aprendizado, mas também empodera os alunos ao fornecer-lhes modelos diversos a serem seguidos, ampliando suas perspectivas e incentivando a construção de uma identidade mais inclusiva.

Ser negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (SOUZA, 1983, p. 77).

A análise crítica das representações raciais na escola transcende o âmbito do reconhecimento e respeito à diversidade, assumindo o papel fundamental de uma ferramenta poderosa para impulsionar uma transformação significativa na formação humana. Ao abordar de maneira proativa as representações étnico-raciais presentes no ambiente educacional, estamos essencialmente engajados na desconstrução de narrativas historicamente enviesadas, promovendo um entendimento mais profundo das complexidades culturais e históricas que permeiam diferentes comunidades.

A escola, como instituição formadora, desempenha um papel-chave na modelagem da percepção e consciência social dos indivíduos. Ao questionar estereótipos e preconceitos arraigados, os educadores não apenas capacitam os alunos a compreenderem melhor o mundo ao seu redor, mas também fomentam o desenvolvimento de uma mentalidade crítica e consciente. Essa abordagem transcende os limites da sala de aula, influenciando positivamente as interações cotidianas e contribuindo para a construção de relações mais inclusivas e respeitadas.

Além disso, ao reconhecer e corrigir lacunas nos currículos escolares, proporcionando uma representação mais justa e equitativa da história e da cultura, contribui-se para a desconstrução de visões limitadas e estigmatizadas. Isso, por sua vez, empodera os estudantes,

oferecendo-lhes uma perspectiva mais completa e precisa sobre a diversidade humana. A presença de modelos diversos nas narrativas educacionais também desempenha um papel crucial na inspiração de futuras gerações, incentivando a busca por igualdade de oportunidades e a promoção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Assim, a discussão sobre representações raciais na escola não apenas molda a consciência individual, mas, coletivamente, contribui para a construção de uma sociedade mais inclusiva, onde a diversidade é valorizada como uma riqueza intrínseca à experiência humana.

5. CONCLUSÃO

Após uma análise meticulosa da obra "Menina Bonita do Laço de Fita" e da relevância da literatura infantil na formação das crianças, conclui-se que a promoção do letramento racial é fundamental para instilar uma mentalidade inclusiva desde a infância. A representatividade positiva na literatura infantil desempenha um papel vital na valorização da diversidade étnica e racial, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

A Teoria Racial Crítica (TRC) foi incorporada nesta pesquisa, destacando a importância do termo raça para a compreensão e discussão das desigualdades sociais, especialmente no contexto da educação. A obra analisada, aliada a outras que fomentam o letramento racial, proporciona às crianças a oportunidade de se verem representadas de maneira positiva na literatura, contribuindo para o desenvolvimento de uma consciência crítica e uma mentalidade inclusiva desde a infância.

Assim, é evidente que a representação do negro na obra de Ana Maria Machado transcende os estereótipos negativos historicamente atribuídos a personagens negras. Esta obra surge como uma nova e positiva visão do negro na literatura infantojuvenil contemporânea, destacando-se especialmente pela valorização da beleza negra. Torna-se necessário reconhecer a riqueza e complexidade da cultura afro, bem como compreender sua história, pois é por meio do conhecimento que pode-se erradicar o preconceito, especialmente ao valorizar a significativa contribuição das culturas africanas para o desenvolvimento civilizatório do Brasil.

Dessa forma, a literatura infantil desempenha um papel crucial na promoção do letramento racial, exercendo uma influência positiva nas atitudes e crenças das crianças e contribuindo para a construção de uma sociedade consciente das diferenças raciais. A escolha deliberada de obras que valorizam a diversidade étnica e racial é essencial para a formação de uma sociedade inclusiva e igualitária, onde todas as crianças possam se sentir representadas e valorizadas.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chumamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- DAMBROS, L. P. **Construção das identidades sociais de raça com intersecção de classe nos livros didáticos de inglês do ensino médio aprovados pelo PNLDs de 2012 e 2015: Dissertação (Mestrado em Linguagem, Identidade e Subjetividade) – Universidade Estadual de Ponta Grossa**, 2016.
- DIAS, L. R.; BENTO, M. A. da S. **Educação Infantil e relações raciais: conquistas e desafios**. In: LOPES, Daniel Henrique (Org.). *Desigualdades e Preconceitos: reflexões sobre relações Étnico-Raciais e de Gênero na Contemporaneidade*. Editora UFMS, 2012, p. 71-91.
- FERREIRA, A. de J. **Teoria Racial Crítica e Letramento Racial Crítico: Narrativas e Contranarrativas de Identidade Racial de Professores de Línguas**. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)* - ABPN, v. 6, p. 236- 263, 2014.
- GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- KLEIMAN, A. B. **Professores e Agentes de Letramento: Identidade e Posicionamento Social**. *Filol. lingüíst. port.*, n. 8, p. 409-424, 2006.
- LADSON-BILLINGS, G. **A Raça ainda é importante: a Teoria Racial Crítica na Educação**. In: APPLE, M. W.; AU, W.; GANDIN, L. A. (Orgs.). *A Educação Crítica: análise internacional*. Porto Alegre: Artmed, 2011, p.129-142 LUCKESI, C. C. *Filosofia da educação*. São Paulo: Cortez, 1994.
- LOPES, Neto A. A. **Bullying-comportamento agressivo entre estudantes**. *Jornal Pediatria*. Rio de Janeiro. 2005.
- MELO, G. C. V. **O lugar da raça na sala de aula de Inglês**. *Revista ABPN*, v.7, p. 65- 81, 2015.
- SILVA, M. R. **A literatura infanto-juvenil de matriz afro-brasileira**. *Cadernos Imbondeiro*. João Pessoa, v.1, n.1, 2010.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- SOARES, M. **Letramento e alfabetização: as muitas facetas**. *Revista Brasileira de Educação*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n25/n25a01.pdf>> Acesso em: 20 dez. 2023.
- SOUZA, Ellen de L. **Percepções de infância negra, por professoras de educação infantil: Dissertação de Mestrado**. Universidade Federal de São Carlos, 2012.
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Graal, 1983.

VERRANGIA. Douglas; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **Cidadania, relações étnico-raciais e educação**: desafios e potencialidades do ensino de ciências. Educação e pesquisa, São Paulo, v. 36, n. 3, p.705-718, 2010.

AS INTERSEÇÕES ENTRE A EDUCAÇÃO FÍSICA ESCOLAR E OS ESTUDOS DE GÊNERO: UMA REVISÃO DE LITERATURA

Fernanda Bernadeth Monteiro Ferreira

Discente do curso de Licenciatura em Educação Física – UFMA
fernandabernadeth97@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão

Rarielle Rodrigues Lima

Doutora em Ciências Sociais
rarielle.rodrigues@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Na escola durante as aulas de Educação Física a cultura corporal de movimento se faz presente como objetivo da disciplina, possibilitando aos estudantes o acesso aos múltiplos campos de aprendizagens. Partindo dessa perspectiva, é possível compreender que os conhecimentos da disciplina são adquiridos ao longo da história mediante a socialização entre os sujeitos sendo, portanto, inerente na escola se fazendo presente entre os/as alunos/as. Com o desenvolvimento das pesquisas relacionadas à gênero, as investigações passaram também a analisar os demais constituintes que interferem nessas relações, como o papel do/a professor/a em ações gendradas na execução das aulas. Dessa forma, a pesquisa busca compreender as intersecções entre a Educação Física escolar e os estudos de gênero, a partir de uma revisão de literatura. No exercício dessa compreensão realizamos um levantamento bibliográfico de produções disponíveis nas bases de dados Periódicos CAPES e SCIELO entre 2011 e 2021, a partir dos descritores: educação física escolar e gênero. As discussões levantadas na revisão de literatura se deram mediante a análise e discussão de 23 artigos que foram categorizados em três grandes temáticas: as masculinidades apresentadas nas aulas de Educação Física, as relações de gênero estabelecidas na Educação Física escolar e a importância da compreensão de gênero durante a formação docente. Os apontamentos principais demarcados neste estudo, identificaram que a manutenção de estereótipos por gênero ainda é uma realidade presente no contexto escolar. Além disso, as abordagens analisadas descrevem como o estabelecimento de ações generificadas interferem na ampliação dos conhecimentos e na prática docente, ou seja, podem ser percebidas na escola através ações dos sujeitos, portanto, professores/as e alunos/as. Mediante isso, compreendemos que os estudos sobre gênero na Educação Física escolar, discutidos nesta revisão são relevantes, visto que tais reflexões permitem compreender sobre a temática e auxiliam no estabelecimento de um planejamento para uma educação mais efetiva e com equidade na participação.

Palavras-chave: Gênero; Educação Física; Escola; Alunos.

1. INTRODUÇÃO

A trajetória do acesso à educação no Brasil é demarcada pela existência de inúmeras desigualdades, que podem ser identificadas desde a permanência na escola até as condições de aprendizado (BNCC, 2017). Uma das funções da escola é promover a participação, o respeito e o desenvolvimento dos alunos, a partir de uma educação integral que desenvolva nesses sujeitos uma autonomia permitindo um aprendizado nas diferentes áreas de ensino que podem ser utilizados nos diversos espaços de socialização em eles se apresentam, através da

propagação de conhecimentos e da construção de relações sociais no espaço escolar (CARBALLO, 2018).

Nesse contexto escolar está presente à Educação Física que possui como objeto de conhecimento a cultura corporal de movimento, que além dos aspectos biológicos, naturais e espontâneos, está diretamente vinculada às questões afetivas e sociais, conteúdo a ser desenvolvido em suas diversas formas de aplicação. Altmann (2018) afirma que a disciplina possui uma dimensão importante, produzindo um aprendizado a partir dos conhecimentos de forma a ser desenvolvida através dos gestos, técnicas, habilidades etc., para que se compreenda a expressividade e a cultura dos sujeitos ao longo da história. Dessa forma, compreendemos que a disciplina busca a apropriação dos saberes por intermédio das experiências corporais, adquiridas culturalmente em consequência das relações estabelecidas consigo e com o outro (SANTOS, 2016).

De forma transcendente da sociedade a realidade muitas vezes observada na escola, é a desigualdade no acesso aos conhecimentos, evidenciada principalmente no que se refere as aulas práticas de Educação Física, no qual a sistematização dos conteúdos permite a inclusão ou exclusão dos estudantes a partir das concepções atribuídas por gênero, tais ações são permitidas porque, de acordo com Louro (1997) dentro a escola são mantidas as marcas distintivas entre os sujeitos que atribuem o que é “adequado” para cada um, reforçando assim a manutenção das desigualdades no acesso a determinados espaços e conteúdo.

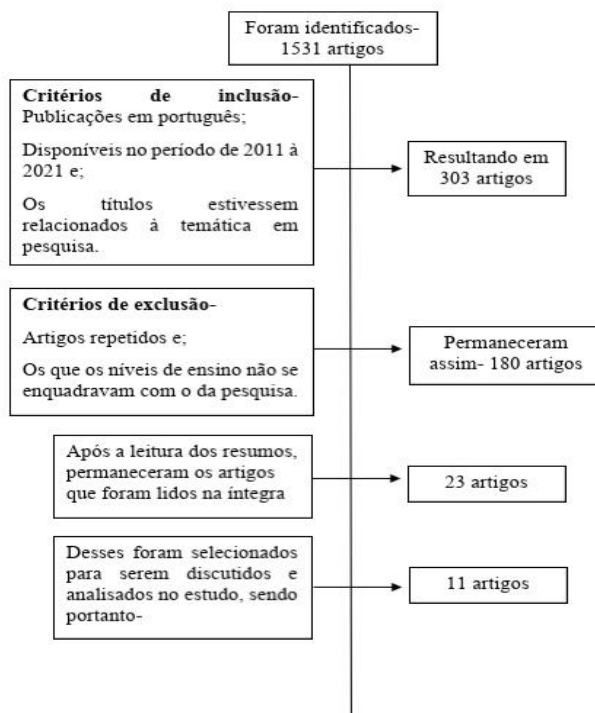
No estudo de Deivide et al. (2011), as investigações sobre gênero na Educação Física, se voltam primeiramente para analisar o gênero e a reprodução de estereótipos que aparecem nas aulas constituindo uma busca por compreender melhor separação da aula por sexo e aulas mistas, com o desenvolvimento das pesquisas, essas investigações passaram também a analisar os demais constituintes que interferem nessas relações, como o papel do professor em ações generificadas nas aulas.

Partindo dessas compreensões, este trabalho tem como objetivo compreender as interseções entre a Educação Física escolar e os estudos de gênero.

2. METODOLOGIA

Para esta revisão realizamos um levantamento bibliográfico a partir dos descritores: educação física escolar e gênero, combinados entre si, de artigos indexados nas bases de dados CAPES e SCIELO. Todo o processo de sistematização das buscas nas bases de dados está ilustrado na figura 1.

Figura 1- Fluxograma das buscas nas bases de dados



Fonte: Próprio autor 2022

Um quantitativo de 11 artigos foi selecionado, que permitiram compreendermos o que se tem produzido sobre gênero e a disciplina Educação Física. As leituras e discussões sobre as produções analisadas possibilitaram a elaboração da revisão, e uma categorização dos estudos que abordam a temática em diferentes contextos e tipos de pesquisa.

3. AS INTERSEÇÕES ENTRE A EDUCAÇÃO FÍSICA ESCOLAR E OS ESTUDOS DE GÊNERO

No quadro abaixo, foram anexadas as principais informações que constituem a construção dos estudos entre as duas categorias no ambiente escolar.

Quadro 01 - Artigos selecionados para a revisão

TÍTULO	AUTOR(ES)	ANO
Estudos de gênero na Educação Física Brasileira.	DEVIDE, Fabiano Pries; OSBORNE, Renata; SILVA, Elza Rosa; FERREIRA, Renato Callado; CLAIR, Emerson Saint; NERY, Luiz Carlos Pessoa.	2011
Do corpo que distingue meninos e meninas na educação física escolar	DORNELES, Priscila Gomes	2012
As masculinidades produzidas nas aulas de Educação Física: percepções docentes	SILVA, Marcelo Moraes e; CESAR, Maria Rita de Assis.	2012
Masculinidades na Educação Física escolar: um estudo sobre os processos de inclusão/exclusão.	BRITO, Leandro Teófilo de; SANTOS, Mônica Pereira dos.	2013
Promoção de Igualdade de Gênero nas aulas de Educação Física Escolar no Ensino Fundamental.	SILVA, Douglas Rosa de Sousa; FARIA, João Paulo de Oliveira; LINS, Raquel Guimarães.	2015
Os estudos de gênero e masculinidade e seus reflexos para a Educação Física.	PEREIRA, Erick Giuseppe Barbosa; PONTES, Vanessa Silva; RIBEIRO, Carlos Henrique de Vasconcelos; SAMPAIO, Tânia Mara Vieira.	2015
Discussão de gênero nas aulas de Educação Física: uma revisão.	MATOS, Naiara da Rocha; BRASILEIRO, Geisa Silva; ROCHA, Rodolfo; NETO, Jorge Lopes Cavalcante.	2016
Educação física escolar e relações de gênero: diferentes modos de participar e arriscar-se nos conteúdos de aula.	UCHOGA, Liane Aparecida Roveran; ALTMANN, Helena.	2016
Gênero e cultura corporal de movimento: prática e percepções de meninas e meninos.	ALTMANN, Helena; AYOUB, Eliana; GARCIA, Emilia Fernández; RICO, Elena Ramirez; POLYDORO, Soely Aparecida Jorge.	2018
A formação de futuras professoras de Educação Física: reflexões sobre gênero e sexualidade.	VASCONCELOS, Camila Midori Takemoto; FERREIRA, Lilian Aparecida.	2020
Gênero, sexualidade e educação física: formação e prática docente.	FREITAS, Milena de Bem Zavanella; SOUZA JUNIOR, Osmar Moreira de.	2020

Fonte: Autoras 2022

Para o entendimento das análises expressas a partir do olhar cuidadoso sobre as produções selecionadas, organizamos em quatro grandes grupos temáticos que serão apresentados nos subtópicos a seguir.

3.1 Os estudos de gênero na Educação Física

A pesquisa “Estudos de gênero na Educação Física brasileira” (DEVIDE et al. 2011), os apontamentos sobre os estudos e os grupos de pesquisas existentes acerca de gênero e Educação Física são desenvolvidos, a partir de uma demarcação no período entre 1990 e 2008. Os levantamentos para a realização da pesquisa demonstram que os estudos sobre o assunto, ganharam grande expressão a partir de 1990, principalmente com a instituição de projetos de pesquisas e a escrita de: livros, artigos, teses, dissertações e de eventos na área. Nos resultados foram identificados também que, os grupos de pesquisas existentes em sua maioria, têm o

gênero juntamente atrelado ao estudo do esporte, de forma secundária, com a questão da Educação Física e em seguida os demais tópicos, que incluem lazer e mulheres. Mostrando a necessidade novas pesquisas com temáticas atreladas a área

No estudo de revisão de literatura de Pereira et. al (2015), “**Os estudos de gênero e masculinidade e seus reflexos para Educação Física**”, são realizadas discussões sobre as identidades e os desdobramentos das masculinidades e feminilidades relacionadas à disciplina. Os estudos revisados na pesquisa apontam que nas aulas Educação Física, os/as alunos/as não escapam dos enquadramentos do que é ser feminino e do que é ser masculino, sendo este último considerado superior ao se evidenciar as capacidades físicas mais visíveis como: correr, chutar, pular etc, que são movimentos e gestos da disciplina e, portanto, permitem ao masculino maior participação (PEREIRA et al., 2015). Enquanto as mulheres, há um maior aparecimento das emoções e sentimentos, e ainda o de papel de reprodutoras concepções machistas.

O trabalho intitulado “**Discussão de gênero nas aulas de Educação Física: uma revisão sistemática**” (MATOS et al. 2016), compreende as implicações da possível participação ou/não participação das meninas nas aulas de Educação Física escolar. Conforme as observações, a separação de meninos e meninas nas aulas de Educação Física ainda prevalece, e isto se faz em decorrência do menor interesse de socialização por parte das meninas, da auto-exclusão delas durante as aulas práticas, e está relacionado a falta de incentivo que predomina socialmente (MATOS et al., 2016).

3.2 As masculinidades apresentadas nas aulas de Educação Física

Na pesquisa de Silva e César (2012) “**As masculinidades produzidas nas aulas de Educação Física: percepções docentes**”, constataram, a partir das falas expressas pelos/as professores/as, que a escola é uma reprodutora das ações generificadas, e que isso é visto desde ações simples como a separação de meninos e meninas durante as filas (SILVA; CÉSAR, 2012).

Os discursos apresentados pelos docentes na pesquisa, descrevem que até mesmo a distribuição dos conteúdos da disciplina, são atribuídas por sexo. Segundo Silva e César (2012) essa diferenciação nos conteúdos específicos se dá por considerar que as meninas atrapalham a intensidade e o desenvolvimento das aulas, principalmente quando se referem à prática do esporte. Mediante a análise é possível compreender, que os/as docentes percebem nas aulas a existência das masculinidades, embora em alguns momentos se mostram críticos às diversas situações e condenem as produções generificadas dos corpos na disciplina.

O trabalho de Brito e Santos (2013), com o título “**Masculinidades na Educação Física escolar: um estudo sobre os processos de inclusão-exclusão**”. A partir de um estudo de caso,

realizado durante as aulas de Educação Física em uma turma masculina do ensino fundamental. O estudo identificou a prevalência da masculinidade hegemônica, ou seja, dominação dos homens nas práticas corporais desenvolvidas, principalmente as práticas relacionadas ao esporte, durante a ocorrência das aulas. A valorização das habilidades motoras e físicas, se apresentam como primordiais, sendo comum, as situações de seleção dos alunos que são considerados mais habilidosos do grupo, produzindo uma maior exclusão dos que não atendem essas expectativas. Segundo Louro (2003, p. 48) (...) “aqueles homens que se afastam da forma de masculinidade hegemônica são considerados diferentes, são representados como o outro e, usualmente, experimentam práticas de discriminação ou subordinação”.

Corroborando com a existência de ações de masculinidades nas aulas, a pesquisa intitulada “**Promoção da igualdade de gênero nas aulas de Educação Física escolar no ensino fundamental**” (SILVA; FARIA; LINS, 2015), analisou por meio de observações das turmas do 8º e 9º ano, as aulas de Educação Física num período específico do ano letivo que abordava o conteúdo esportes. Mediante o observado, constataram que as meninas em diversos momentos se auto excluem e deixam prevalecer a supremacia dos meninos, por estes serem mais habilidosos recebem um maior incentivo, favorecendo a manutenção do sexismo. Além disso, não foi verificada uma atuação docente, através de metodologias que propiciem a inclusão de todos os/as alunos/as.

Problematizando o observado, Silva, Faria e Lins (2015, p. 98) afirmam que “torna-se relevante para os professores de Educação Física o estudo do gênero, pois devem ser capazes de contribuir para a individualidade do/a aluno/a como um todo, sem corresponder apenas ao ponto de vista somático, promovendo assim a equidade entre os gêneros”. Dessa forma, o/a professor/a deve demonstrar aos alunos/as, que eles são seres que interagem socialmente e não deve existir superioridade entre os sexos, mas sim diferenças que os constituem. Nas aulas, portanto, deve haver constantemente uma avaliação feita pelo/a professor/a dos pontos positivos e negativos, que promova a equidade de gênero, e as variadas experiências de aprendizado para ambos os sexos (SILVA; FARIA; LINS, 2015).

3.3 Relações de gênero estabelecidas na Educação Física escolar

A pesquisa “**Educação Física escolar e as relações de gênero: diferentes modos de participar e arriscar-se nos conteúdos de aula**” (UCHOGA; ALTMANN, 2016), com o objetivo de identificar como se apresentam as relações de gênero a partir da aplicação dos conteúdos e suas diversificações na disciplina Educação Física, elaborada através de um estudo etnográfico nas aulas da disciplina em duas escolas, de três diferentes séries do ensino

fundamental anos finais. Após a análise das observações elencadas, foi compreendido como o estabelecimento das relações de gênero interferem na aprendizagem dos/as alunos/as desse modo, estar presente na aula, não significa participar efetivamente na prática dos conteúdos.

Na observação do estudo, durante o desenvolvimento do tema jogos, as autoras constataram que embora tenha sido pensado para desenvolver a coletividade, teve como sujeito de evidência os meninos; pois, a compreensão das habilidades corporais destacadas pelos professores demarcava a habilidade masculina como elemento de execução referência, destacando e interferindo negativamente na participação das meninas, as quais eram reconhecidas como menos habilidosas. Fato este que afeta as relações entre os/as participantes durante as aulas mistas, o que de certa maneira, reforça o estereótipo de gênero: meninos=capaz e meninas=inábil (UCHOGA; ALTMANN, 2016).

O estudo nomeado **“Do corpo que distingue meninos e meninas na educação física escolar”** (Dornelles, 2012), que aplicou questionários e em seguida, entrevistou professores da rede pública municipal de Porto Alegre, constatou que durante as aulas de Educação Física escolar havia uma separação de meninas e de meninos utilizando a justificativa do desenvolvimento biológico e a diferença de idade. Um aspecto evidenciado pelas falas analisadas é que a adolescência torna impossíveis aulas mistas na Educação Física, pois ao trabalhar com o corpo o contexto sexualizador de meninos e meninas é evidenciado. A autora acrescenta que argumentos sobre a convivência dos estudantes fora da escola foram acionados, também, para justificar a separação das turmas por gênero (DORNELLES, 2012).

A abordagem intitulada **“Gênero e cultura corporal de movimento: práticas e percepções de meninas e meninos”** (ALTMANN et al. 2018), a partir de um estudo realizado em 39 escolas, com os/as alunos/as dos anos finais do ensino fundamental com aplicação de questionário. Tendo como objetivo compreender a regularidade e a frequência com que realizam atividades físicas e esportivas na escola e fora dela (ALTMANN et al., 2018). A pesquisa o corrobora com os estudos já analisados ao afirmar que os meninos se sobressaem no interesse e na prática da Educação Física, devido ao apoio recebido pelos meninos em comparação com as meninas.

A desigualdade de gênero, segundo os autores é consequência da percepção da competência corporal, do interesse e do valor-utilidade necessários à Educação Física. Apesar disso, os estudantes reconhecem que as práticas de atividades físicas e esportivas proporcionam uma sensação de prazer e demais melhorias, no entanto, as meninas demonstram menor interesse em uma prática futura (ALTMANN et al., 2018). A maior frequência e regularidade na prática dessas atividades, é observada pelos meninos, devido o maior incentivo social,

familiar e docente dado a eles. Enquanto as meninas, permanecem em submissão por considerá-las menos competentes para realizarem determinadas atividades da cultura corporal do movimento, como por exemplo as práticas esportivas.

3.4 A importância da compreensão de gênero durante a formação docente

A abordagem desenvolvida por Freitas e Souza Júnior (2020), “**Gênero, sexualidade e educação física: formação e prática docente**”, examinou os documentos que formam o currículo de Educação Física de uma universidade paulista e entrevistou os professores de Educação Física formados pela instituição pesquisada que atuam na educação básica. O trabalho indicou que a atuação do docente em intervir sobre ações discriminatórias depende de um olhar crítico e compreensivo de tais questões desde a sua formação. Desse modo, para os autores há uma preocupação com a formação de professoras(es) para desenvolverem uma ação pedagógica que ultrapasse a transmissão de conhecimentos exclusivamente e que permita a reflexão crítica sobre o trabalho prático, de acordo com as demandas observadas no cotidiano escolar (FREITAS; SOUZA JÚNIOR, 2020). Sobre as desigualdades de participação durante a vivência nas aulas, os autores afirmam que há o reconhecido pelos participantes que o incentivo é necessário para que meninos e meninas convivam uns com os outros nas atividades propostas, de forma igualitária e através das diferentes formas de engajamento nas aulas. Sendo esta realidade concretizada a partir do estabelecimento do diálogo que interfere nas desconstruções das normatizações e resolução dos conflitos sobre as relações de poder na perspectiva de gênero. Segundo Freitas e Souza Júnior (2020) embora a temática seja discutida durante o curso de Licenciatura em Educação Física, isso por si só não é capaz de solucionar a variedade das vivências de gênero no âmbito escolar, produzindo nos/as professores/as algumas inseguranças e silenciamentos durante essas situações. O que compromete a inserção do tema no cotidiano da escola.

A pesquisa intitulada “**A formação de futur@s professor@s de educação física: reflexões sobre gênero e sexualidade**” (VASCONCELOS; FERREIRA, 2020), identificou por meio de entrevistas as percepções dos graduandos em Educação Física durante a formação sobre a temática gênero e sexualidade. As autoras argumentam sobre a necessidade de desenvolver as abordagens no currículo que evidenciam a temática, para que se reduza a existência dos estereótipos e concepções de gênero que são reiterados e atualizados no processo de construção pedagógica. A falta de debates e a não existência de uma disciplina específica durante a graduação para a formação dos/as professores/as, que segundo as autoras compromete o agir profissional por considerar somente aspectos biológicos e funcionalistas do corpo durante

a vivência na escola, limita o reconhecimento das ações dos/as alunos/as presentes nas aulas quando se faz o recorte a partir da categoria analítica gênero. Desse modo, propõem a inserção de debates e problematização no processo de formação dos/as professores/as para a desconstrução das percepções naturalizantes sobre o que se entende por “homem” e “mulher”.

Percebemos a partir da leitura e das discussões levantadas nesses artigos, que os estudos de gênero no campo Educação Física tendem a aumentar, devido o reconhecimento de que a ausência desses debates pode provocar a manutenção dos estereótipos sobre gênero, interferir negativamente na ação docente no decorrer das aulas, e consequentemente produzir uma desigualdade no aprendizado dos/as alunos/as. O entendimento sobre essas temáticas, favorece o planejamento, efetivando uma maior equidade na participação dos/as alunos/as.

4. CONCLUSÃO

Os estudos sobre gênero na Educação Física escolar analisados neste trabalho possibilitam a compreensão do que se tem produzido de conhecimento acerca dessa temática e auxiliam no planejamento que possibilite uma educação efetiva, com equidade na participação. As análises constatadas nesta revisão de literatura, discutem sobre as relações de poder estabelecidas mediante as ações genereficadas, nos fazendo reconhecer que a ausência dessas discussões interfere na prática docente e permite a manutenção de estereótipos, às vezes de forma imperceptível pelos sujeitos da escola: alunos e professores.

A partir das análises levantadas compreendemos que nas últimas décadas novas estruturas que pesquisam sobre gênero e Educação Física têm se expandido, devido as divergências que dentro das aulas influenciam no comportamento e na participação dos alunos. Assim como, existe de forma mais efetiva a comprovação de que os estudos de gênero precisam ser fazer presentes no contexto da formação docente.

O estabelecimento de conteúdos não deve considerar apenas os conteúdos de práticas ditas como “de menino” e de “menina”. Dessa forma, as discussões sobre gênero se tornam fundamentais para mediar situações de desigualdades, de forma a facilitar o desenvolvimento das aulas e a compreensão dos alunos sobre as diferentes possibilidades de vivenciar os conteúdos da Educação Física.

REFERÊNCIAS

BRASIL, Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018. Disponível em: < <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>> . Acesso em: 03 de nov. de 2021.

BRITO, Leandro Teófilo; SANTOS, Mônica Pereira. **Masculinidade na Educação Física escolar: um estudo sobre os processos de inclusão/exclusão**. Revista Brasileira de Educação Física e Esporte, Abr-Jun; 27 (2); p.235-246; São Paulo, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbefe/a/kWCNMFRjx6XDq8LZGtRvfS/?format=pdf&lang=pt> >. Acesso 21 de fev. 2021.

DEVIDE, Fabiano Pries; OSBORNE, Renata; SILVA, Elza Rosa; FERREIRA, Renato Callado; CLAIR, Emerson Saint; NERY, Luiz Carlos Pessoa. **Estudos de gênero na Educação Física Brasileira**. Motriz, Rio Claro, v.17 n.1 p.93-103, jan./mar. 2011. Disponível em <http://dx.doi.org/10.5016/1980-6574.2011v17n1p93>.>Acesso 27 de fev. de 2021.

DORNELLES, Priscila Gomes. **Do corpo que distingue meninos e meninas na educação física escolar**. Cad. Cedes, Campinas, vol. 32, n. 87, p. 187-197, mai.-ago. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccedes/a/rmssCPQFnQ4ZGpFkkG9M4jx/?lang=pt&format=pdf> >. Acesso em 22 de fev. 2021.

FREITAS, Milena de Bem Zavanella; SOUZA JÚNIOR, Osmar Moreira de. **Gênero, sexualidade e educação física: formação e prática docente**. Revista Motricidades, v. 4, n. 3, p.217-230, set.-dez. 2020. Disponível em< <https://motricidades.org/journal/index.php/journal/article/view/25946463.2020.v4.n3.p217-230/pdf> >. Acesso em 22 de fev. de 2021.

PEREIRA, Erick Giuseppe Barbosa; PONTES, Vanessa Silva; RIBEIRO, Carlos Henrique de Vasconcelos; SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. **Os estudos de gênero e masculinidade e seus reflexos para a Educação Física**. Revista Brasileira Ciência e Movimento, São Paulo, 2015; 23(1), p. 146-156. Disponível em< <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/RBCM/article/view/4865>> .Acesso em 22 de fev. 2021.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise. Revista Educação e realidade, n. 20, v. 02, jul/dez, 1995.

SILVA, Marcelo Moraes e; CÉSAR, Maria Rita de Assis. **As masculinidades produzidas nas aulas de Educação Física: percepções docentes**. Rev. Motrivivência, n.39, p. 101-112, dez. 2012. Disponível em< <https://periodicos.ufsc.br/index.php/motrivivencia/article/view/2175-8042.2012v24n39p101>> . . Acesso em 29 de mar. de 2021.

SILVA, Douglas Rosa de Souza; FARIA, João Paulo de Oliveira; LINS, Raquel Guimarães. **Promoção da igualdade de gênero nas aulas de educação física escolar no ensino fundamental**. Revista Multidisciplinar de Educação, v. 2, n. 4, 2015. Disponível em https:< <https://periodicos.unir.br/index.php/EDUCA/article/view/1626>>. Acesso em 22 de fev. 2021.

UCHOGA, Liane Aparecida Roveran; ALTMANN, Helena. **Educação Física escolar e relações de gênero: diferentes modos de participar e arriscar-se nos conteúdos de aula**. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.rbce.2015.11.006> >. Acesso em 19 de fev. 2021.

VASCONCELOS, Camila Midori Takemoto; FERREIRA, Lílían Aparecida. **A formação de futur@as professor@s de Educação Física: reflexões sobre gênero e sexualidade**. Educação em revista, v. 36, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-4698209700> >. Acesso em 13 de fev. 2021

ASPECTOS DA CULTURA MOÇAMBICANA NO CONTO *A FOGUEIRA* DE MIA COUTO

Lussandra Barbosa de Carvalho
Mestra em Cultura e Sociedade
lus.barbosa@hotmail.com
Freie Universität/Berlin

Luciano da Silva Façanha
Doutor em Filosofia
Luciano.facanha@ufma.br
UFMA

Priscila de Oliveira Silva
Mestra em Cultura e Sociedade
silva.priscilaoliveira@gmail.com
UFRJ

RESUMO: Sabe-se que, no mundo ocidental, até um dado período, foi considerado cultura somente aquele conceito atrelado ao etnocentrismo europeu. A palavra cultura foi vista apenas como critério de distinção entre o superior e o inferior, o melhor e o pior, o eu e o outro. Durante muito tempo, as culturas africanas – e fala-se aqui em culturas, haja vista que a África é formada por diferentes nações e etnias – foram silenciadas. Hoje, escritores africanos estão divulgando ao mundo essas identidades. Nesse sentido, o presente trabalho tem por objetivo fazer uma análise sobre os traços culturais presentes no enredo do conto *A Fogueira* de Mia Couto. Tornou-se relevante uma reflexão acerca do conceito de cultura, principalmente, no tocante à cultura moçambicana para que se pudesse apontar, no texto, recursos utilizados pelo autor em que se expõe essas vivências culturais. Nesse sentido, explorou-se a própria ideia de cultura, seguida de uma análise sobre a relação entre a história da cultura ocidental e da cultura africana para, em seguida, fazer apontamentos entre o conto “A Fogueira” e a cultura moçambicana. Para tanto, abordou-se trabalhos de teóricos dos estudos culturais como Terry Eagleton em *A ideia de Cultura* (2011), que afirma que, embora a cultura modifique a natureza, há alguns limites que ela não consegue ultrapassar, principalmente quando se refere à natureza humana.

Palavras-chave: Cultura, Literatura, Identidade, Moçambique.

1. INTRODUÇÃO

No passado, a hegemonia etnocêntrica europeia, fosse através de invasões ao território africano, fosse através do silenciamento durante e após os sequestros diaspóricos de pessoas africanas escravizadas, fez com que muita informação a respeito da cultura africana fosse apagada ou silenciada ao longo dos anos.

Nesse sentido, como um lento e árduo trabalho, autores, pintores, músicos e demais artistas africanos ou afrodescendentes, dentro e/ou fora das fronteiras da “mãe África”, tentam revelar ao mundo o valor e o poder dessas culturas.

É neste norte que este artigo, de revisão bibliográfica, busca analisar o conto “*A Fogueira*” de Mia Couto no afã de colocar em evidência os aspectos culturais moçambicanos nele contidos.

“*A Fogueira*” é um dos 12 contos do livro *Vozes Anoitecidas* de Emílio Leite Couto, de pseudônimo Mia Couto, que é considerado um dos autores moçambicanos mais lidos da contemporaneidade. Filho de poeta, publicou seus primeiros escritos com quatorze anos num jornal da cidade em que nasceu. Seus textos são marcantes por, dentre outros motivos, apresentarem uma grande carga de traços culturais.

Para fundamentar as reflexões acerca desse conto, tornou-se relevante uma análise acerca do conceito de cultura, em seguida, debruçou-se sobre a importância da cultura africana, analisando alguns aspectos da cultura moçambicana especificamente, relacionando-a ao texto “*A Fogueira*” a fim de identificar recursos utilizados pelo autor, que revelem essas vivências culturais.

2. ALGUNS CONCEITOS DE CULTURA

O conceito de cultura extrapola os limites de uma única definição, de uma única perspectiva, trata-se de um termo bem amplo para além de um conjunto de costumes impostos de um povo a outro.

No mundo ocidental, a cultura foi vista como sinal de dignidade, como critério de distinção entre o superior e o inferior, entre o melhor e o pior, entre o eu e o outro. É por associar o conceito de cultura com o de civilização europeia, que discussões acerca do tema, na maioria das vezes, enveredam por vias negativas como ocorreu nas discussões da metade do século XIX.

O termo cultura está entre as palavras mais complexas de nossa língua, e deriva daquela considerada o seu oposto: natureza. A raiz da palavra cultura vem do latim “colere”, que tem vários significados, dentre eles: cultivar, adorar e proteger. Cultura também deriva de trabalho e cultivo, denotando, de início, um processo material em seu todo.

Segundo Eagleton (2011), embora a cultura modifique a natureza, há alguns limites que ela não consegue ultrapassar, principalmente, quando se refere à natureza humana. Como sinônimo de civilização, o termo cultura pertenceu ao espírito geral do Iluminismo. Ao passo que a “civilização” francesa incluía tipicamente a vida política, econômica e técnica, a “cultura” germânica tinha uma referência mais estritamente religiosa, artística e intelectual. A civilização minimizava as diferenças nacionais, ao passo que a cultura as realçava. Desta forma, a tensão entre cultura e civilização teve relação muito forte com a rivalidade entre França e Alemanha, possuindo o mesmo aspecto do afastamento entre tradição e modernidade.

Tem-se ainda o conceito de cultura atrelado ao de civilização, como uma conjuntura de conhecimento, arte, moral, crenças, direito, costume e/ou qualquer capacidade e hábito adquiridos pelo homem inserido numa sociedade. Nesse sentido, Frans Boas contribui com os estudos feitos na área antropológica cultural sugerindo que:

a cultura abraça todas as manifestações dos hábitos sociais de uma comunidade, as reações dos indivíduos enquanto abrangidos pelos hábitos do grupo no qual vivem, e os produtos da atividade humana enquanto determinada por estes hábitos (BOAS, 1930, p. 79).

Boas somas ao considerar que a cultura inclui também mercadorias da atividade humana, que é o que especifica o carácter objetivo da cultura. Já para Wallis, a cultura é a vida de um povo que se formaliza em contatos, em instituições, em aparatos tecnológicos que lhe são típicos, e se torna mais abrangente em sua definição de cultura:

a cultura é objeto artificial, as instituições e os modos de vida ou de pensamento que não são peculiares do indivíduo, mas que caracterizam um grupo [...] A cultura é a vida de um povo assim como se formaliza em contatos, em instituições, em aparatos tecnológicos que lhe são típicos (WALLIS, 1930, p. 9).

O que se destaca nesta definição são elementos substanciais da cultura como, por exemplo: conceituações, instituições, costumes, modelos de vida, cujo entendimento e interpretação supõem uma atitude epistemológica, portanto metodológica e filosófica.

Além dessa gama de significações para a palavra cultura, são variados também os seus meios de registro como, por exemplo, a imprensa, a música, a pintura e a literatura. Entre as Artes, a literatura se destaca como registro cultural, pois é simultaneamente produção e produto das culturas através da palavra escrita e descrita.

Uma vez que a cultura transita simultaneamente dentro e fora do conceito de civilização, está para além de um único modelo e expressão de formas de vida. Para este trabalho, atrelamos o conceito de cultura ao de identidade, de traços que caracterizam um povo. Deste modo, na seção seguinte, debruçamo-nos sobre o que a história escrita por um povo revelou, ou ocultou, em relação a um outro povo subjugado.

3. EUROPEUS E AFRICANOS: SOBRE O QUE SE CONTOU NO OCIDENTE

A história do ocidente foi contada por anos, camuflando os atos nada heroicos de invasões europeias, em que um continente enriqueceu às expensas de explorações a outros povos, como os africanos, retirados à força de seus países.

Por um longo período, a história da cultura africana foi silenciada, haja vista que os povos africanos sofreram, dentro e fora de seus territórios, uma série de golpes, principalmente, provocados pelo colonizador europeu: roubos, sequestros, invasões e muitos silenciamentos.

É importante lembrar que a África é um continente extenso, com vários países, povos e etnias. Não seria correto afirmar que lá tenha apenas uma única cultura, mas sim várias:

Há muitas Áfricas dentro da África. O Norte da África é completamente diferente do Sul da África. As imigrações também se diferenciam bastante. A colonização portuguesa é

diferente da inglesa que, por sua vez, é completamente diferente da alemã. Por exemplo, mesmo dentro da mesma colonização portuguesa, nós, em Moçambique, sentimo-nos diferentes dos angolanos. (SANTOS; LUDOVICI, 2011, p. 171).

O desvendar da história da África e de suas culturas é tarefa recente, haja vista que, por longos anos, tentou-se “apagar” não apenas a cultura desses povos, mas a contribuição deles e de seus descendentes para a construção de qualquer conhecimento válido. Segundo Babacar Mbaye Diop e Doudou Dieng (2014), “O regresso ao Egito antigo em todos os domínios representa a condição necessária para reconciliar as civilizações africanas com a história”, afirmando ainda que “Todas as testemunhas oculares do Egito antigo afirmam convictamente que os Egípcios eram Negros. Heródoto, que visitou o Egito no século V a.C., indica-nos que os antigos egípcios [tinham] a pele negra e o cabelo crespo”. Deste modo:

[...] todos os Africanos alcançarão a convicção profunda de que estes templos, estas pirâmides, estas esculturas, estas matemáticas, esta medicina, toda esta ciência, toda esta arte do Egito antigo, são, de facto, obra dos seus antepassados, e que, por isso, têm o direito e o dever de se identificar totalmente com estas, do mesmo modo que os Europeus se identificaram com a cultura greco-latina. (Diop; Dieng, 2014, p. 20).

Segundo Diop e Dieng (2014), Heródoto também relatou em suas idas ao Egito, que os africanos desenvolveram conhecimentos como medicina, matemática e astronomia, lançando influências ao ocidente, porém, para os invasores europeus, era inconcebível reconhecer isso. Então, acusavam essas pessoas de serem todas selvagens na tentativa de diminuí-las e anular qualquer resquício de sua contribuição para a construção da história e da cultura ocidental. Como exemplo disso, tem-se também as produções hollywoodianas da teledramaturgia do século XIX e XX, em que as faces de reis, rainhas e demais figuras importantes do Egito foram encenadas somente por atores de olhos claros e/ou traços físicos “ocidentais”. É válido, portanto, que a história dos africanos, até então, modificada por autores do ocidente, seja hoje contada por autores africanos.

Sabendo que a África é um continente imenso, formado por vários povos e que o acesso ao conhecimento em algumas regiões africanas é mais escasso do que em outras, mais do que reconhecer a contribuição dos povos africanos para a construção da história e cultura ocidental, este trabalho busca revelar traços próprios da cultura africana através de uma literatura escrita por um autor africano, por alguém que conhece e vivencia essa cultura de perto.

Haja vista que o texto aqui analisado, “A Fogueira”, é protagonizado por um casal de idosos, o “velho” e a “velha”, fez-se necessário analisar alguns aspectos da cultura de Moçambique, tomando como base a importância dos idosos na construção dessa identidade cultural.

4. APONTAMENTOS SOBRE A CULTURA MOÇAMBICANA NO CONTO *A FOGUEIRA*

A República de Moçambique é um país sul-africano pouco desenvolvido economicamente e, assim como o Brasil, também foi colônia de exploração portuguesa, obtendo sua independência somente em 1975.

O atual cuidado com os registros da identidade dos povos africanos emergiu somente com a literatura moderna, pois foi a partir dela que os autores procuraram destacar a identidade desses povos, que se reflete nos hábitos, nas vivências, na religiosidade e demais formas de se expressar. Em Moçambique, especificamente, após a independência, a literatura deixou de ser apenas registro, para fazer parte da resistência contra a cultura europeia, pois a memória atrelada aos costumes e vivências deixou

[...] de ser um elemento natural humano, sobrevivente em si mesma em forma de lembranças, para efetivar um meio de transmitir às gerações posteriores o passado de uma comunidade ou nação. Rememorar os mitos e histórias pelo registro da literatura torna-se um modo eficaz de resistir ao processo massificador da modernização e à assimilação cultural que podem, coercitivamente, afastar os povos de seus costumes e origem, porém, sem conseguir suplantar as marcas impressas pela memória. (NASCIMENTO; RAMOS, 2011, p.459)

Nesse sentido, escrever sobre um povo implica em rememorar a sua origem, registrar os seus hábitos, revelando a sua cultura. É a literatura que também mantém acesa a chama da identidade desses povos a fim de que sejam (re)conhecidos pelo mundo. Desse modo, os autores, para atingir o ápice da descrição em seus escritos, geralmente, optam por recorrer à memória dos personagens a fim de lidar com o que precisa ser resgatado, para “evocar o próprio passado, em geral, a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade” (HALBWACHS, 2006, p. 72).

No conto “A Fogueira”, Mia Couto, escritor moçambicano, narra a vivência de dois personagens inominados a quem o autor adjetivou de a “velha” e o “velho”. O início da narrativa revela um cenário simples, com poucas posses, embora de grandes utilidades para as vivências dos personagens: “A fortuna dela estava espalhada pelo chão: tigelas, cestas, pilão.”. Segundo Silva (2021), objetos agrícolas como o pilão são muito úteis e importantes para o dia a dia de uma comunidade campestre além de que algumas comunidades africanas “fazem uso dele com o propósito da cura, preparação de remédios. Assim, as tigelas e as cestas, também utensílios domésticos da cultura africana e de outras culturas, apresentam as suas simbologias.” (SILVA, 2021, p.5), diferente de outras culturas para as quais esses objetos não possuem tanta significação, em algumas comunidades africanas, possuir esses utensílios é ser afortunado.

Num dado momento da narrativa, ao concluir que está prestes a morrer, “o velho” se preocupa com quem vai enterrar “a velha” sua companheira de vida, porém, a “velha” em questão não está doente. Essa “preocupação” do velho em relação ao que será da velha sem ele, no entanto, é um ponto relacionado à realidade moçambicana, haja vista que, segundo as pesquisadoras Santos e Lodovici (2011, p.170), em Moçambique, geralmente, “o marido morre primeiro; dessa forma, [a mulher] fica sozinha, os filhos não ficam com ela (...)”. No conto, o personagem toma para si então a responsabilidade de fazer um buraco para a esposa, ignorando o seu próprio mal estar e usa a sua já escassa energia para trabalhar na cova que teoricamente abrigará a companheira para sempre.

Passam as semanas, e o velho continua a cavar o buraco, quando aparecem as chuvas: “De vez em quando parava para olhar o cinzento do céu. Queria saber quem teria mais serviço, se ele se a chuva”. (COUTO, 1987, p. 26). O velho adormece e, ao acordar, a mulher se aproxima dele e vê que ele tem febre, ao que ele observa: “Não é mulher, foi que dormi perto da fogueira [...] A velha assustou-se: qual o fogo que o homem vira? Se nenhum não haviam acendido?” (COUTO, 1987, p. 26). É nesse momento da narrativa, que “a fogueira”, a que somente o velho sente e vê, começa a ser sentida e vista por ele. Em seguida, durante um sonho, a velha vê

os filhos, os mortos e os vivos, a machamba encheu-se de produtos, os olhos a escorregarem no verde. O velho estava no centro, gravatado, contando as histórias, mentiras quase todas. Estavam ali os todos, os filhos e o netos. Estava ali a vida a continuar-se, grávida de promessas. Naquela roda feliz, todos acreditavam na verdade dos velhos, todos tinham sempre razão. (COUTO, 1987, p.28).

O sonho descrito no trecho acima se refere a uma memória. Silva (2011) afirma que a memória estimula e afirma a identidade de um povo. Todos os costumes, hábitos, objetos, ritos e histórias apontam para a sua origem. A identidade é construída constantemente e reflete aos outros a sua essência. Assim como relatado no sonho da velha, as famílias moçambicanas são numerosas, com muitos filhos e netos. “Naquela roda feliz, todos acreditavam na verdade dos velhos, todos tinham sempre razão” (COUTO, 1987, p.28). O autor deixa a felicidade da personagem atrelada à uma lembrança, haja vista que, em Moçambique, os idosos eram chamados de “Bibliotecas” e a eles eram dedicadas reverências e atenção.

No tocante à identidade cultural atrelada à memória, Silva (1995, p.37) afirma que

[...] na construção da identidade, é necessária a preservação da memória coletiva dos vários grupos. A memória coletiva daqueles, cuja cultura não é dominante, será o agente catalisador da afirmação da identidade étnica. A busca desta identidade implica o cultivo das tradições culturais do grupo dominado e a releitura de sua história. A

religião, os mitos, as lendas, a ideologia serão necessários a este processo de identificação cultural [...].

No entanto, segundo a gerontologista moçambicana Teresinha de Jesus, em entrevista à revista Kairós, a situação do idoso como centro de atenção, que recebe valorização no seio familiar parece estar mudando. “Muitos jovens migram para a cidade, porque querem tomar conta da própria vida; apenas os idosos permanecem nas comunidades, trabalhando com agricultura, carpintaria, até o fim da vida, porque não têm como pensar em parar de trabalhar.” (SANTOS; LOBOLO, 2011, p.169). Nesse ponto, a solidão dos idosos, sobretudo, das mulheres idosas, que são mais longevas do que os homens, é mais uma realidade moçambicana ilustrada no conto.

Mesmo a silenciosa iminência da morte em torno do velho perpassa por um fator cultural, haja vista que a ideia da morte, para algumas comunidades africanas, não é tão assombrosa e temida como em outras culturas: “Neste deserto solitário, a morte é um simples deslizar, um recolher de asas. Não é um rasgão violento como nos lugares onde a vida brilha” (COUTO, 1987, p.27). Isso é percebido também na reação da velha quando o velho informa a ela que irá matá-la para que a cova que ele próprio cavou não fique sem utilidade. Em vez de se desesperar ou afrontar o marido com essa “ameaça”, atitude comum para quem teme a morte, a personagem parece não se importar:

— Não posso deixar aquela campá sem proveito. Tenho que matar-te.

— É verdade, marido. Você teve tanto trabalho para fazer aquele buraco. É uma pena ficar assim.

— Sim, hei de matar você; hoje não, falta-me o corpo. Ela ajudou-o a erguer-se e serviu-lhe uma chávena de chá.

— Bebe, homem. Bebe para ficar bom, amanhã precisas da força”. (COUTO, 1987, p.28)

A personagem tanto parece não temer a morte como sugere ver nela a continuação da própria vida ao pedir ao esposo uma cova rasa para “tocar a vida mais de perto”.

No conto “A Fogueira”, há ainda a influência de acontecimentos históricos, pois a narrativa “pode conduzir o leitor a criar, no seu imaginário, as cenas e a vida dos Moçambicanos (os velhos) no desencadear da **Guerra de Independência**.” (SILVA, 20221, p.10, grifo nosso), que custou a Moçambique muitas vidas e devastação de seu território pelo invasor europeu.

Para além das obviedades culturais presentes no conto, é possível analisá-lo pela perspectiva das possibilidades, pois, a própria ausência de substantivos próprios para designar os nomes dos protagonistas dando lugar à adjetivação “velho” e “velha” sugere uma simbologia

identitária desses personagens como a representação de vários idosos moçambicanos que vivem hoje de ausências. A própria fogueira, que somente o velho vê e cuja chama apenas ele sente pode representar simultaneamente a vida, a morte e a identidade cultural de um povo que sofreu no passado com tantas guerras e com a tentativa de apagamento de sua história e cultura.

5. CONCLUSÃO

Muito da história das culturas da África foi apagado com as horrendas invasões que devastaram tanto territórios quanto vidas africanas em decorrência da escravidão no passado. Nesse sentido, tem sido árduo o trabalho de resgate e divulgação dessas culturas através de vários meios de expressão cultural, dentre eles, a Literatura, por autores africanos.

Para este estudo, foi relevante a reflexão acerca de alguns dos conceitos de cultura para analisar de que modo o colonizador, impondo o seu modo de civilização, tentou tanto apagar as culturas africanas quanto silenciar a contribuição de mãos africanas e afrodescendentes na construção da história da cultura ocidental.

Diante da riqueza de informações culturais presentes no conto “A Fogueira” de Mia Couto, foi possível lançar a essa narrativa um olhar mais sensível à importância dos idosos na construção da identidade da cultura de Moçambique. Questões como por que o autor utilizou adjetivos como “o velho” e “a velha” em vez de nomes próprios? Afinal, que fogueira é essa sobre a qual esse personagem tanto fala? foram inquietantes para a escrita das primeiras linhas desta pesquisa.

Os personagens o “velho” e a “velha” do conto “A Fogueira” representam a solidão da velhice em Moçambique após a Guerra de Independência. É forte sobretudo a simbologia do destino solitário da mulher idosa moçambicana, geralmente, mais longeva do que o seu companheiro de vida. Ressaltou-se como os traços culturais presentes nesse texto foram delicadamente narrados, expondo aspectos da identidade de todo um povo. Espera-se que as informações contidas nesta pesquisa suscitem a curiosidade de mais pesquisadores sobre o conto “A Fogueira” e, talvez, de outras tantas narrativas que tratam das mais ricas e diversas culturas africanas.

REFERÊNCIAS

BOAS, Franz. **Antropology**. In Encyclopaedia of the Social Sciences, (vol.II.) New York: Macmillan, 1930.

COUTO, Mia. **Vozes Anotecidas**. Lisboa: Caminho, 1987.

DIOP, Babacar Mbaye; DIENG, Doudou (Org.). Capítulo 1: A África e o Ocidente. *In: A Consciência Histórica Africana*. Luanda: Edições Mulemba da Faculdade de Ciências sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014, 220 p.

EAGLETON, Terry, **A ideia de Cultura**. São Paulo, 2011.

FIDALGO, Marcos. **Mia Couto fala sobre a literatura de Moçambique e de sua relação com as palavras**, Disponível em: <http://www.saraivaconteudo.com.br/Entrevistas/Post/45036>. Acesso em 18/01/2016.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. Centauro – São Paulo, 2006.

WALLIS, D. **Culture and Progress**. New York: McGraw-Hill. 1930.

NASCIMENTO, Lidiane Alves e RAMOS, Marilúcia Mendes. **A memória dos velhos e a valorização da tradição na literatura africana: algumas leituras**. Crítica Cultural, Palhoça, Santa Catarina, v. 6, n. 2, p. 453, 2011.

SANTOS, Divina; LODOVICI, Fláminia. **Pessoas idosas em Moçambique: com a palavra, Teresinha da Silva**. Revista Kairós, 2011.

SILVA, Dryelle Patrícia Silva e. **Educação para as relações étnico-raciais: dialogando sobre a “fogueira” e as narrações do corpo na construção da identidade**. 2021. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/80474>

CONSIDERAÇÕES SOBRE O EU: SOBRE ALTERIDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Elber Alves Ferreira

Graduando em Filosofia

elber.alves@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Luciano da Silva Façanha

Doutor em Filosofia

luciano.facanha@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Pensando em salvar todo conhecimento do achismo arbitrário foi que René Descartes inaugurou a Modernidade teoricamente com o descobrimento do *eu* consciente. No império da razão, a consciência é a subjetividade – “*penso, logo, existo*”. Se *penso*, é porque *existo* e se *existo* é porque estou pensando. Desse modo, conceber o *Eu* para o *Eu* é um exercício de autoconhecimento. No Século das Luzes tudo está centrado nesse *eu* subjetivo; um *eu* que, ao que tudo indica, não necessita do reconhecimento do outro, sendo a *subjetividade* a condição necessária para a sua autoafirmação. Com base neste estudo, o objetivo da presente pesquisa é, entretanto, compreender um *eu* sensível de Jean-Jacques Rousseau que, ao contrário do *eu cartesiano*, se desenvolve em um processo que parte da exterioridade para a interioridade. Para Rousseau o *Eu* tem como característica principal o reconhecimento do *Outro* enquanto condição necessária à afirmação de si mesmo. Neste instante de alteridade, o indivíduo reconhece-se como tal a partir da interação afetiva com os seus semelhantes – o *Outro* –, possíveis por conta das faculdades naturais de *piedade natural* e de *amor de si*. Enfatizar a importância da relação de *alteridade* não significa excluir a *subjetividade* individual, mas antes propor uma relação estável essencial para dar possibilidade de inclusão e abertura para olhar o diferente do outro. Na ocasião, na possibilidade de romper com os preconceitos hegemônicos e os estereótipos eurocêntricos, com a condição de alteridade o homem dispõe de ferramentas precisas para o desenvolvimento pessoal e social. Tal condição, quando convida o homem a questionar as suas próprias visões e experiências de mundo, é essencial para o surgimento de novos espaços, e para construções de novos diálogos e entendimentos. Portanto, compreender o *Outro* como um ser sensível e distinto, com suas íntimas paixões e necessidades próprias, atrelado ao reconhecimento do *Eu* como sendo também um outro, torna-se parte fundamental para o exercício da alteridade. O “olhar do outro”, assim, revela uma inquietação antropológica de Jean-Jacques que dialoga para a linha referente à interdisciplinaridade da ética, estética e da filosofia política.

Palavras-chave: Jean-Jacques Rousseau; Século das Luzes; Subjetividade; Alteridade.

1. INTRODUÇÃO

Tratar sobre a questão da *alteridade* significa considerar a natureza daquilo que é *Outro*, ou seja, daquilo que é distinto, diferente, ou, até mesmo, singular. E quando nos propomos a discutir a tal questão, damos possibilidade para o surgimento de novos espaços e para a construção de outros diálogos e entendimentos.

Mas, sendo assim, por que o tema do presente estudo é “considerações sobre o *eu*”, e não sobre o “*outro*”, já que estamos tratando a questão da alteridade? Talvez seja porque ao nos

reportarmos a Jean-Jacques Rousseau, para tratar desta temática, precisamos partir da noção de *subjetividade*. Portanto, propõe-se aqui, antes de tudo, estabelecer algumas reconsiderações sobre o “Eu”, para então entendermos a questão proposta: o papel do *outro* em uma relação de alteridade.

A Modernidade, quando foi inaugurada, trouxe consigo uma descoberta teórica que até hoje nos afeta: o *Eu* consciente. No século XVI, para salvar todo conhecimento de achismos arbitrários, e enganosos, o matemático René Descartes deu à luz do conhecimento o princípio da *subjetividade*. Algo que até a Idade Média não havia.

Esse entendimento da existência de um *Eu* que pensa racional, autônomo e criticamente, e que pode ser, portanto, superior aos demais animais, foi o que sustentou a Filosofia Iluminista do século XVIII. E que, então, foi a base filosófica para que no antropocêntrico Século das Luzes³¹ a *subjetividade* fosse cada vez mais enaltecida e exacerbada. Um *Eu* consciente que, ao que tudo indica, não necessita do reconhecimento do *Outro* para a sua autoafirmação.

Frente a isto, o objetivo da presente pesquisa é, entretanto, apresentar e compreender um outro *Eu*, diferente e sensitivo, que foi proposto por Jean-Jacques Rousseau, também, na Modernidade. Este *Eu-Outro* rousseauísta, ao contrário do *Eu-Eu* racional cartesiano, se desenvolve em um processo que parte da exterioridade para a interioridade – ou seja, o *Eu* (interior) só o é por causa do *Outro* (exterior), em uma relação natural de alteridade. Se para Descartes o “*penso, logo, existo*” é o que fundamenta o *Eu*, para Rousseau vai ser o “*sinto, logo, sou*” o cógito de sua filosofia.

O grande problema é que dentro das estranhas convenções sociais e morais que constituem a Modernidade, o crítico analisa que tais faculdades naturais são gradativamente degeneradas e apagadas. Assim, frente a impossibilidade dos laços de alteridade, o sujeito encontra-se cada vez mais imerso na vaidosa subjetividade, na gananciosa luxúria, perdido nas aparências, e com vícios e paixões estranhas.

Para o desenvolvimento do presente estudo, tratando-se de uma investigação proeminentemente teórica, e partindo de recortes bibliográficos, realizam-se interpretações, discussões e análises argumentativas filosóficas de alguns textos do filósofo Rousseau, em diálogo com seus contemporâneos, acerca do tema da função do teatro de classe francês, no Século das Luzes. Para tal, partiu-se, portanto, de análises hermenêutico-filosóficas principalmente das obras: o *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), o *Prefácio de Narciso*

³¹ No *Dicionário Básico de Filosofia*, por definição: “Iluminismo (al. Aufklärung, fl. Lumières, ingl. Enlightenmen) 1. Movimento filosófico, também conhecido como Esclarecimento, Ilustração ou Século das Luzes, que se desenvolve particularmente na França, Alemanha e Inglaterra no século XVIII [...]” (2006, p.142).

Ou O Amante de si mesmo (comédia escrita em 1733 e levada à cena em 1752), o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* (1754), a *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos* (1758), e o *Emílio, ou, Da Educação* (1762) do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau.

Além, também, da leitura dos verbetes *Genebra*, *O Gosto* e *Imaginação/Imagina*, respectivamente, dos enciclopedistas D'Alembert, Montesquieu e Voltaire; bem como os ensaios *O discurso do século e a crítica de Rousseau* e *Gêneses e estrutura dos espetáculos: A crítica moral do teatro*, de Bento Prado Jr., situados na obra *A Retórica de Rousseau*. E o capítulo *Jean Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem* situado na obra *Antropologia Estrutural II* de Claude Lévi-Strauss.

2. O ESTADO DE NATUREZA E A EDUCAÇÃO NEGATIVA

Antes de tudo, vale apontar que o *estado de natureza* não deve ser apreendido como uma “verdade histórica”, “tal como os físicos fazem sobre a formação do mundo”, mas sim como “raciocínios hipotéticos e condicionais” (ROUSSEAU, 2017, p.35). A hipótese do *estado de natureza* é, senão, uma condição de possibilidade para podermos demarcar as divergências entre a boa maneira de viver, prescrita pela natureza, das obras dos males em sociedade, prescrita pelos homens. Para Jean-Jacques, a natureza nunca mente e tudo o que dela for prescrito será verdadeiro: sobretudo, o “eu”.

No estado de natureza o homem nasce bom. Vinculado a esta ideia de *bondade natural*, o crítico do Iluminismo defende que a fonte do interesse, que liga às coisas honestas e instiga a repulsa aos vícios, está naturalmente nos homens, e não nas convenções sociais. Desse modo, as *virtudes* relacionadas aos interesses inatos estão ligadas às disposições naturais do homem, e não nas precoces obras morais das sociedades.

Como vantagens de uma educação natural e não precoce, o primeiro ato da imaginação nascente seria o de fazer com que o homem reconheça os seus semelhantes, a sua espécie. Rousseau analisa que os jovens, quando direcionado pelos primeiros movimentos da natureza em direção das ternas paixões, sensíveis, comovem-se com as dores de seus semelhantes; alegram-se ao olharem seus amigos; são generosos; e têm comiseração e clemência.

Seria assim que a natureza despertaria no jovem educado com esmero, anterior à *sexualidade*, o sentimento verdadeiro de amizade. Portanto, a educação natural e negativa aparece como fator fundamental para uma filosofia da alteridade.

O primeiro sentimento de que um jovem educado com esmero é suscetível não é o amor, mas a amizade. O primeiro ato de sua imaginação nascente é ensinar-lhe que

existem semelhantes, e a espécie o afeta antes do sexo. Eis, portanto, outra vantagem da inocência prolongada: tirar proveito da sensibilidade nascente para jogar no coração do jovem adolescente as primeiras sementes da humanidade; vantagem tanto mais preciosa quanto esse é o único tempo da vida em que os mesmos cuidados podem ter um verdadeiro sucesso (ROUSSEAU, 2014, p.300).

Quando no estado de natureza, sob os limites do instinto e da razão para se proteger de qualquer mal que o ameaça, o homem dispõe de um sentimento natural que o impede de fazer o mal a quem quer que seja: a *piedade natural*. Sem ser movido pela moral, e depois de já ter sofrido em algum momento da vida, o homem no estado de natureza é levado sem reflexão a socorrer o seu semelhante que sofre. Mesmo sem o conhecer.

É certo, portanto, que a *piedade natural* é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor a si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. É ela que nos leva sem reflexão a socorrer os que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, faz o papel de lei, de costumes e de virtudes, com a vantagem de que ninguém se sente tentado a desobedecer à sua doce voz (ROUSSEAU, 2017, p. 62-63).

Para Rousseau, os sentimentos naturais são os principais mecanismos de preservação do homem e das espécies. E eles estão presentes no *eu* desde os seus primeiros suspiros. As hipóteses da razão compreendem como sempre bom, no sentido de sempre em conformidade à harmonia do estado de natureza, o *amor de si*. Esta paixão inata, moderada pela *piedade natural* e que precede todas as outras, mecanicamente, consente o sentimento primitivo do homem de auto conservação e, conseqüentemente, de conservação daquilo que o conserva.

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações [...] estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e mais importante de seus cuidados é e deve ser zelar por ela continuamente; [...] é preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos, é preciso que nos amemos mais do que qualquer outra coisa, e, por consequência imediata do mesmo sentimento, amamos o que nos conserva (ROUSSEAU, 2014, p.288).

Contudo, Rousseau considera uma outra característica de seu tempo que modifica o amor de si: o sentimento de *amor-próprio*. Relativo às sociedades e não mais ao estado de natureza, este sentimento “tem sua fonte em comparações” (ROUSSEAU, 2017, p.142), dado que, nesta condição, o homem sempre está se comparando com os outros para dá mais atenção a si mesmo.

3. O ESTADO DE SOCIEDADE E O ETNOCENTRISMO DAS LUZES

Naturalmente o homem é bom e amigo de sua espécie, entretanto, uma triste e contínua experiência dispensa a prova de que os homens são maus. “O que então pode tê-lo depravado a

esse ponto, senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que ele fez e o conhecimento que adquiriu? ” (ROUSSEAU, 2017, p.117). A constatação de que a maioria dos males são nossas obras ocorre, simultaneamente, ao afastamento da maneira de viver simples e solitária que nos era escrita pela natureza. Sobre a causa dos males, examina Rousseau:

A externa desigualdade na maneira de viver, excesso de ócio para uns, excesso de trabalho para outros, a felicidade de atizar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade, os alimentos demasiado rebuscado dos ricos, que os nutrem com sucos caloríferos e os acumulam de indigestões, a má alimentação dos pobres, que muitas vezes até lhes falta, o que os leva a sobrecarregar avidamente seu estômago quando comem, as noitadas, os excessos de toda sorte, os arrebatamentos imoderados de todas as paixões, os cansaços e o esgotamento do espírito, os desgostos e pesares incontestáveis que sentem em todos os estados e que corroem perpetuamente as almas – eis as funestas provas de que a maioria dos nossos males são obra nossa e que nós evitaríamos quase todos eles se conservássemos a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era escrita pela natureza (ROUSSEAU, 2017, p.42).

As considerações antropológicas deixadas pelo crítico, quando analisa a relação *natureza e cultura*, caminha de modo antagônico aos trabalhos de seus contemporâneos “moralistas” e “historiadores”. Ao desnudar o homem de suas máscaras sociais, para conhecê-lo em sua própria natureza, é possível notar que o homem é bom por natureza, e que o sentimento de existência (*amor de si*), é o impulso da vida que firma os laços de alteridade.

Ao discutir o etnocentrismo das Luzes, Jean-Jacques reconhece o quanto a Modernidade carrega em si mesma um amargo destino para a humanidade. A antítese é de que o homem moderno se afasta a largos passos de seu estado natural. Tornando-se, assim, incapaz de perceber os fatores catastróficos que permeiam o desenvolvimento social, uma vez que, em sociedade, estão distantes de suas íntimas e verdadeiras determinações instintivas.

Para que os homens não se tornassem monstros, a natureza dispôs um outro princípio para apoiar a razão: a *piedade natural*. É deste sentimento natural, responsável por moderar a atividade do *amor de si* em cada indivíduo, que se determina as leis, os costumes e as virtudes primordiais para a conservação mútua de toda espécie. Entretanto, no homem civilizado este sentimento se torna mais fraco.

E é por falta de ter distinguido suficientemente as ideias e percebido o quanto esses povos já estavam longe do primeiro estado de natureza que muitos se apressaram em concluir que o homem é naturalmente cruel e que necessita de regras para abrandá-lo, ao passo em que nada é tão doce quanto ele em seu estado primitivo, quando posto pela natureza a distâncias iguais da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civilizado (ROUSSEAU, 2017, p.78).

Tratar sobre alteridade no Século das Luzes consente uma árdua tarefa. Dentro da sociedade, quando a “razão do particular” é a que dita as máximas, em detrimento da “razão pública” e coletiva, as relações interesseiras ganham espaço e as vantagens passam a residir no

prejuízo do outro. Nesta lógica o egocêntrico *Eu-Eu* ganha espaço em detrimento do *Eu-Outro*. Em nota, analisa Rousseau:

Admirem o quanto quiserem a sociedade humana, nem por isso será menos verdadeiro que ela leva necessariamente os homens a se odiarem à medida em que seus interesses se cruzam, a se prestar mutuamente serviços aparentes e a se causar na verdade todos os males inimagináveis. O que se pode pensar de uma relação em que a razão de cada particular lhe dita máximas diretamente contrárias às que a razão pública prega ao corpo da sociedade e em que cada um encontra seu ganho na desgraça alheia? Não há talvez um só homem abastado cuja morte seus herdeiros ávidos e muitas vezes seus próprios filhos não desejem em segredo; não há um navio no mar cujo naufrágio não tenha sido uma boa notícia para algum negociante; não há uma casa em que um devedor de má-fé não tenha querido queimar com todos os documentos que ela contém; não há um povo que não se rejubile com os desastres dos seus vizinhos. Assim, encontramos nossa vantagem no prejuízo de nossos semelhantes e a perda de um faz quase sempre a prosperidade do outro (2017, p.117-118).

O *amor de si*, quando moderado nos moldes da sociedade, modifica-se em *amor-próprio*. Longe de vir da natureza, a vaidade e o egoísmo, fruto das paixões irascíveis nascidas deste novo sentimento, vai consentir o ponto de partida das atividades dos homens. Uma breve distinção feita por Rousseau, entre a paixão primitiva e as suas modificações nos liames da sociabilidade, alertam aos perigos desse sentimento que, não sendo natural, é implantado no coração dos homens:

O amor de si, que só a nós mesmo considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. [...] vereis de onde vem ao nosso amor-próprio a forma que acreditamos ser-lhe natural, e como amor de si, deixando de ser um sentimento absoluto, torna-se orgulho nas grandes almas, vaidade nas pequenas, e em todas elas alimenta-se sem parar à custa do próximo. (2014, p.289-291).

Se no estado de natureza o *amor de si* é regulado pelas benevolências da *piedade natural*, no estado de sociedade será o egoísmo o impulso necessário ao *amor-próprio*. É, então, a propósito do convencido trono da opinião, tramado sob preceitos do irrefletido método dos povos instruídos e policiados, que se tem [uma das] as principais causas da degeneração das raças. Os homens, assim, submetidos ao império da polidez e postos em contradição consigo mesmo, baseiam sua própria existência apenas nos juízos de outros.

4. O EU-OUTRO E OS LAÇOS DE ALTERIDADE

A crítica de Rousseau, por sua vez, atenta para uma espécie de *imaginação* Iluminista que, acalorada nas entrelinhas de uma educação precoce dos homens polidos, determina de antemão, por pensamento, as potências para *ser* muito antes dos homens de fato *sentir*-las. Por

outro lado, apostar na *educação negativa*, em detrimento da educação positiva, significa querer evitar o excessivo expressar de intelectualidade nos indivíduos e, sobretudo, nas crianças. Permite-se, assim, que a natureza faça o trabalho de desenvolver as suas potências e sentimentos naturais; eis um dos passos para se construir os laços de alteridade e para começar a se pensar em uma melhora social.

Rousseau entende que o *Eu* tem como característica principal o reconhecimento do *Outro* enquanto a essência para a afirmação de si mesmo. Neste momento de alteridade, o indivíduo reconhece-se como tal a partir da interação afetiva com os seus semelhantes – o *Outro* –, possíveis por contas das faculdades naturais de *amor de si* e a *piedade natural*.

Nesta filosofia, o papel da imaginação para o crítico é de mostrar ao homem que existem semelhantes. É a partir desta faculdade que o indivíduo percebe o *outro* e se põe no lugar dele. E é com base neste princípio natural que o *Eu* vai conservar os laços com o *Outro*, e daí advêm os demais sentimentos naturais à relação: o amor, a amizade, a comiseração, a piedade.

Ao indicar os meios próprios para a conservação do homem na ordem da natureza, Rousseau acaba esclarecendo, também, sobre como podemos dela sair. Ao entendermos que as crianças não nascem com bagagem moral, assim como nós, homens instruídos que já as possuímos, podemos reconhecer o quanto que elas ficam deslocadas entre as Luzes. Portanto, “[...] trata-se aqui menos daquilo que um homem o pode fazer consigo mesmo do que daquilo que podemos fazer com nosso aluno pela escolha da circunstância em que o colocamos” (ROUSSEAU, 2014, p.299).

A filosofia de Rousseau, desse modo, visa valorização da *sensibilidade* do homem, não sob (ou sobre), mas sim em correspondência à dimensão *racional*. Em seu estudo, ambas as dimensões são de suma importância para o processo de construção da experiência do homem (e no homem) e do conhecimento humano. No contexto, o homem não é tido como um ser isolado, mas sim como um ser coletivo, onde a relação entre o *eu* e o *outro* constitui a chave fundamental para a construção de uma identidade pessoal e social. E é deste “olhar do outro”, tema possível a partir da crítica ao Iluminismo, que desabrocha a alteridade em Rousseau.

5. CONCLUSÃO

Nos dias de hoje, quando há muito tempo o culto à *subjetividade* circunda quase todas as ações individuais dos homens, considerar os laços de *alteridade* das relações é um constante desafio que pressupõe árduo trabalho: de um lado, a flexível disposição para o diálogo e, de outro, a autocrítica. Isso, porque, hoje, nas intempéries do devir que assolam o dia a dia das relações e da vida, os homens recorrem às cômodas estratégias de isolamento; onde julgam

encontrar, nas prazerosas dimensões privadas e individuais, a segurança, a liberdade e o conforto necessário que os levarão aos caminhos do progresso feliz e perfeito.

Mas do que é, de fato, que os homens tanto têm de se proteger da vida coletiva? Qual o porquê de tanta insegurança na esfera pública? Qual é a natureza deste mal? Por quais motivos tanta infelicidade e desconforto do *eu*? Por que há uma busca desenfreada do *eu* pela felicidade e perfeição? Para que agradar tanto a si mesmo em detrimento de *outros*? Será que várias propriedades privadas e bens materiais garantam o bem-estar do *eu*? O progresso garante que o homem seja bom? Quanto mais o *eu* conseguir realizar todas as suas modificações sociais, mais satisfeito e perfeito será? Existe alguma fórmula universal que garanta o progresso da humanidade? Ou, como seria um “homem realizado”? Qual seria o papel do *eu* na vida de uma outra pessoa? Para que se pôr no lugar do *outro*?

Enfatizar a importância da relação de *alteridade*, não significa excluir a *subjetividade* individual, mas antes propor uma relação estável fundamental para dar possibilidade de inclusão e abertura ao olhar para o diferente do *outro*. Visando, assim, o constante exercício de entendê-lo em sua singularidade.

O papel do eu e o “olhar do outro” revela uma inquietação antropológica que dialoga para a linha referente à interdisciplinaridade da ética, estética e da filosofia política de Jean-Jacques Rousseau. Entender o *outro* como um ser sensível e distinto, com suas íntimas paixões e necessidades próprias, atrelado ao reconhecimento do *eu* como sendo também um *outro*, é parte fundamental para o exercício da alteridade.

REFERÊNCIAS

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 5: Sociedade e artes; organização Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza; tradução Maria das Graças de Souza... [et al.]. – I. ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015.

MONTESQUIEU, Charles de Secondier, Barão de. **O Gosto**. Tradução e Posfácio: Teixeira Coelho. São Paulo: Iluminuras, 2005.

PRADO JR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**; organizado por Franklin de Mattos. – São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a D’Alembert sobre os Espetáculos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. – 2ª ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

_____. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Tradução de Eduardo Brandão. – Iª ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

_____. **Discurso sobre as Ciências e as Artes.** Tradução, introdução e notas Laurent de Saes – São Paulo: Edipro, 2018.

_____. **Emílio, ou, Da Educação.** Tradução Roberto Leal Ferreira. – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes - selo Martins, 2014.

_____. **Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo.** Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois.** Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

DESEJO E SACRIFÍCIO NA PEÇA SALOMÉ DE OSCAR WILDE: UMA ANÁLISE À LUZ DA TEORIA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD

Lourrany Emanoelly Gaspar Costa
Graduanda em Letras – Inglês (UFMA)
lourrany.gaspar@discente.ufma.br
UFMA

Rafael Campos Quevedo
Doutor em Literatura Brasileira
rafael.quevedo@ufma.br
UFMA

RESUMO: René Noël Théophile Girard (1923-2015) foi um pensador interdisciplinar francês que contribuiu para diversos campos das Ciências Humanas, como Filosofia, Antropologia, História, Literatura e Teologia. Girard é conhecido por desenvolver a teoria mimética, uma teoria de cunho social, que traz contribuições significativas para campo dos estudos sociais e culturais, dialogando diretamente com comportamentos humanos relacionados ao desejo. No presente trabalho, propomos analisar os conflitos do desejo que levam à violência e ao sacrifício na peça *Salomé* (1891) do escritor irlandês Oscar Wilde, percebendo-se as motivações que envolvem os personagens Salomé, Herodes, Herodias e Iokanaan. A partir da metodologia qualitativa e bibliográfica, com base nas leituras da obra *Mentira romântica e verdade romanesca* (2009), *A violência e o sagrado* (1972), *O Bode Expiatório* (1982), do autor René Girard, objetivamos discorrer sobre os conflitos presentes na obra buscando relacionar com as teorias do autor. Na peça, o desejo de Herodes por Salomé é questionável, no sentido em que ele ordena a decapitação de Iokanaan contra sua própria vontade para atender ao desejo da enteada, que através da dança dos sete véus, implorada por Herodes, reúne diversos convidados e o tem como anfitrião. O pedido que Salomé faz em troca da dança é inusitado para Herodes, que não tem interesse em matar o profeta Iokanaan, mas abre mão para satisfazer o desejo de Salomé. Dessa forma, a morte do profeta é entendida como um sacrifício para Herodes. Por fim, será analisado como esses conflitos se relacionam com as características miméticas apresentadas por Girard, em que o desejo mimético é definido com a ideia de que o interesse por algo surge a partir do desejo do outro e o sacrifício consiste em descarregar sobre uma vítima todas as tensões existentes na sociedade as quais ameaçam romper a ordem que a mantém e tem como intuito purificar a violência.

Palavras-chave: René Girard; Salomé; Desejo mimético; Sacrifício.

1. INTRODUÇÃO

René Noël Théophile Girard (1923-2015) foi um pensador interdisciplinar francês que contribuiu para diversos campos como Filosofia, Antropologia, História, Literatura, Teologia etc. Girard é conhecido por desenvolver a teoria mimética, uma teoria de cunho social, que traz contribuições significativas no campo dos estudos sociais e culturais, dialogando diretamente com comportamentos humanos relacionados ao desejo.

A teoria mimética de Girard é inaugurada com a publicação da obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* de 1961, por meio de análises literárias das narrativas de autores como Stendhal, Cervantes, Flaubert, Proust, Dostoiévski, entre outros. Nessa obra, Girard apresenta

sua teoria do desejo mimético, chamado de triangular, na qual, boa parte dos desejos humanos são imitados a partir do desejo de outras pessoas. Estas últimas serão os mediadores, enquanto quem deseja algo será o sujeito:

Quanto mais diminui a distância entre o mediador e o sujeito, mais a diferença decresce, mais o conhecimento se define, mais o ódio se intensifica. É sempre seu próprio desejo que o sujeito condena no Outro, mas ele não o sabe. O ódio é individualista. Ele alimenta ferozmente a ilusão de uma diferença absoluta entre esse Eu e esse Outro que nada mais separa. O conhecimento indignado é, assim, um conhecimento imperfeito. Não zerado como o querem certos moralistas, mas imperfeito, pois o sujeito não reconhece no Outro o vazio que corrói a ele próprio. Ele o transforma numa divindade monstruosa. Todo conhecimento indignado do Outro é um conhecimento circular que se volta para vir golpear o sujeito sem que ele se dê conta disso. Esse círculo psicológico se inscreve no triângulo do desejo. A maioria de nossos julgamentos éticos se fundamentam no ódio do mediador, isto é, de um rival com o qual passamos a nos assemelhar (Girard, 2009, p. 98-99).

Em seu segundo livro, *A Violência e o Sagrado*, de 1972, René Girard define o sacrifício como o instrumento de prevenção contra a violência emergente nas sociedades, isto é, o mecanismo que se apresenta como o meio pelo qual toda a comunidade é protegida da sua própria violência. Sendo assim, o sacrifício consiste em descarregar sobre uma vítima (o bode expiatório) todas as tensões existentes na sociedade as quais ameaçam romper a ordem que a mantém.

Pressupondo os estudos de Girard, este trabalho objetiva analisar os conflitos do desejo que levam à violência e ao sacrifício na peça *Salomé* (1891) do escritor irlandês Oscar Wilde, percebendo-se as motivações que envolvem os personagens Salomé, Herodes, Herodias e Iokanaan.

Metodologicamente, o trabalho faz uso da revisão bibliográfica e estudo qualitativo sobre a *Teoria Mimética*, se apoiando nas obras *Mentira romântica e verdade romanesca* (2009), *A violência e o sagrado* (1990), *O bode expiatório* (1982), de René Girard. Ao final, será analisado como os conflitos presentes na peça *Salomé* se relacionam com as características miméticas, como o desejo e o sacrifício apresentados por Girard.

2. SALOMÉ, DE OSCAR WILDE

Salomé é uma peça escrita pelo autor irlandês Oscar Wilde, publicada em 1891 e inspirada no episódio bíblico do texto de Marcos no Novo Testamento. A peça retrata a narrativa bíblica em um contexto festivo que envolve o tetrarca Herodes e sua família, constituída por sua esposa Herodias (vale ressaltar que Herodias era esposa do irmão de Herodes) e Salomé, filha de Herodias, sobrinha de Herodes. Na história escrita por Wilde, o tetrarca mantém em cativeiro o profeta Iokanaan (conhecido como João Batista na bíblia), o qual Herodias alimenta pavor e ódio pelo fato de o profeta acusá-la como adúltera, indigna de respeito e amaldiçoada.

Durante o banquete dado por Herodes, a princesa Salomé vai até o terraço do palácio e escuta os gritos do profeta, então ela questiona o soldado sobre o homem que está preso e fala que deseja conhecê-lo. No entanto, Iokanaan imediatamente se manifesta e rejeita a vontade de Salomé, pois ele também a julga como uma mulher desmoralizada e indigna por ela ser filha de Herodias. O profeta se posiciona de forma incisiva ao pedido da princesa:

Para trás! Filha da Babilônia! Não vos aproximeis do eleito do Senhor. A tua mãe encheu a terra com o vinho das suas iniquidades, e o clamor dos seus pecados chegou aos ouvidos de Deus. [...] Para trás, filha da Babilônia! Foi através da mulher que o mal entrou no mundo. Não fale comigo. Não te quero ouvir. Eu só ouço as palavras do Senhor (Wilde, 2000, p.45-46).

Após muita insistência, o soldado se rende aos pedidos da princesa e a leva ao cativeiro do profeta. Salomé consegue ver rapidamente a figura de Iokanaan, que lhe desperta um certo medo, porém ela se encanta:

Iokanaan! Estou enamorada do teu corpo. O teu corpo é branco como os lírios de um campo que nunca foi ceifado por um ceifeiro. O teu corpo é branco como as neves que cobrem as montanhas da Judéia e descem para os vales. As rosas do jardim da Rainha da Arábia não são tão brancas como o teu corpo. Nem as rosas do jardim da Rainha da Arábia, nem os pés da aurora que pisam as folhas, nem o seio da lua quando se reclina sobre o seio do mar... Não há nada no mundo tão branco como o teu corpo. Deixa-me tocar o teu corpo! (Wilde, 2000, p.47).

Dessa forma, surge o desejo intenso de Salomé por Iokanaan. A princesa está acostumada a ter tudo que deseja, pois é descrita por Wilde como uma mulher extremamente bonita e sedutora, porém, o fato de não conseguir seduzir o profeta a deixou determinada a satisfazer seu desejo. Assim, ela se torna obstinada a conseguir um beijo de Iokanaan, mesmo que isso custe a vida do profeta que não caiu aos seus pés.

Durante o banquete, Herodes pede para Salomé dançar para ele. De início, a princesa se nega a dançar. Porém, Salomé vê a oportunidade de conseguir o que mais quer utilizando sua dança como moeda de troca: o beijo do profeta. Para isso, a jovem, tomada pelo desejo, faz seu pedido inusitado: em troca da dança, quer a cabeça de Iokanaan em uma bandeja de prata, cena que se assemelha à história bíblica.

É importante destacar que Herodes promete tudo o que Salomé quiser em troca da dança, porém a princesa só faz o pedido após a dança. O tetrarca não consegue conceber o desejo assombroso da princesa e lhe oferece toda a riqueza que possui. Ele não consegue acreditar no pedido feito pela enteada, pois Iokanaan é considerado um homem santo. O rei tenta de tudo, mas Salomé se demonstra irredutível com seu pedido. Então, Herodes, mesmo com repulsa e

se sentindo muito culpado, atende ao desejo de Salomé por se considerar um homem que cumpre com sua palavra.

Após a decapitação do profeta, quando Salomé recebe a bandeja de prata com a cabeça de Iokanaan, ela exprime a seguinte fala:

[...] Oh , como te amei! E ainda de amo, Iokanaan. Só te amo a ti... Tenho sede de sua beleza. Tenho fome do teu corpo. E nem o vinho nem a fruta podem apaziguar o meu desejo. Que hei de fazer agora, Iokanaan? Não há cheias nem chuvas que possam apagar a minha paixão. Eu era uma princesa, e tu desprezaste-me. Eu era virgem, e tu desfloraste-me. Eu era casta, e tu encheste-me as veias de fogo... Ah! Ah! Por que é que não olhaste para mim, Iokanaan? Se tivesses olhado para mim, ter-me-ias amado. Sei muito bem que me terias amado, e o mistério do amor é maior do que o mistério da morte. Só devíamos pensar no amor (Wilde, 2000, p.103).

Dessa forma, Salomé satisfaz seu desejo assombroso e promove uma cena necrófila em que beija a cabeça decapitada do profeta: “Ah! Beije a tua boca, Iokanaan, beije a tua boca. Havia um sabor amargo nos teus lábios. Seria o sabor do sangue?... Mas talvez seja o sabor do amor... Dizem que o amor tem um sabor amargo... Mas que importa? Eu beije a tua boca, Iokanaan, eu beije a tua boca”. (Wilde, 2000, p. 103-104).

A história chega ao fim quando Herodes, ao presenciar a cena de Salomé com a cabeça de Iokanaan nas mãos fazendo-lhe juras de amor e beijando-a, fica aterrorizado com a situação, e ordena que os soldados matem-na também.

Nesse sentido, percebe-se que a peça tem um dramatismo sensível, apresentando personagens com emoções explícitas que podem ser percebidas através da tensão entre quem deseja e quem ou o quê é desejado.

3. O DESEJO MIMÉTICO

Segundo Girard (2004, p. 173), “o ser humano não tem desejo que lhe seja próprio, os homens são estranhos a seus desejos, as crianças não sabem o que desejar e têm necessidade de que se lhes ensine”. Ou seja, as pessoas desejam os objetos não por seu valor intrínseco, mas porque eles são desejados por outras pessoas – nós imitamos os desejos alheios. Girard considera essa inveja – ou “desejo mimético” – um dos pilares da condição humana. René Girard nos apresenta o conceito do desejo mimético em sua primeira obra, *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, publicada pela primeira vez em 1961.

Girard (2009) destaca o desejo como sendo triangular, ele utiliza a metáfora do triângulo cujos vértices representam aquele que deseja, o modelo ou mediador do desejo e o objeto desejado. Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard exemplifica o desejo triangular a partir do romance *Dom Quixote*, onde o personagem Sancho Pança, que tinha seus próprios

desejos e ambições, passou a ter outros desejos que não eram intrínsecos depois que começou a conviver com Dom Quixote, então outras ambições foram despertadas além das que já eram existentes, pois foram mediadas por Dom Quixote, o modelo.

Desse modo, se um sujeito deseja a partir do desejo do outro, significa que, em um primeiro momento, esse desejo é precursor, pois o sujeito está aprendendo com seu modelo a desejar aquilo que é desejado por ele; contudo, em um segundo momento, se o sujeito e o modelo desejam o mesmo objeto, então a mimese – que no primeiro momento era agregadora – faz com que o objeto seja, cada vez mais, desejado de forma intensa, provocando uma disputa por aquilo que é desejado (Rocha, 2015).

Em sua teoria, Girard (2009) propõe duas formas de relacionamento com o modelo mimético: a mediação externa e a mediação interna, então a mediação é externa quando o modelo está distante do sujeito mimético, de forma que a rivalidade não ocorre ou desaparece; e interna, quando o modelo está próximo o suficiente para que ocorra a rivalidade e, quanto mais interna, mais violento é o conflito.

4. O SACRIFÍCIO

Na obra *A violência e o sagrado* (1990), Girard afirma que, caso nenhuma ação seja feita para controlar a violência causada pelo desejo mimético, pode ser gerado um conflito generalizado que terá como consequência a desintegração social. “ O desejo de violência é dirigido aos próximos; mas como ele não poderia ser saciado à sua custa sem causar inúmeros conflitos, é necessário desviá-lo para a vítima sacrificial, a única que pode ser abatida sem perigo, pois ninguém irá desposar sua causa ” (Girard, 1990, p. 26).

Nesse sentido, controlar o caos originado pela violência que resulta da natureza mimética, segundo Girard (1990), só seria possível a partir do sacrifício de um bode expiatório, este seria responsável por devolver a ordem social. Ou seja, para evitar a violência, é preciso agir com violência, o que confirma seu ciclo incessante.

Como anteriormente foi definido, o sacrifício consiste em descarregar sobre uma vítima (o bode expiatório) todas as tensões existentes na sociedade que ameaçam romper a ordem que a mantém. Sendo assim, Girard (1990) explica que o sacrifício é capaz de oferecer ao apetite da violência um alívio momentâneo, mas que pode se repetir; dessa forma, o mecanismo da violência coletiva pode ser denominado como um círculo vicioso, pois, quando a multidão adentra, não é possível sair. Logo, o sacrifício não consegue eliminar a violência de forma eficaz, mas impede seu desenvolvimento e, com isso, auxilia a humanidade a controlar a tão ameaçadora vingança.

As perseguições que nos interessam se desenvolvem de preferência em períodos de crise que provocam o enfraquecimento de instituições, normas e favorecem a formação de multidões, isto é, de ajuntamentos populares espontâneos, suscetíveis de substituir instituições enfraquecidas ou de exercer uma pressão decisiva sobre elas (Girard, 2004, p. 19).

O bode expiatório pode ser caracterizado de duas maneiras: legítimo ou ilegítimo. Um é quando algo é considerado sagrado, segundo Girard (2010), "do qual não seria possível abster-se sem negligência", ou o oposto, como uma espécie de crime, para que seja expirada uma ofensa ou grave falta.

O sacrifício apresenta-se de duas maneiras opostas: ou como "algo muito sagrado", do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou, ao contrário, como uma espécie de crime, impossível de ser cometido sem expor-se a riscos igualmente graves (Girard, 1990, p. 13).

Assim, existem diferenças entre violência sacrificial e não-sacrificial. A violência sacrificial é aquela que segue, de forma rigorosa, um rito para o sacrifício de uma vítima. De acordo com Miguel (2023, p. 54), "o sangue que purifica é aquele derramado pela vítima (humana ou animal), com vínculo fraco para com a sociedade, que se identifica com categorias daquela associação humana que se intenta proteger". Ou seja, a violência sacrificial engana a vingança. Enquanto a violência não-sacrificial, como coloca Miguel (2023, p. 54) "é aquela que não segue rigorosamente um rito, onde se vê a confusão do puro e impuro [...]".

5. O DESEJO MIMÉTICO EM *SALOMÉ*

Na peça *Salomé* (1891), de Oscar Wilde, os aspectos do desejo se apresentam em diversos desdobramentos da história que podem ser percebidos diante dos conflitos que afetam os personagens Salomé, Herodes, Iokanaan e Herodias. O próprio Wilde destaca os conflitos do desejo no prefácio de sua obra:

Herodes ama Salomé. Salomé ama Iokanaan. [...] Salomé quer tocar o corpo de Iokanaan e beijar-lhe a boca, mas ele a rejeita. Herodes oferece tudo que ela quiser se dançar para ele. Ela pede a cabeça de Iokanaan. Em vez disso, ele lhe oferece metade do seu reino, a maior esmeralda do mundo, pavões, jóias e pedras preciosas, o manto do sumo sacerdote e o véu do santuário. Ela continua querendo a cabeça de Iokanaan. E consegue: pega e beija. Herodes manda que os soldados matem Salomé (Wilde, 2000, p.8)

Diante desses conflitos que se apresentam na versão de Wilde, é possível perceber aspectos que se relacionam com a teoria mimética de Girard. Em sua obra *O bode expiatório* (2004), René Girard analisa o episódio bíblico no capítulo intitulado "*A degolação de São João*

Batista”, que narra a decapitação do profeta que recebe o nome Iokanaan em *Salomé*. Nessa análise, Girard verifica diversos acontecimentos que também estão presentes na peça.

Girard (2004), evidencia a rivalidade entre Herodes e seu irmão. O irmão de Herodes é seu modelo mimético, então ele deseja as mesmas coisas que pertencem a seu irmão. Dessa forma, Herodes toma Herodias, a esposa do irmão, e também sua riqueza, assumindo o reino e tornando-se “igual” a seu modelo:

Os irmãos são votados à rivalidade por sua própria proximidade; eles disputam entre si a mesma herança, a mesma coroa, a mesma esposa. Tudo começa como em um mito, por uma história de irmãos inimigos. Têm eles os mesmos desejos porque se assemelham ou se assemelham porque têm os mesmos desejos? (Girard, 2004: 169-170)

A narrativa de rivalidade entre Herodes e seu irmão se relaciona perfeitamente com a teoria de Girard, pois constitui assim a ideia de que o desejo surge a partir do desejo do outro, formando duplos miméticos que entram em conflito, pois o modelo se torna um rival, um obstáculo. Dessa forma, Herodes entra em conflito com o irmão e toma sua esposa, um de seus objetos de desejo. Logo, “ter Herodíades, apoderar-se dela é mau para Herodes não por causa de alguma regra formal, mas porque sua posse não pode ser obtida senão à custa de um irmão desapossado.” (Girard, 2004, p. 170).

Imitando o desejo de meu irmão, eu desejo o que ele deseja, e nos impedimos mutuamente de satisfazer nosso desejo comum. Quanto mais cresce a resistência de uma e de outra parte, mais o desejo se reforça, mais o modelo se torna obstáculo, mais o obstáculo se torna modelo, embora no final das contas, o desejo não interessa mais do que aquilo que o contrabalança. João Batista é esse obstáculo, inflexível, inacessível a toda corrupção, e é isso que fascina Herodes e mais ainda Herodíades. Herodíades é sempre o futuro do desejo de Herodes. (Girard, 2004. p. 172)

Na história bíblica, Salomé pede a cabeça do profeta para satisfazer a vontade da mãe, Herodias, mimetizando o desejo dela e tornando ele seu próprio desejo. No entanto, na versão de Wilde, Salomé pede a cabeça do profeta (por quem se apaixona) para satisfazer um desejo de vingança por ter sido rejeitada e pelo prazer e capricho de possuir o seu objeto de desejo a qualquer custo.

Girard questiona as motivações de Salomé na história bíblica, pois ela é retratada apenas como uma criança sem desejos próprios, que segue somente aquilo que é dito por sua mãe. O desejo de Herodias pela cabeça do profeta se mantém nas duas versões, pois o profeta a condena publicamente por estar em um casamento incestuoso com Herodes.

Mas é de fato um desejo que a mãe transmite à filha? Salomé não seria apenas uma intermediária passiva, uma criança sabia que executa docilmente as ordens terríveis de sua mamãe? Ela é muito mais, e a prova é a precipitação que ela mostra logo depois

de sua mãe falar. Sua incerteza desaparece e ela muda completamente. (Girard, 2004, p. 173).

Na peça, Salomé é consciente de suas vontades e se aproveita do desejo do padrasto, que deseja que ela dance para ele e seus convidados, a fim de se vingar de Iokanaan por tê-la rejeitado. Herodes promete a ela tudo que quiser em troca da dança. Então, a princesa aceita o pedido do padrasto, utilizando sua dança como uma moeda de troca para satisfazer seu desejo de vingança.

A dança acelera o processo mimético. Ela faz entrar na dança todos os convidados do banquete, faz convergir todos os desejos sobre um único e mesmo objeto: a cabeça sobre o prato, a cabeça de João Batista sobre o prato de Salomé.. (...) Dizer que a dança agrada não só a Herodes, mas a todos os seus convidados, equivale a dizer que cada um faz seu o desejo de Salomé. (Girard, 2004: 178-179).

A *performance* de Salomé “contagia” Herodes e seus convivas, pois ela se vale da dança como um artifício para conseguir que todos sejam coniventes com o pedido que está prestes a fazer para Herodes: a cabeça do profeta em uma bandeja de prata, tornando-o vítima do mimetismo da dança.

Dizer que a dança agrada não somente Herodes, mas todos os seus convivas, é dizer que eles todos desposam o desejo de Salomé, eles não veem na cabeça somente aquilo que a dançarina reclama [...] mas cada um vê nela seu próprio escândalo, o objeto de seu desejo e de seu ódio [...] a paixão de Salomé torna-se a deles. (Girard, 2004, p. 178).

Logo, o poder da dança da princesa faz com que o desejo dela também se torne o desejo daqueles que a estão desejando, pois estão todos contaminados mimeticamente pela dança, “desposando o desejo violento de Salomé, todos os convivas têm a impressão de igualmente satisfazer seu próprio desejo” (Girard, 2004, p. 178). Diante disso, percebe-se a dinâmica do desejo mimético nos conflitos que envolvem as motivações de Salomé.

6. O SACRIFÍCIO EM *SALOMÉ*

A narrativa que envolve a dança de Salomé desperta a violência presente no clímax da peça. Herodes pergunta para a enteada o que ela deseja, mas é surpreendido com o pedido inusitado da princesa, que pede a cabeça do profeta Iokanaan em uma bandeja de prata. O tetrarca tenta fazer com que ela mude de ideia argumentando: “ No fundo, não acredito que estejais a falar a sério. A cabeça de um homem decapitado é algo muito feio, não é? Não é uma coisa que deva ser vista por uma virgem. Que prazer é que isso vos poderia dar? Nenhum.” (WILDE, 2000, p.93).

Herodes tenta resistir ao pedido de Salomé, pois ele não tinha intenções de matar Iokanaan, mas decide mantê-lo apenas preso para que ele não falasse sobre seu casamento com Herodias em público, e o fato do profeta ser considerado um homem de Deus faz com que Herodes tenha uma certa superstição e prefira proteger Iokanaan. Dessa forma, o tetrarca oferece qualquer coisa para Salomé a fim de que ela abdique do seu desejo pela cabeça do profeta, mas a princesa não desiste de seu pedido. Em *O bode expiatório*, Girard afirma:

A oferta exorbitante corresponde sempre a um pedido modesto na aparência, mas que custa mais para satisfazer do que todos os reinos do universo. O valor do pedido não se mede com a medida das coisas deste mundo. O essencial é compreender que se trata de um sacrifício. O pedido representa o sacrifício mais duro para aquele que deve renunciar a ser querido. (Girard, 2004, p. 188).

O pedido pela decapitação do profeta tem uma carga emocional muito grande para Herodes, pois ele não quer abrir mão da vida de Iokanaan. No entanto, o tetrarca precisa cumprir com sua palavra e o contexto da situação o deixa paralisado, pois não há brechas para que ele fuja do desejo violento de Salomé.

Herodes deseja salvar João [...] Herodes quer proteger a vida de João, ao passo que Salomé quer destruí-la. O desejo se torna mais assassino à medida que avança e afeta mais indivíduos, a multidão dos convivas, por exemplo. É esse o desejo mais baixo que o arrebatava. Herodes não tem coragem de dizer não a convidados cujo número e prestígio o intimidam. (Girard, 2004, p. 190).

Dessa forma, a decapitação do profeta se constitui em um sacrifício, pois ele se torna vítima com assentimento coletivo ao passo que o desejo de Salomé envolve Herodes e os convidados, mesmo que não tenha sido feito de maneira explícita. O fato da violência com motivação narcisista ser assentida deixa claro que eles foram tomados mimeticamente pelo desejo de Salomé.

Não é preciso interpretar o sim coletivo para a demolição como um assentimento polido, um gesto de amabilidade sem verdadeiro porte. Os convivas estão todos igualmente subjugados por Salomé, e é logo a seguir, apressadamente, que lhes é necessário a cabeça de João Batista: a paixão de Salomé torna-se a deles. (Girard, 2004, p. 178)

A morte do profeta se dá a partir de diversos aspectos que constituem o sacrifício definido por Girard, pois além do assassinato com assentimento coletivo, a decapitação também atende as características dos ritos relacionados ao sacrifício, “o assassinio de João ocupa o lugar e o momento do sacrifício. Todos os elementos do texto poderiam então ser lidos em uma chave estritamente ritual” (Girard, 2004, p. 183).

O rito é retomada mimética das crises mimética em um espírito de colaboração religiosa e social, isto é, no desígnio de reativar o mecanismo vitimário em proveito da sociedade, mais ainda do que em detrimento da vítima perpetuamente imolada. É bem por isso que na evolução diacrônica dos ditos as desordens que precedem e condicionam a imolação sacrificial vão sempre se atenuando, enquanto o aspecto festivo e convivial adquire sempre maior importância. (Girard, 2004, p. 185).

Desse modo, o profeta ocupa a posição de vítima expiatória, pois ele não cometeu nenhum crime que fizesse com que ele merecesse ser decapitado, mas todos os envolvidos na sua imolação sacrificial preferem permanecer enganados pela vingança de Salomé para que pareça que o profeta está promovendo uma desordem. Além disso, o contexto de sua decapitação tem um caráter festivo, pois é o aniversário de Herodes e ocorre durante um banquete com diversos convidados, então tudo soma para que a morte de Iokanaan tenha um caráter sacrificial e traga de volta a ordem, pois “o profeta vivo perturbava todas as relações e eis que morto ele lhe facilita ao tornar-se esta coisa inerte e dócil que circula sobre o prato de Salomé” (Girard, 2004, p. 192).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com René Girard, o desejo de todo ser humano é fruto da imitação do desejo do outro, um modelo, podendo resultar em uma violência (nos casos em que o objeto desejado não pode ser compartilhado) que só será interrompida com o sacrifício de um bode expiatório, este que tem o papel de reestabelecer a ordem social. Em vista disso, percebe-se como os aspectos do desejo mimético, apresentado por René Girard, estão presentes na obra de Oscar Wilde, assim como a violência e o sacrifício.

Ao analisarmos o desejo mimético e o sacrifício na peça, com base nos estudos de Girard, foi possível perceber as características da teoria de Girard em diversas narrativas da obra, desde a rivalidade entre irmãos protagonizada por Herodes, até a decapitação de Iokanaan que institui os aspectos sacrificiais apontados pelo teórico. Por fim, entende-se que as teorias apresentadas no presente trabalho, relacionam-se com os comportamentos sociais que constituem a essência dos seres humanos, tais como desejo, influência comportamental, violência, entre outros, que estão presentes na sociedade.

REFERÊNCIAS

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

GIRARD, René. **Mentira romântica e verdade romanesca**. Tradução de Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2009.

GIRARD, René. **O bode expiatório**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

MIGUEL, Rúbia Maiara. **O Ressentimento e o Sagrado em René Girard**. Juiz de fora: UFJF, 2023.

ROCHA, João Cezar de Castro. Lançamento do livro "Shakespeare: teatro da inveja", de René Girard. 2015. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=DXAx_MK94Ew&t=1488s>. Acesso em: 28 de novembro. 2023.

WILDE, Oscar. **Salomé**. Trad. Isabel Barbudo. Lisboa: Ed. Estampa, 2000.

DEUS, PÁTRIA E FAMÍLIA: ELEMENTOS DO FASCISMO EM O CONFORMISTA E A RELAÇÃO COM O INTEGRALISMO BRASILEIRO

Mileena Costa Marques

Graduanda em Ciências Sociais
mileena.costa@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Jonathan Moreira Machado

Graduando em Ciências Sociais
jonathanmachadoblues@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão

Flávio Luiz de Castro Freitas

Pós-doutor em Filosofia (UFSCar)
flavio.luiz@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: O atual esforço intelectual tem por objetivo realizar uma análise do filme italiano “O Conformista” do diretor Bernardo Bertolucci e captar as características concernentes presentes do fascismo na obra, relacioná-las ao movimento integralista brasileiro. A partir disso, propõe esmiuçar o conteúdo histórico e político. O jornalista brasileiro Plínio Salgado, líder do movimento integralista no Brasil, promulgou a tríade “Deus, Pátria e Família” como base de seu movimento, uma ideologia que ecoava os princípios do fascismo italiano de Mussolini. “O Conformista” de Bertolucci, lançado em 1970, é uma obra cinematográfica marcante que explora a psicologia de seu protagonista, Marcello Clerici, enquanto ele tenta se conformar à sociedade italiana da época. O contexto histórico do filme é a Itália fascista de Mussolini na década de 1930, um período de repressão política e conformidade social forçada. O filme aborda questões de identidade, moralidade e obediência, enquanto o personagem principal é compelido a tomar decisões que desafiam seus valores pessoais. Por outro lado, o movimento integralista brasileiro, liderado por Plínio Salgado, surgiu na década de 1930 no Brasil, promovendo uma ideologia nacionalista que enfatizava a importância de Deus, pátria e família. Esse lema refletia uma visão conservadora da sociedade, em que a conformidade e a hierarquia eram elementos essenciais. As semelhanças entre os valores promovidos pelo integralismo e os princípios do fascismo italiano são notáveis e representam um ponto de partida para análises mais profundas. Para realizar essa investigação, este trabalho empregará análise bibliográfica e estudo cinematográfico do filme “O Conformista”. Será levado em consideração a obra “Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937)” que antes de ser publicado se tratou da tese de doutoramento da autora brasileira Rosa Maria Feiteiro Cavalari pela Universidade de São Paulo, somando isso ao esforço concentrado do autor brasileiro Roberto Acioli de Oliveira, com título de doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, que utilizou a rede mundial de computadores para publicar o texto “Bertolucci e a Psicanálise do Fascista” em seu acervo intelectual a respeito do cinema italiano, abordando dentre aspectos sociais, culturais e de gênero, o fascismo italiano. Por fim, vê-se presente a obra “O fascismo em camisas verdes: do integralismo ao neointegralismo”, por Leandro Pereira Gonçalves e Odilon Caldeira Neto. A pesquisa tem como objetivo oferecer insights valiosos sobre como as ideias do integralismo brasileiro e do fascismo europeu se entrelaçaram e influenciaram a conformidade social e política em suas respectivas sociedades.

Palavras-chave: Cavalari; Oliveira; Conformista; Integralismo.

1. INTRODUÇÃO

A produção dessa abordagem teórica emergiu como um elemento alternativo no critério de avaliação da disciplina de Filosofia II no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Na dinâmica avaliativa, os estudantes foram propostos a submeter um resumo para participação na X Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade da própria UFMA (PGCult-UFMA). A fonte inspiradora para essa empreitada foi um filme, cuja projeção foi oferecida gratuitamente durante uma sessão vespertina em setembro. A promoção da exibição do filme "O Conformista" pelo CinePet de Ciências Sociais, em setembro de 2023, além de enriquecer a formação acadêmica, demonstra o compromisso da instituição em fomentar o debate e a reflexão crítica entre os estudantes de Ciências Sociais.

A escolha de relacionar essa análise teórica ao Integralismo reflete o interesse intrínseco em investigar os movimentos políticos no contexto brasileiro, com especial ênfase nas manifestações de governos situados no espectro político de direita. O filme, como catalisador criativo, desencadeou reflexões profundas e motivou a busca por uma compreensão mais abrangente dos elementos políticos que influenciam a sociedade brasileira.

Essa iniciativa, alinhada ao contexto acadêmico da UFMA, representa uma abertura para a interdisciplinaridade e uma ampliação do escopo de discussões sobre a política brasileira. A Semana Acadêmica do PGCult-UFMA proporcionou um espaço propício para a troca de ideias e o aprimoramento do pensamento crítico, consolidando o trabalho como uma contribuição significativa para a compreensão dos fenômenos políticos no Brasil.

A metodologia do trabalho empregada envolve uma investigação bibliográfica de cunho qualitativo, ou seja, as ideias ou conceitos aqui apresentados estão localizados em suas respectivas fontes. Em um primeiro momento, será amplamente utilizada a obra "Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1923-1937)" de Rosa Maria Feteiro Cavaliari. No segundo tópico, o texto "Bertolucci e a Psicanálise do Fascista" de Roberto Acioli de Oliveira, responsável por elucidar aspectos essenciais do filme "Il Conformista", mostrar-se-á a ponte que liga o personagem fascista aos fundamentos mais enfáticos do que um dia foi o Integralismo, considerado um movimento que disseminou o discurso fascista no Brasil (VASCONCELLOS, G. 1979). Ademais, vale destacar a valiosíssima contribuição para o trabalho, a obra "O fascismo em camisas verdes: do integralismo ao neointegralismo", por Leandro Pereira Gonçalves e Odilon Caldeira Neto.

A presente investigação tem como objetivo primordial a coleta dos elementos de natureza fascista, expressos nas ações dos personagens, por meio da análise do filme "Il Conformista", dirigido pelo cineasta italiano Bernardo Bertolucci. Esta análise visa elucidar de maneira clara e fundamentada elementos do filme e correlacionar com o movimento Integralista brasileiro. Lançado originalmente em 1970, nas telas da Itália, França e Alemanha, a obra cinematográfica se desenrola no ano de 1938, situando-se no contexto fascista de Benito Mussolini, e tem como pano de fundo a cidade de Roma.

O filme surge como uma obra singular que captura de maneira magistral os matizes do contexto histórico e político da Itália sob o fascismo. A ambientação em 1938, durante o regime de Mussolini, adiciona profundidade ao enredo, oferecendo um terreno para a exploração dos elementos ideológicos e sociais que caracterizaram esse período. A investigação dos comportamentos dos personagens, realizada nesta pesquisa, visa decodificar as nuances fascistas presentes na trama, lançando luz sobre os paralelos que podem ser traçados com o Integralismo brasileiro.

Na sociedade contemporânea brasileira, torna-se evidente a persistência de resíduos do que um dia foi o movimento político e cultural denominado "Integralismo". Apesar de historicamente não se tratar do mesmo movimento político, essa constatação se manifesta de maneira notável ao observarmos o ex-presidente Jair Messias Bolsonaro disseminando a principal frase proferida pelos integralistas. O lema que norteou sua eleição ressoa fortemente: "Brasil acima de tudo; Deus acima de todos". Esse slogan não apenas se torna uma expressão marcante do atual cenário político, mas também remete de forma inegável ao movimento integralista da década de 30.

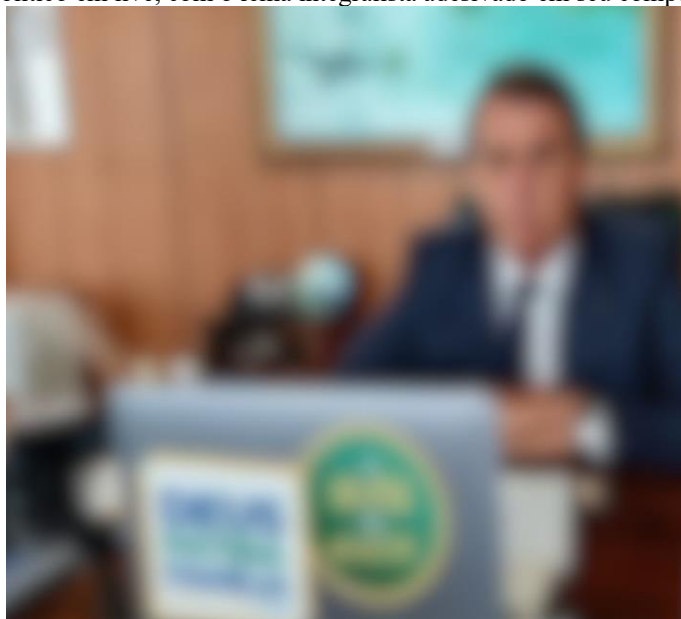
Ao adotar esse lema, Bolsonaro cria uma representação hegemônica que ecoa o Integralismo, promovendo a ideia de que ter uma religião é sinônimo de seguir a Deus exclusivamente. Esse paralelo entre as ideias propagadas atualmente e as premissas do Integralismo da década de 30 é algo que merece uma análise mais aprofundada, mas que não será foco de discussão deste trabalho.

O cenário político atual no Brasil não pode ser compreendido plenamente sem uma análise crítica das raízes históricas que moldaram as decisões do passado. A ressonância do Integralismo nas expressões e posturas contemporâneas destaca a relevância de explorar como essas influências históricas continuam a desempenhar um papel no desenvolvimento político e ideológico do país.

A discussão sobre o Integralismo não é meramente uma incursão no passado, mas uma reflexão sobre como os eventos históricos moldam o presente. Compreender as nuances desse

movimento é crucial para decifrar as escolhas e tendências políticas que permeiam a sociedade brasileira atual. Portanto, ao lançar luz sobre essa temática, buscamos não apenas compreender o passado, mas também traçar conexões significativas que enriqueçam a análise crítica do panorama político brasileiro contemporâneo.

Figura 1 – Político em live, com o lema integralista adesivado em seu computador portátil.



Fonte: Folha de S. Paulo, 2022.

2. O INTEGRALISMO BRASILEIRO E MARCELLO CLERICI

Para Plínio Salgado, figura representativa e fundadora do Integralismo, a amplitude desse movimento ultrapassa a esfera meramente política, demandando que cada indivíduo empreenda uma "Revolução do Espírito". Esse conceito implica numa transformação fundamental no pensamento de cada pessoa, tornando indispensável a adoção de uma nova perspectiva (CAVALARI, 1999). O movimento era representado pela letra grega sigma – Σ –, como a soma ou integração dos indivíduos em uma única identidade nacional, a força que formaria o Estado Integral. A saudação de origem indígena, “Anauê”, refere-se a “eu reunido aos iguais”, era acompanhada do gesto de juramento à bandeira. O fardamento, considerado obrigatório para qualquer elemento que almejava se doar ao grupo, consistia em camisas verdes, contendo o símbolo em uma das mangas, gravatas lisas de cor preta, calças pretas ou brancas. As mulheres deveriam utilizar saias pretas ou brancas com a mesma camisa (GONÇALVES, 2020; NETO, 2020).

Na visão de Salgado, uma parcela significativa da população brasileira se encontrava em um estado de imaturidade, incapacidade e despreparo, condição da qual seu movimento se

propunha resgatar as pessoas, retirando-as da suposta condição bestial e moldando-as em cidadãos aptos para integrar o Estado Integral, conforme delineado no Manifesto de Outubro.

A análise de Plínio Salgado sobre a sociedade brasileira não se limitava apenas à falta de maturidade, mas se estendia à acusação de preguiça e carência educacional, fatores que, segundo ele, contribuíam para a submissão da população ao poder mais imediato. Salgado enxergava os cidadãos como vítimas de políticos desonestos e dirigentes responsáveis pela desorientação geral, considerando imperativo o processo de educação e doutrinação, liderado pelos integralistas, para corrigir essas supostas falhas (CAVALARI, 1999).

Figura 2 - Vários homens e uma mulher trajando uniforme integralista.



Fonte: Pinterest, n.d.

O líder integralista argumentava que a população brasileira carecia de cultura, entendendo esta como a posse específica a informações sobre ciência, artes, literatura, entre outros campos do conhecimento. Para Salgado, a cultura era uma herança a ser transmitida, um bem proporcionado por somente aqueles que detinham conhecimento e sabedoria.

A estratégia de doutrinação proposta pelos integralistas era abrangente, sendo direcionada tanto aos membros do próprio movimento quanto à população em geral. Contudo, os estudos mais avançados dentro do integralismo eram reservados à elite dirigente, responsável por liderar o movimento. Uma distinção de gênero também se fazia presente, onde as mulheres, devido à sua suposta propensão "maternal", eram incumbidas de doutrinar outras mulheres,

jovens e crianças, enquanto os homens se dedicavam à doutrinação dos adultos (CAVALARI, 1999).

Além disso, o Integralismo promoveu a construção de diversas escolas ao redor do país, com o objetivo principal de alcançar as camadas mais pobres da população. O propósito global do movimento era proporcionar orientação nas esferas espiritual, cívica, cultural e física. O Manifesto de Outubro, documento fundamental para a organização, estabelecia os princípios basilares do Integralismo, tais como o culto a Deus, à pátria e à família, a busca pela unidade nacional, a união de todos os brasileiros, e a exaltação das forças armadas, como destacado por Cavalari (1999). Esses fundamentos moldavam a base ideológica e prática do Integralismo liderado por Plínio.

A relação entre o Integralismo liderado por Plínio Salgado e Benito Mussolini é evidenciada pela influência direta que o líder italiano exerceu sobre Salgado. Gonçalves (2020) e Neto (2020) destacam essa ligação ao afirmarem que Plínio Salgado era visto como a personificação brasileira de Mussolini. Esse vínculo se tornou aparente desde o primeiro encontro entre Salgado e uma comitiva de intelectuais brasileiros com Mussolini. Na ocasião, Salgado expressou entusiasmo e interesse, manifestando a vontade de iniciar um movimento similar no Brasil, visando transformar a mentalidade da população.

A visão de Salgado para o Integralismo refletia a influência do pensamento autoritário, conservador e até antidemocrático de Mussolini. O líder integralista buscava instaurar uma nova forma de política no Brasil, destacando uma cultura específica baseada em uma visão cristã. Essas características alinhavam-se com o modelo fascista propagado por Mussolini na Itália, bem como descreveram Gonçalves (2020) e Neto (2020).

Além do aspecto ideológico, a relação entre Mussolini e Salgado também envolveu apoio financeiro. Mussolini viu no Integralismo de Salgado uma oportunidade de expandir a influência do fascismo na América Latina. Como resultado, o líder italiano financiou o movimento de Plínio Salgado, enviando um incentivo financeiro mensal. O ministro de Relações Exteriores da Itália na época foi o encarregado desse envio regular de recursos para sustentar as atividades do Integralismo no Brasil. Essa conexão financeira e ideológica entre Mussolini e Salgado reforça a influência direta do líder italiano na formação e no desenvolvimento do Integralismo no contexto brasileiro (GONÇALVES, 2020; NETO, 2020).

Posteriormente, na obra audiovisual, a narrativa se concentra primariamente em Marcello Clerici, um servidor público cujo anseio por integrar-se ao partido fascista permanece envolto em motivos não prontamente evidentes. Sua jornada se inicia com a incumbência de realizar uma missão singular: assassinar seu antigo orientador, o professor Quadri, um

intelectual que professa ser antifascista. Para efetuar tal tarefa, Marcello conta com o apoio crucial de Manganiello, um agente do Estado.

A juventude de Marcello é marcada por um episódio intrigante, no qual é seduzido pelo motorista Limo Samirana, levado ao seu quarto para lhe apresentar uma arma. Nesse momento, Marcello, de maneira inesperada, toca no rosto de Lino, desencadeando um beijo surpreendente. A situação culmina com Marcello apoderando-se da arma de Lino e disparando pelo quarto, atingindo o motorista. Antes de partir, coloca a arma na mão de Lino, sugerindo um desdobramento intrigante e ambíguo.

A análise perspicaz de Oliveira (2021) sobre essa cena envolvendo a juventude de Marcello oferece um esclarecimento mais aprofundado, explorando a complexidade psicológica do personagem e as ramificações de suas escolhas futuras. Ao descrever a mencionada cena, ele ressalta que não apenas revela a homossexualidade de Marcello, mas também expõe sua crueldade. Essa dualidade aponta para características conflitantes no personagem, antecipando aspectos de sua personalidade que, por conseguinte, moldarão suas decisões políticas de maneira inextricável. Esse episódio se torna uma peça-chave para entender a complexidade do protagonista, evidenciando que suas ações não são facilmente classificadas como boas ou más, mas sim como resultado de uma interação complexa de suas emoções e experiências. Ao afirmar que a cena em questão é indicativa da futura orientação política de Marcello, lança luz sobre a influência crucial que suas experiências e traumas na juventude exercem em sua formação ideológica. À medida que Marcello amadurece e se desenvolve, torna-se evidente que sua busca por estabilidade emocional e social desempenha um papel central em suas escolhas de vida.

A busca por estabilidade se materializa no casamento de Marcello com Giulia, uma burguesa italiana. Este ato é uma tentativa clara de estabelecer uma vida que se alinha com as convenções sociais e oferece um senso de normalidade após os eventos traumáticos de sua juventude. Entretanto, Oliveira (2021) destaca de maneira intrigante que, para Marcello, Giulia não simboliza necessariamente o amor genuíno, mas representa, antes, a âncora da estabilidade em uma existência considerada convencional.

O casamento de Marcello com Giulia, mesmo que não seja baseado em amor genuíno, pode ser interpretado como um gesto em conformidade com as normas sociais da época, é aí que o filme expressa um dos elementos que faz referência a realidade do tal contexto histórico alinhando-se com a ênfase fascista na tradição e estabilidade. Ao fazer um paralelo também com a trindade integralista "Deus, pátria e família", percebemos que a busca de Marcello por estabilidade por meio do casamento com Giulia pode ser interpretada como uma manifestação

do valor atribuído à família. Na trindade integralista também, a família é frequentemente considerada um pilar fundamental da sociedade, representando a continuidade, a ordem e a coesão social.

Essa análise ressalta a complexidade da psicologia de Marcello, revelando camadas profundas de suas motivações e mostrando como as cicatrizes do passado continuam a influenciar suas escolhas, inclusive em relação ao casamento. O casamento com Giulia, portanto, torna-se uma espécie de refúgio aparente, uma tentativa de encontrar normalidade e estabilidade em meio às adversidades de sua trajetória pessoal (OLIVEIRA, 2021).

Em função de cumprir sua missão, Marcello encontra-se com Manganiello, um agente que devota sua vida ao Estado e às ideias fascistas de Mussolini. Esse homem irá acompanhá-lo durante o desenrolar dos acontecimentos. Pode-se perceber na fala entre os dois na casa do protagonista, a ênfase ideológica a favor do Estado totalitário, colocando essa esfera em primeiro lugar, seguida do pressuposto ideal de família.

Figura 3 - Marcello e Manganiello conversam.



Fonte: Film&Clips em Português³²

Pode-se perceber que Marcello está em busca de um sentimento de pertencimento. O casamento expressaria essa representação de enquadramento conforme um ideal de normalidade naquele contexto histórico-social. Sendo também reforçado pela Igreja Católica. Apesar de não ser um homem religioso, ele tem essa motivação interna de fazer de tudo para se ajustar.

³² Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=hmBadewVhdU&t=581s>

Entende-se que para o personagem, o conceito de normalidade está intrinsecamente relacionado a adequação aos costumes, como o casamento heterossexual, ligada ao seu primeiro contato homossexual, resultando em um incidente fatal, benção divina, reconhecimento de Deus do matrimônio e esforço pela pátria.

Assim, a análise de Oliveira (2021) oferece uma compreensão mais profunda da complexidade psicológica de Marcello Clerici, conectando suas experiências pessoais, suas escolhas emocionais e sua evolução política. Essa abordagem enriquece a interpretação da obra ao contextualizar as motivações do personagem em um quadro mais amplo de sua história e desenvolvimento.

Figura 4 - Marcello conversa com padre durante confissão.



Fonte: Fonte: Film&Clips em Português³³

3. CONCLUSÃO

Podemos concluir que a origem do tema “Deus, Pátria e Família” na perspectiva do integralismo, apresentou de fato aos seus membros na época um regime de costume muito específico no sentido espiritual na definição do ser. Apesar de beber da fonte da trindade integralista, os movimentos de extrema direita atuais, especificamente o “bolsonarismo” ao acrescentar o termo “liberdade” na antes trindade, agora quarteto. Entrega aos seus seguidores além da base comportamental, uma espécie de “pseudo” luta contra uma ameaça comunista, o que os integralistas sempre foram avessos.

³³ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=hmBadewVhdU&t=581s>

O que se pode retirar de herança do contexto histórico abordado pelo filme, assim como uma sociedade completamente em rota de colisão com os extremos, é especificamente abordada na gênese nos próprios atos dos seres humanos adeptos desta ideologia, como por se enquadrar nas normas para estar em sociedade, a aparência de uma família saudável é fundamental para dar base a missão do protagonista, e trazendo para a realidade histórica da década de 30, é impossível ser uma pessoa conservadora dos bons costumes estando só ou divorciado, a credibilidade deste agente político é diminuída. Isto se trata de aparências como requisito.

Marcello Clerici, sendo culturalmente inserido naquela estrutura histórica, buscava apagar o trauma de quando era jovem, precisando da aprovação interna que provinha da certeza de ser aceito pela sociedade, mesmo a fascista. Ainda casado e com uma filha, no final da trama, ele tenta encontrar um culpado pelas atrocidades que fez parte, seja direta ou não, no passado. Esquecendo o próprio amigo, cego, na grande multidão que celebrava o fim do fascismo.

As comparações entre o Integralismo, representado por Plínio Salgado, e a perspectiva do conformismo, exemplificado pela trajetória de Marcello Clerici, revelam distintas abordagens em relação à transformação individual e social. Plínio Salgado, ao fundar o Integralismo, propõe uma revolução do espírito, destacando a necessidade de uma mudança profunda no pensamento de cada indivíduo. Ele enxerga a população como imatura e despreparada, propondo o resgate da ignorância por meio de uma educação doutrinadora integralista. A cultura, para Salgado, é uma herança a ser repassada, e o movimento busca não apenas doutrinara os integrantes, mas também a população em geral, especialmente os mais pobres, por meio de escolas integralistas (CAVALARI, 1999).

Por outro lado, a narrativa de Marcello Clerici, no contexto do conformismo, evidencia a busca por pertencimento e normalidade. A sua adesão ao partido fascista não é movida por convicções políticas claras, mas sim por uma necessidade de enquadramento social. A cena homossexual em sua juventude, seguida por seu casamento heterossexual com Giulia, ilustra a luta interna do personagem para se ajustar aos padrões sociais e religiosos. O conformismo de Marcello reflete a sua busca por uma vida estável e normal após os traumas do passado, indicando uma motivação interna para se adequar aos costumes aceitos pela sociedade, como o casamento heterossexual.

Enquanto o Integralismo de Plínio Salgado propõe uma transformação espiritual profunda e a construção de uma nova ordem baseada em valores específicos, o conformismo de Marcello Clerici revela uma busca por normalidade e aceitação social, moldada pelos padrões da sociedade da época. Ambas as abordagens, refletem a complexidade das relações entre indivíduo, sociedade e ideologias políticas e sociais.

REFERÊNCIAS

GONÇALVES, L. P; NETO, O. C. **O fascismo em camisas verdes: do integralismo ao neointegralismo.** Rio de Janeiro: FGV Editora, 2020. E-book. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=qSrwDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 3 jan. 2024.

CAVALARI, R. M. F. **Integralismo:** ideologia e organização de um partido de massa no Brasil. São Paulo (Bauru): EDUSC, 1999. p. 41 - 75.

OLIVEIRA, Roberto Acioli de. **Bertolucci e a Psicanálise do Fascista.** CINEMA ITALIANO, n.d, 4, julho. 2021. Disponível em: <https://cinemaitalianorao.blogspot.com/2021/07/bertolucci-e-psicanalise-do-fascista.html>. Acesso em: 10 dez. 2023.

Pinterest. Disponível em: <https://br.pinterest.com/pin/732397958143915443/>. Acesso em: 10, dez. 2023.

ALMEIDA, João Paulo Martins de. **“Deus, pátria, família”:** os sentidos do fascismo brasileiro. Revista Rua. Disponível em: https://www.labeurb.unicamp.br/rua/artigo/ler_artigo/235-1-deus-patria-familia-os-sentidos-do-fascismo-brasileiro. Acesso em: 20 out. 2023.

Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hmBadewVhdU&t=581s>. Acesso em: 19 out. 2023.

DILEMAS E TENSÕES NO CAMPO DE PESQUISA: AS DIFICULDADES DA PESQUISADORA NA CONSTRUÇÃO DE UMA ETNOGRAFIA SOBRE MULHERES NEGRAS DA FACÇÃO BONDE DOS 40 (B-40)

Ana Caroline Amorim Oliveira
Doutora em Antropologia Social (USP)
oliveira.ana@ufma.br
UFMA

Leonice da Conceição Pinheiro Silva
Mestranda em Cultura e Sociedade (UFMA)
leonice158@gmail.com
UFMA

Paula Tayane Costa Silva
Mestranda em Cultura e Sociedade (UFMA)
paulatcostas@gmail.com
UFMA

RESUMO: Este trabalho constitui uma parte integrante da dissertação que aborda a temática da *Experiência de mulheres negras na/da facção criminosa Bonde dos 40 (B-40) no bairro Vicente Fialho em São Luís/MA*. Seu escopo está direcionado à reflexão sobre os conflitos, desafios e frustrações no contexto da pesquisa com mulheres vinculadas à facção. Inicialmente, parte-se da experiência das pesquisadoras, sendo uma delas uma mulher negra e advogada, na tentativa de estabelecer um diálogo com mulheres negras pertencentes à facção Bonde dos 40 (B-40) na periferia de São Luís/MA. Nesse sentido, inspiradas pelas contribuições teóricas de autoras como Biondi (2010) e Zaluar (2009), abordaremos os riscos, tensões, desconfortos e dilemas enfrentados na experiência de pesquisa no referido campo. Além disso, adotaremos a “escrivência” proposta por Conceição Evaristo (2017) como uma ferramenta metodológica para a produção de conhecimento etnográfico. O receio associado à possível dificuldade em estabelecer diálogos com essas mulheres, devido à sua participação no contexto faccional/criminal, gera inseguranças tanto para elas quanto para as pesquisadoras, devido à exposição de informações sensíveis sobre a facção. Dessa forma, as adversidades enfrentadas ao ingressar no campo de pesquisa de mulheres negras envolvidas em facções envolvem uma série de desafios que demandam a criação de estratégias para se aproximar delas. Essas estratégias, por sua vez, oferecem percepções para reflexões sobre as complexas dinâmicas de gênero no interior da facção.

Palavras-chave: Mulheres Negras Faccionadas; Campo de Pesquisa; Etnografia. Escrivência.

1. INTRODUÇÃO

A etnografia é uma metodologia empregada pela Antropologia para investigar a cultura, comportamentos, crenças e costumes de uma comunidade. Dessa forma, ela revela as dificuldades, desafios, aprendizados e tensões de maneira singular, que somente por meio da pesquisa de campo a pesquisadora consegue desvendar. A análise se concentra no local de pesquisa, onde são obtidas diversas informações, requerendo o uso de estratégias para coletar os dados necessários. Na busca por esses dados, diversos obstáculos e adversidades naturais

fazem parte da pesquisa etnográfica. No entanto, ao lidarmos com mulheres ligadas à Facção Criminosa Bonde dos 40 (B-40), surgem entraves específicos que só podem ser compreendidos ao se pesquisar em situações de perigo (Zaluar, 2009).

Conduzir um estudo etnográfico implica a preocupação em analisar a cultura da comunidade, compreender os atores sociais desse contexto, não apenas aqueles que atuam na facção, mas também os que estão ao redor e não fazem parte da organização, vivenciando a experiência em seu cotidiano. Além disso, implica na compreensão dos reflexos das relações e interações da pesquisadora e dos interlocutores.

Nesse contexto, buscou-se estabelecer diálogos com as mulheres ligadas à facção Bonde dos 40 (B-40). No entanto, ao iniciar o trabalho de campo, deparamo-nos com problemáticas e situações arriscadas em prol da pesquisa. Partindo da minha condição de mulher negra, advogada, e pesquisadora, fisicamente semelhante às mulheres negras da facção, utilizei essa semelhança para tentar ganhar a confiança delas. No entanto, estava completamente equivocada, pois não imaginava as dificuldades em estabelecer conversas para o exercício da Antropologia diante daquele cenário.

Optamos por utilizar a “Escrevivência” da escritora Conceição Evaristo (2020) para narrar as condições de realização da pesquisa e dos debates teórico-metodológicos sobre as dificuldades encontradas no campo. Ao longo da pesquisa, desenvolvemos uma etnografia envolvendo riscos tanto para as interlocutoras quanto para a pesquisadora. Para compreender e refletir sobre essas contrariedades, utilizaremos as autoras Alba Zaluar (2009) e Karina Biondi (2010) como suporte teórico.

Descrevendo as tensões vivenciadas em campo na produção e análise do desenvolvimento etnográfico, comprometemo-nos a manter sempre a ética na obtenção de informações e a preservar o sigilo para evitar a identificação de qualquer uma de nossas interlocutoras, prevenindo-as de possíveis repressões internas ou externas. Dito isso, avançaremos para a reflexão do próximo capítulo, que analisará como surgiu a pesquisa e o problema a ser investigado.

2. BREVE RESUMO SOBRE A PESQUISA E PROBLEMÁTICA

Inicialmente, a escolha do bairro Vicente Fialho surgiu de minha aproximação com a região, onde há certa incidência da facção Bonde dos 40. Sou mulher negra, advogada e bissexual, nascida no interior do Maranhão. Desde cedo, senti na pele as desigualdades sociais e sempre observei a criminalidade de maneira humanizada. Durante a infância, ouvia a *Banda Racionais Mcs* e compreendia as letras das músicas como um grito por socorro. Assim, durante

a faculdade, estagiei na Sociedade Maranhense de Direitos Humanos. Em um debate sobre a prevenção da tortura no Presídio de Pedrinhas, comecei a refletir sobre as facções do Maranhão e a escassez de estudos sobre elas. Foi nesse momento que decidi o tema desta pesquisa.

O Vicente Fialho é uma comunidade que se autoidentifica como pertencente à facção mencionada, marcada pelo tráfico e conflitos por pontos de venda de drogas. Contudo, ao longo da pesquisa, identifiquei que não se trata apenas de um bairro, pois as primeiras interlocutoras com quem conversei são dos Bairros Anjo da Guarda e Vila Maranhão, também localizados na capital maranhense. Atualmente, as conversas estão em estágio casual e ainda não posso definir especificamente o bairro da entrevista, mas serão os bairros onde houver oportunidade de dialogar com elas.

A facção criminosa “Bonde dos 40” surgiu por volta dos anos 2000, na capital maranhense, devido à união de alguns internos na Penitenciária de Pedrinhas (Silva, 2020). Seu nome vem do conto árabe “Ali Babá e os 40 Ladrões”, e no mundo do crime, essa expressão é comumente usada para se referir a um grupo de assaltantes. A facção se popularizou rapidamente, movimentando o tráfico de drogas em São Luís e outros municípios maranhenses.

Em dezembro de 2019, apresentei um Trabalho de Conclusão de Curso com o tema “Mulheres acusadas de tráfico de entorpecentes na perspectiva da Criminologia Feminista” (Silva, 2019), onde iniciei o estudo sobre gênero, com foco em mulheres negras, tráfico de drogas e interseccionalidade. Concluí que existem padrões sociais de desigualdade de gênero e discriminação contra mulheres que precisam ser desfeitos, especialmente no contexto de mulheres negras imersas na criminalidade.

Atualmente, o debate sobre mulheres negras encarceradas, interseccionalidade, marcadores sociais e feminismo negro vem crescendo. A necessidade de colocar essa mulher negra no centro dos debates é essencial para dar visibilidade a essa problemática social, considerando que o encarceramento feminino cresceu consideravelmente nos últimos quinze anos (Brasil, 2018). Assim, surgiu meu interesse em me aprofundar na temática e me aproximar de seu contexto social, buscando compreender e analisar a experiência de mulheres negras na facção Bonde dos 40, no Mestrado em Cultura e Sociedade — PG Cult da Universidade Federal do Maranhão — UFMA.

Mulheres que não se veem representadas na sociedade vivem à margem e sofrem opressões devido à interseção do gênero, classe e raça. A falta de oportunidades no mercado de trabalho, a ausência de escolaridade e de inserção na vida acadêmica são alguns dos problemas enfrentados por elas, levando muitas a considerar a criminalidade como uma “opção” de vida.

Assim, surge o questionamento: quais os limites e possibilidades que impactam o trabalho das mulheres negras na facção Bonde dos 40 do bairro Vicente Fialho, em São Luís?

A hipótese é que a facção proporciona à mulher negra, periférica e com baixa escolaridade, acessos, prestígio, respeito e poder que seriam difíceis de alcançar em contextos formais de trabalho. No tráfico de drogas, essas mulheres exercem funções geralmente destinadas a homens, problematizando a vitimização e moralização das mulheres envolvidas em atividades criminosas (Barcinski, 2009). Entretanto, isso não implica que elas ocupem apenas cargos de maior poder, já que tarefas subordinadas também podem ser desempenhadas por elas.

O objetivo geral é estudar a realidade de mulheres negras na Bonde dos 40, no bairro Vicente Fialho, em São Luís/MA, analisando suas experiências sob a ótica do feminismo negro e da criminologia crítica e feminista. Os objetivos específicos são: i) investigar a relação entre a “feminização da pobreza” e o ingresso dessas mulheres na facção; ii) levantar a trajetória das mulheres na facção e as posições que ocupam; iii) identificar como raça/etnia, gênero e classe contribuem para o prestígio ou opressão dessas mulheres na facção.

A proposta de uma discussão crítica sobre as opressões que se entrelaçam é central para o feminismo negro, possibilitando novas formas de existência. Com o arcabouço teórico desse movimento, torna-se viável repensar o modelo de sociedade além dos padrões impostos pela branquitude (Bento, 2002), situando a mulher negra no centro do debate (Oliveira, 2012). Raça, gênero e classe são dimensões que estruturam as desigualdades, especialmente no Brasil, determinando a condição de pobreza vivida pelas mulheres negras.

A pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética e Pesquisa (CEP) através da Plataforma Brasil e está em análise. Antes de qualquer aproximação ou entrevista, informarei os objetivos da pesquisa, solicitando a autorização dos sujeitos pesquisados através da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), prezando pela ética e respeito aos direitos fundamentais e humanos das mulheres. Garantirei a privacidade e o não compartilhamento de dados que possam identificá-las.

Em razão de a pesquisa estar em construção e em andamento, os resultados e discussões são parciais. Atualmente, iniciamos as conversas de maneira casual e informal, visando dialogar formalmente com mulheres negras ligadas à facção Bonde dos 40, para colher dados da pesquisa e compreender quem são essas mulheres no contexto social abordado.

3. METODOLOGIA VOLTADA PARA O CAMPO DE PESQUISA

Utilizando método e técnica de pesquisa tradicional da antropologia, adotei a observação etnográfica e entrevistas no campo de pesquisa. As observações etnográficas foram realizadas no período de março a dezembro de 2023. Com o intuito de registrar as informações, utilizei um caderno de campo, no qual anotei as conversas durante ou após as visitas. Foram gravados áudios de mim mesma relatando o conteúdo das conversas no aplicativo WhatsApp. Quanto às entrevistas, a escolha dos entrevistados baseou-se em quem aceitava falar comigo. Muitos não aceitaram por medo de represálias internas da facção criminosa Bonde dos 40 (B-40), principalmente as mulheres negras pertencentes à facção. Antes das entrevistas, os participantes receberam instruções sobre o procedimento da pesquisa e uma cópia do Termo Livre e Esclarecido, já que todos os procedimentos foram aprovados pelo Comitê de Ética em Pesquisa da UFMA.

O conteúdo do caderno de campo das entrevistas foi exaustivamente lido e analisado, servindo para a elaboração das categorias de análise a partir do referencial teórico da antropologia. A escolha do verbo na primeira pessoa do singular no texto reflete minha experiência pessoal na construção deste trabalho, principalmente no que tange ao campo. No meu campo de pesquisa, vivenciei aventuras e emoções enriquecedoras. Ouvir os relatos das pessoas envolvidas com a facção Bonde dos 40 (B-40) foi majestoso.

Essa abordagem é ecoada por Grada Kilomba (2020), que destaca a importância da nossa voz de narradora e escritora durante a escrita, de nos posicionarmos nesse espaço e afirmarmos nossa presença e capacidade de revolucionar. Fazer a etnografia de mulheres negras do Bonde dos 40 (B-40) também é um ato político e um reconhecimento de histórias, vivências e experiências frequentemente ignoradas pelo sistema prisional de justiça do país.

Escrever este livro foi, de fato, uma forma de transformar, pois aqui eu não sou a “Outra”, **mas sim eu própria. Não sou o objeto, mas o sujeito.** Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como ato político. O poema ilustra o ato da escrita como um ato de tornar-se e, enquanto escrevo eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e autoridade da minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou (Kilomba, 2020, p. 2, grifo nosso).

Ao adentrar no campo, demorei a notar que as conversas ditas “informais” também seriam utilizadas neste trabalho e se tornariam o alicerce da pesquisa. Quando fui orientada de que tudo aquilo envolvia o processo etnográfico, compreendi a dinâmica do campo e o estabelecimento de relações interpessoais com meus interlocutores. Essas relações foram se

desenvolvendo gradualmente pelo WhatsApp e em encontros esporádicos informalmente. Com o tempo, criei vínculos, fortalecendo a relação diariamente.

Todos os nomes relacionados à facção, como o bairro da pesquisa, interlocutores e outras possibilidades, serão fictícios por questões de segurança. Inicialmente, pensei em pesquisar no Bairro Vicente Fialho, ao qual pertencço, mas não foi possível pela recusa das pessoas em conversar comigo. Assim, mudei de bairro.

Outra mudança ocorreu em relação às mulheres negras do Bonde dos 40 (B-40). Alterei a estratégia ao não conseguir conversar com nenhuma delas. Meus interlocutores não eram pessoas da facção, então o trabalho centrou-se nos relatos dessas pessoas. Os nomes fictícios usados são em homenagem a artistas negros brasileiros de grande referência, como a atriz Thaís Araújo e o cantor Seu Jorge. O nome do bairro faz referência ao filme “Bacurau” de Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles, que revela que somente por meio da união e do respeito à diversidade é possível vencer inimigos que se acham superiores por questões raciais.

A mudança do olhar e da escrita, após a qualificação, levou-me a repensar a escrita e a bibliografia utilizada para pensar o campo. Ao entender sobre “Escrevivência”³⁴ de Conceição Evaristo, percebi que a escrita mais adequada é a partir do olhar de minhas interlocutoras, as verdadeiras protagonistas deste trabalho.

Escrevivência, antes de qualquer domínio, é interrogação. É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera. Escrevivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida. Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me autoinscrever, mas, com a justa compreensão de que a letra não é só minha. Por isso, repito uma pergunta reflexiva, que me impus um dia ao pensar a minha escrevivência e de outras. Indago sobre o ato audacioso de mulheres que rompem domínios impostos, notadamente as mulheres negras, e se enveredam pelo caminho da escrita: ‘O que levaria determinadas mulheres, nascidas e criadas em ambientes não letrados, e, quando muito, semialfabetizados, a romperem com a passividade da leitura e buscarem o movimento da escrita?’ (Evaristo, 2020, p. 35).

Essa reflexão me fez questionar o que me impulsionava a escrever. A escrita é inserção, inclusão, forma de (re)existência e valorização da minha ancestralidade. Está além do “simples”

³⁴ A metodologia de “Escrevivência”, conforme proposta por Conceição Evaristo, será empregada como uma ferramenta crucial na produção de conhecimento científico. Esta abordagem será fundamentada nos relatos escritos oriundos das conversas com os interlocutores, permitindo assim uma análise mais aprofundada da temática. Conceição Evaristo, uma renomada escritora afro-brasileira, é amplamente reconhecida por sua contribuição significativa à literatura brasileira, englobando gêneros como romance, poesia, conto e ensaio. Em sua linguagem distintiva, Evaristo frequentemente coloca em destaque o protagonismo de indivíduos em situações de vulnerabilidade social, como os escravizados, por exemplo. Por meio dessa perspectiva, a autora desenvolveu um estilo de escrita único, enraizado nas vivências, experiências e existências alheias, refletindo a complexidade e a riqueza das histórias de vida dessas pessoas.

escrever. É se enxergar em uma realidade que até então não era minha, mas, ao mesmo tempo, sempre foi.

Conceição Evaristo reflete:

Tento responder. Talvez essas mulheres (como eu) tenham percebido que se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida. Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua autoinscrição no interior do mundo (Evaristo, 2020, p. 35).

Posso afirmar que sua resposta é diretamente proporcional à minha “escrevivência”. Ao decidir escrever sobre mulheres negras, por ser uma mulher negra, vejo-me refletida em todas as outras mulheres da minha raça/etnia. É como se fosse o espelho do meu espelho, refletindo minha própria imagem e vivências semelhantes às minhas. Viso realizar uma escrita humanizada sobre mulheres negras da facção Bonde dos 40 (B-40), percebendo minhas interlocutoras como pessoas frequentemente invisibilizadas, esquecidas e marginalizadas, sem espaços ou políticas públicas adequadas, vivendo em um ciclo que pode levá-las até a morte. Parece que essas mulheres já estão sentenciadas antes mesmo de serem selecionadas pelo sistema penal.

Essa identificação não se limita exclusivamente às minhas vivências, e por isso é uma escrita que não se esgota em si, mas se aprofunda, amplia e abarca a história de uma coletividade. Não se restringe, portanto, a uma escrita de si, a uma auto-representação (Evaristo, 2020). Dessa forma, a “escrevivência” não é um ato narcísico:

Afirmo que a Escrevivência não é uma escrita narcísica, pois não é uma escrita de si, que se limita a uma história de um eu sozinho, que se perde na solidão de Narciso. A Escrevivência é uma escrita que não se contempla nas águas de Narciso, pois o espelho de Narciso não reflete o nosso rosto. E nem ouvimos o eco de nossa fala, pois Narciso é surdo às nossas vozes. O nosso espelho é o de Oxum e de Iemanjá. Nos apropriamos dos abebés das narrativas míticas africanas para construirmos os nossos aparatos teóricos para uma compreensão mais profunda de nossos textos. Sim, porque ali, quando lançamos nossos olhares para os espelhos que Oxum e Iemanjá nos oferecem é que alcançamos os sentidos de nossas escritas. No abebé de Oxum, nos descobrimos belas, e contemplamos a nossa própria potência. Encontramos o nosso rosto individual, a nossa subjetividade que as culturas colonizadoras tentaram mutilar, mas ainda conseguimos tocar o nosso próprio rosto. E quando recuperamos a nossa individualidade pelo abebé de Oxum, outro nos é oferecido, o de Iemanjá, para que possamos ver as outras imagens para além de nosso rosto individual. Certeza ganhamos que não somos pessoas sozinhas. Vimos rostos próximos e distantes que são os nossos. O abebé de Iemanjá nos revela a nossa potência coletiva, nos conscientiza de que somos capazes de escrever a nossa história de muitas vozes. E que a nossa imagem, o nosso corpo, é potência para acolhimento de nossos outros corpos (Evaristo, 2020, p. 39–40).

Ao falar de “escrever a nossa história de muitas vozes”, Evaristo enfatiza a importância da diversidade de perspectivas e experiências na construção de um discurso mais inclusivo e

representativo. Ela desafia as narrativas dominantes e propõe uma nova maneira de entender e praticar a escrita, uma que seja curativa, empoderadora e profundamente conectada à herança cultural africana e à experiência afro-brasileira. A Escrivivência não é vista apenas como uma prática distinta de escrita, mas também como um ato de resistência cultural e de afirmação da identidade negra, destacando o papel crucial da escrita na formação de uma consciência coletiva e na luta contra a opressão.

4. ENTRAVES NA CONSTRUÇÃO DA ETNOGRAFIA NO CAMPO DE PESQUISA

O campo de pesquisa representa um grande desafio para o(a) pesquisador(a). Desde o início, deparei-me com um campo que sabia ser desafiador, mas sempre estive disposta a enfrentar os obstáculos que ele apresentasse. Pesquisar sobre mulheres integrantes de facções criminosas é audacioso e requer coragem, dada a natureza arriscada, não só para mim, enquanto pesquisadora, mas principalmente para minhas interlocutoras.

O primeiro desafio foi encontrar pessoas ligadas à facção Bonde dos 40 (B-40) dispostas a conversar. Minha estratégia consistiu em divulgar minha pesquisa de mestrado e, a partir de contatos pessoais, alcançar alguém ligado à facção. Assim, gradualmente, adentrei no campo de pesquisa e conheci minha primeira interlocutora, a quem chamarei de Taís³⁵.

Taís, uma mulher negra de aproximadamente 38 anos, mora na comunidade “Bacurau”, trabalha como servente de pintura e é mãe de dois filhos. Conheci-a na terapia e, em nosso primeiro diálogo, expliquei minha pesquisa e perguntei se ela conhecia membros da B-40 dispostos a conversar. Trocamos contatos e, após conversas, ela informou que algumas mulheres aceitaram falar comigo, embora dependessem da permissão de seus maridos. Posteriormente, Taís relatou que, por medo de represálias internas da facção e suspeitas de que eu poderia ser policial, as mulheres desistiram da entrevista.

Continuei o diálogo com Taís, que me indicou outra pessoa potencialmente útil para a pesquisa, um técnico de escolinha de futebol muito conhecido na comunidade. Ele, que chamarei de Seu Jorge, aceitou conversar comigo em sua casa, acompanhado por Taís. A caminhada até a casa de Seu Jorge foi árdua, mas ele nos recebeu calorosamente. Durante nossa conversa, que ele preferiu não gravar, Seu Jorge expressou tristeza pela situação dos jovens da comunidade, muitos dos quais membros da B-40 e vítimas da violência. Ele confirmou a presença de mulheres na facção, mas ressaltou que todas as informações que me passava eram baseadas em “boatos”.

³⁵ Todos os nomes aqui utilizados são fictícios por questões de segurança relacionadas à polícia e à facção.

Segundo Seu Jorge, na comunidade “Bacurau”, dita pertencer à B-40, existem tanto mulheres quanto homens envolvidos na traficância. Contudo, ele duvidava da possibilidade de eu conseguir dialogar com as mulheres da facção, pois, apesar de estarem cientes de que não sou policial, elas temiam represálias internas. Tanto Seu Jorge quanto Dona Taís já haviam esclarecido que eu era uma estudante da UFMA.

Com o intuito de manter a conversa fluindo sem desistir da participação de Seu Jorge, abordei imediatamente a questão de sua relação com a comunidade. Ele me informou ser bastante respeitado por todos, tanto pelos pais quanto pelos filhos. Ao indagar sobre as pessoas da facção Bonde dos 40 (B-40), Seu Jorge revelou conhecer vários jovens integrantes e expressou tristeza pela violência que os envolvia. Mencionou, por exemplo, um jovem talentoso da escolinha de futebol, membro da facção, que foi brutalmente assassinado como represália. Durante a conversa, Seu Jorge mostrava-se emocionado, com lágrimas nos olhos e voz trêmula, evidenciando seu carinho pelos rapazes. Contudo, não soube detalhar as circunstâncias exatas do descumprimento de ordens que levou à morte violenta do jovem.

Nesse ponto da pesquisa, percebi os desafios para alcançar as mulheres negras do B-40. Primeiramente, há uma barreira de gênero, pois a permissão dos homens da facção é necessária para qualquer contato. Além disso, as informações sobre a facção circulam principalmente por meio de “boatos”, que se tornaram um método para entender a dinâmica da comunidade “Bacurau”, marcada pelo tráfico de drogas.

Inicialmente, nosso objetivo era contatar as mulheres da B-40, mas os desdobramentos da pesquisa nos levaram a mudar o foco para outros informantes. Assim, estamos explorando as “margens” para tentar alcançar as mulheres previstas inicialmente. Reconhecemos que talvez não seja possível atingir este objetivo na presente dissertação, abrindo caminho para futuras investigações no doutorado.

Portanto, por enquanto, continuaremos na tentativa de alcançar essas mulheres, especulando com os interlocutores que podem nos levar a outros informantes. Uma observação relevante colhida em campo é que os “boatos” são fundamentais para identificar mulheres e homens da facção. Conforme relatado por Seu Jorge, na comunidade “Bacurau”, majoritariamente composta por pessoas negras e pardas e marcada pelo tráfico de drogas, os “boatos” definem quem faz parte da B-40. Assim, as percepções da comunidade sobre os membros da facção são essenciais para compreender como as pessoas das facções são vistas no bairro por aqueles que não fazem parte do Bonde dos 40 (B-40).

Esta pesquisa evidencia uma dinâmica complexa de poder onde a facção se estabelece como uma força influente no bairro, tanto de maneira negativa quanto positiva. A geração de

estigmas por um grupo sobre outro desencadeia um processo de definição e identificação, moldando assim a identidade coletiva inconsciente. Gradualmente, as pessoas são categorizadas por outras como integrantes do grupo, e alguns se identificam voluntariamente como membros desse grupo.

Essa dinâmica cria uma relação peculiar entre o grupo faccionado e o restante da comunidade. Dependendo do contexto, o grupo estigmatizado pode ser excluído e sofrer represálias. Em contrapartida, esse mesmo grupo pode ser percebido diferentemente, seja pela instauração do medo por meio da repressão ou pela sensação de “proteção” que ele oferece à comunidade contra a ocorrência de crimes no bairro. Assim, o grupo acaba sendo respeitado, obedecido e temido por todos. A imposição desse “respeito”, mediada pelo medo e pelas represálias internas, é um indicativo claro da influência e do poder exercido pela facção na comunidade.

A estigmatização de um grupo por outro, como discutido por Norbert Elias e John Scotson em *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*, é um fenômeno relevante para entender essas dinâmicas. Elias e Scotson destacam que a estigmatização grupal precisa ser compreendida tanto no nível individual quanto no grupal, sendo uma componente chave na formação das relações de poder em uma comunidade.

As condições em que um grupo consegue lançar um estigma sobre outro — a sociodinâmica da estigmatização — merecem certa atenção, nesse contexto. Deparava-se com esse problema tão logo se falava com os moradores das partes mais antigas de Winston Parva. Todos eles concordavam em que as pessoas ‘de lá’, da parte mais nova, eram de uma espécie inferior. Era impossível não notar que a tendência de um grupo a estigmatizar outro, que desempenha um papel tão importante nas relações entre grupos diferentes no mundo inteiro, podia ser encontrada até mesmo ali, naquela pequena comunidade — na relação entre dois grupos que, em termos de nacionalidade e classe, mal chegavam a se diferenciar —, e, uma vez que ali se podia observá-la como que num microcosmo social ela parecia mais manejável. Era fácil perceber, nesse contexto, que a possibilidade de um grupo afixar em outro um rótulo de inferioridade humana e fazê-lo prevalecer era função de uma figuração específica que os dois grupos formavam entre si. Em outras palavras, na pesquisa fazia-se necessária uma abordagem figuracional. Atualmente, há uma tendência a discutir o problema da estigmatização social como se ele fosse uma simples questão de pessoas que demonstram, individualmente, um despreço acentuado por outras pessoas como indivíduos. Um modo conhecido de conceituar esse tipo de observação é classificá-la como preconceito. Entretanto, isso equivale a discernir apenas no plano individual algo que não pode ser entendido sem que se o perceba, ao mesmo tempo, no nível do grupo. Na atualidade, é comum não se distinguir a estigmatização grupal e o preconceito individual e não relacioná-los entre si (Scotson; Elias, 1994, p. 23).

Nesta análise sociológica referente à comunidade de Winston Parva, destacada pelos autores, observa-se uma dinâmica social interessante. Apesar das semelhanças em termos de classe e raça entre os moradores, a chegada de novos grupos ao território já estabelecido gerou tensões significativas. Aqueles que chegaram primeiro ao local e se estabeleceram passaram a

se sentir superiores em relação aos recém-chegados, gerando uma clara divisão de poder na comunidade.

Essa situação tem relevância quando aplicada ao contexto das pessoas membros de facções criminosas em comunidades urbanas. Ela nos leva a refletir sobre as implicações dessas dinâmicas e os estereótipos criados em torno desses indivíduos. No caso específico das facções, o simples ato de uma pessoa associar-se ou mesmo caminhar com membros da facção pode levar à sua identificação como parte da facção pelos demais membros da comunidade. Essa categoria de estigmatização, conforme apontada pelos autores, é fundamental para entender as relações de poder, a formação de identidades e a metodologia de pesquisa aplicada em contextos sociais semelhantes.

A análise destaca a importância de considerar como as relações de poder e a estigmatização influenciam a percepção da comunidade sobre seus membros, em particular aqueles associados a grupos considerados marginais ou perigosos. Isso ressalta a complexidade das dinâmicas sociais e o impacto dessas percepções na vida cotidiana das pessoas envolvidas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A etnografia desenvolvida até agora revela as tensões, desafios e riscos presentes no campo de pesquisa ao tentar obter informações sobre a experiência de mulheres negras na facção criminosa Bonde dos 40, no município de São Luís/MA. É crucial enfatizar que esta pesquisa ainda não foi concluída, portanto, as discussões e resultados apresentados são preliminares. Foi observado que existem riscos significativos para a pesquisadora e, sobretudo, para as interlocutoras ao explorar esse campo de pesquisa. A dificuldade em estabelecer diálogo com essas mulheres já constitui um dado relevante neste processo de coleta de informações. A impossibilidade, até o momento, de conversar diretamente com elas reflete o receio de enfrentar represálias internas da facção e destaca a vulnerabilidade dessas mulheres. Portanto, o desafio persistente é desenvolver novas estratégias para estabelecer contato com essas mulheres e compreender as complexidades do contexto em que estão inseridas.

Refletir sobre a potência coletiva de nossas escritas vai além de simplesmente reconhecer a importância do texto; trata-se de um processo de expansão e aprofundamento de nossa consciência política e racial. Esta reflexão implica em entender a escrita como um ato poderoso de afirmação e resistência, onde as vozes marginalizadas e frequentemente silenciadas ganham espaço e ressonância. Ao focar a coletividade em nossos discursos, abrimos caminho para uma pluralidade de experiências e perspectivas, reconhecendo e valorizando as diversas narrativas que compõem o tecido social. Isso não apenas enriquece o espectro político e cultural,

mas também desafia as estruturas de poder estabelecidas, promovendo uma transformação social significativa.

Assim, ao expandir nossa consciência política e racial através da escrita, contribuímos para a construção de uma sociedade mais justa, inclusiva e consciente das nuances e complexidades que definem as interações humanas. Essa abordagem coletiva nas escritas possibilita uma maior compreensão das dinâmicas de opressão e privilégio, incentivando uma ação mais informada e empática em direção à equidade e à justiça social.

REFERÊNCIAS

BIONDI, Karina. A vida em estado de campo: Apontamentos sobre pesquisa de um objeto nebuloso. **Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos**, Belém-PA, p. 1-14, 2010. Disponível em: https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2017/03/Biondi_Trabalho_Campo_Crime_UFSCAR_2010.pdf. Acesso em: 11 nov. 2023.

BRASIL. Departamento Penitenciário Nacional. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias. **INFOPEN Mulheres**, 2018. 2ª edição. Disponível em <http://depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen-mulheres/infopenmulheres_arte_07-03-18.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2022.

BARCINSKI, Mariana. “Protagonismo e vitimização na trajetória de mulheres envolvidas na rede do tráfico de drogas no Rio de Janeiro”. **Ciências & Saúde Coletiva**, v. 14, n. 2, p. 577–586. Mar./abr. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csc/v14n2/a26v14n2.pdf>. Acesso em 21 dez. 2022.

BARCINSKI, Mariana. Centralidade de gênero no processo de construção da identidade de mulheres envolvidas na rede do tráfico de drogas. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 14, n. 5, p. 1843–1853, 2009. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.scielosp.org/pdf/csc/v14n5/26.pdf>. Acesso em 23 de dezembro de 2022.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Org.). **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.

OLIVEIRA, Luciana Maria Ribeiro de. **Crime é “coisa de mulher”: Identidades de gênero e identificações com a prática de crimes em posição de liderança entre mulheres jovens na cidade de Recife/PE**. 2012. Disponível em:

<https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/19124/1/2012-tese-LucianaOliveira.pdf>.
Acesso em 19 jan. 2023.

SILVA, Luiz Eduardo Lopes. **“Trilha sonora da guerra”: análise das facções maranhenses e da formação da sensibilidade da juventude faccionada a partir do proibidão**. 2020. Disponível em: <https://app.uff.br/riuuff/handle/1/16215>. Acesso em 10 jan. 2023.

SILVA, Paula Tayane Costa. **Mulheres acusadas de tráfico de entorpecentes na perspectiva da criminologia feminista**. São Luís, 2019.

SCOTSON, John L.; ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ZALUAR, Alba. Pesquisando no perigo: etnografias voluntárias e não acidentais. **Mana**, v. 15, p. 557–584, 2009.

GÊNESE E ESTRUTURA DO ROMANCE NA OBRA CONFESSIONAL DE JEAN- JACQUES ROUSSEAU

Luís Felipe Moreira Soares
Graduando em Filosofia
lfm.soares@discente.ufma.br
UFMA

Luciano da Silva Façanha
Doutor em Filosofia
luciano.facanha@ufma.br
UFMA

RESUMO: Jean-Jacques Rousseau (1712) foi um filósofo que participou da ilustração e, por isso, fez um diagnóstico do seu tempo, afirmando ser um tempo de corrupção e degeneração humana. Para tanto, escreveu inúmeros livros criticando a política, a cultura e tudo aquilo que afastasse o homem do seu estado de inocência, como as Belas-Letras e Belas-Artes. Assim, mesmo praticando uma variedade de gêneros possíveis, apenas mudando o tom e variando a escrita, todos tinham apenas um objetivo. Foi quando, em 1961, Rousseau publicou seu romance intitulado *Júlia ou a Nova Heloísa*. Desta forma, o paradoxo aumenta, quando, pois, teceu grandes críticas às Belas-Letras e à arte do Romance e, em seguida, escreveu um livro seguindo esse gênero, e a recusa à narrativa romanesca é clara, por não apenas se tratar de ser um romance, mas também porque quem o escreve é Rousseau. Desta forma, objetiva-se com a pesquisa, investigar as razões e os elementos no livro *Confissões* que motivaram Rousseau a escrever, quando “Starobinski rememora que há uma gênese do romance elaborada pelo próprio Jean-Jacques Rousseau, e, o percurso a ser seguido é fornecido, obviamente, em seu mito romanescos confessional” (Façanha, 2010, p. 275). Ademais, o autor afirma ser desde a infância de Rousseau que ler ferozmente romances presentes na biblioteca que foi herdado de sua mãe. O método do presente estudo realiza-se a partir de análises hermenêuticas-filosóficas de obras de Jean-Jacques Rousseau e de seus contemporâneos que dialogam sobre a temática, assim, por se tratar de uma análise bibliográfica, usa-se também algumas obras de comentadores que servem para auxiliar para enriquecer na pesquisa, contribuindo, assim, como resultado, marcar de forma nítida a trajetória de Rousseau desde a sua inserção ao mundo de romancista, como também verificar os elementos dessa construção.

Palavras-chave: Rousseau; Filosofia e Literatura; Romance e Ilustração.

1. INTRODUÇÃO

Século das Luzes ou Tempo de Iluminação, de todo modo este período da Modernidade destacou-se pela emancipação através do uso da razão com propósito de trazer autonomia ao homem em busca do conhecimento e da verdade. No entanto, Jean-Jacques Rousseau, filósofo que nasceu em Genebra, adverso à ilustração e colaborador em alguns Verbetes para o *Dicionário racional das ciências, das artes e dos ofícios*, a *Enciclopédia*, assegura que, muito embora a razão seja detentora do poder para independência do homem, livrando ele da ignorância, eleva-o sobre a natureza, o que não é bem visto pelo genebrino, pois, quando que sai do seu estado natural, degenera na sociedade e deprava seus costumes, guiado

por vícios e superficialidades. Em virtude disso, Rousseau escreveu, em 1750, ao participar de um concurso promovido pela Academia de Dijon, sua primeira obra de renome intitulado *Discurso sobre as ciências e artes*, posteriormente conhecida como *primeiro discurso*, onde teceu severas críticas às Belas-Letras e Belas artes, afirmando que “antes que a arte tivesse moldado nossos modos e ensinado nossas paixões a falar uma linguagem afetada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais”. (ROUSSEAU, 1978, p. 42). Desse modo, denunciou a arte de ser uma das responsáveis pela depravação dos costumes, assim, desde o *primeiro discurso*, o pensador está preocupado com o homem e a sua degeneração, ao afirmar que “não é a ciência em si própria que maltrato, é a virtude que defendo diante de homens virtuosos” (ROUSSEAU, 1978, p. 39). Ademais, em seu *Segundo Discurso* ou *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Jean-Jacques continua a desenvolver críticas severas à sociedade, mas partindo de um ponto anterior à sociedade, partindo de um estado de natureza até a socialização do homem, afirmando que a desigualdade humana se dá meramente pelo progresso dessa sociedade.

Posteriormente, escreverá outras obras tecendo as mesmas considerações sobre o progresso e as Belas-Letras³⁶, agindo sempre em defesa dos homens virtuosos. No entanto, ao escrever negativamente durante o século que usava da razão como guia para o esclarecimento de todos os saberes, lhe rendeu muitas críticas e perseguições. Ao surpreender seus contemporâneos, assinava sua entrada ao mundo das letras, mas assinavam, por ele, seu atestado de óbito do movimento iluminista. A partir daí, muitas vezes, Rousseau foi considerado um homem estranho, cuja suas atitudes emocionais lhe trouxeram grande manifestações de perseguição e durante esse momento de perseguição e condenação, não somente a si, como também às suas obras, chegando a lhe considerar um homem perigoso e subversivo, aquele que foi objeto de hostilidade, seja por seus “ex-amigos” seja pelas autoridades.

Assim, em 1961, Rousseau escreve um Romance, *Júlia ou a Nova Heloísa*. No entanto, não foi uma obra muito bem recebida por seus contemporâneos, causou grande alvoroço e muitas polêmicas, dentre as quais foram sendo construídas desde o seu *Primeiro discurso* quando indicou que os mal causadores trazia o afastamento do seu estado natural e o surgimento de vícios e da superficialidade, era o mesmo defendido pelo enciclopedista. Assim, por suas

³⁶ Durante a Modernidade, especialmente, durante o período do Iluminismo, século XVIII, houve uma grande manifestação Cultural de áreas de conhecimentos diversos, todas elas norteadas pela Razão. Desse modo, por ser um período onde a razão guiava todas as ações, muitos intelectuais começaram a produzir e a escrever peças de teatros, livros de filosofia, ou seja, houve um aumento da produção de conhecimento. Nesse sentido, alguns foram convidados para escrever para a *ENCICLOPÉDIA*, assim definindo detidamente aquele momento como a república das letras, o qual quem escrevesse, tornaria-se um letrado, como o caso do filósofo Rousseau.

críticas tão negativas às ciências, às artes e às letras é que adversários de Rousseau lhe acusaram de contradição, por, aos olhos dos insensíveis, abandonar seus próprios princípios, onde defendia que o refinamento das letras e o progresso do homem só contribuem para a sua degeneração ao passo que afastava-se cada vez mais do seu estado natural e posteriormente escrever um romance, justificando ajudar a instruir moralmente. Por outro lado, essa contradição apresentada por seus contemporâneos será respondida no prefácio do livro em questão, tentando mostrar que não há antagonismo entre aquele que escreveu o *Primeiro Discurso* e o autor de *Júlia ou a Nova Heloísa*. O que pretende, então Rousseau, ao escrever, é proteger o homem da corrupção, instruindo como devem ser as relações humanas e sociais. Além de que, Rousseau, em *confissões*, relembra os acontecimentos e pretextos até a publicação do romance, defendendo seu posicionamento ao escrever esse “mito romanesco” (FAÇANHA, 2010), apontando não ser um incoerente. A obra nos ajuda a identificar os diversos momentos e as múltiplas motivações que precederam a construção de *Júlia*. Mesmo em *Confissões*, Rousseau não tratando dessa questão evidentemente, nem tampouco categorizando uma gênese do romance, mas pode-se perceber, nas entrelinhas, uma sequência de elementos que contribuíram para esse cultivo.

Assim, o presente artigo tem como objetivo seguir as fases dessa gênese, não por simples curiosidade erudita, mas porque está aí um meio de reconhecer as potências de desejo que foram mobilizadas para o conjunto dos diversos elementos estruturadores nessa obra para que se possa analisar e entender a habilitação do romance, do mesmo modo como a pesquisa pretende contribuir para o enriquecimento de pesquisas posteriores sobre Rousseau em temáticas similares e, analisar, detidamente, que, além de um filósofo da cultura contribuiu muito para a literatura do romance.

2. GÊNESE NA OBRA CONFSSIONAL

A Inauguração da Narrativa Romanesca de Rousseau, no século XVIII, causou grande movimentação e justamente por isso trouxe acolhimento por parte de uns, mas também represália dos letrados que vinham lhe perseguindo desde a publicação dos seus primeiros discursos por atacar severamente a razão, agora com uma nova acusação – por trazer uma escrita diferenciada daquela que fizera até a publicação desse romance, *Júlia ou a Nova Heloísa*. Dessa forma, “Starobinski rememora que há uma gênese do romance elaborada pelo próprio Jean-Jacques Rousseau, e, o percurso a ser seguido é fornecido, obviamente, em seu mito romanesco confessional” (Façanha, 2010, p. 275).

Desde o livro I, das *confissões*, Jean-Jacques Rousseau vai mencionando vários elementos, onde caracterizam facilmente essa afeição para a construção do seu romance.

Minha mãe deixara romances. Meu pai e eu começamos a lê-los após o jantar. A princípio pensou-se apenas em exercitar-me a leitura através de livros divertidos, mas em breve o interesse tornou-se tão vivo que líamos alternadamente sem parar e passávamos as noites nessa ocupação. Só podíamos parar ao final do volume. Às vezes, meu pai, ouvindo as andorinhas pela manhã, dizia todo envergonhado: vamos deitar, sou mais criança do que tu. Em pouco tempo adquiri, com esse método perigoso, não somente uma extrema facilidade para ler e ouvir, mas uma compreensão das paixões em minha idade. Não possuía nenhuma ideia sobre as coisas, mas todos os sentimentos me eram conhecidos. (Rousseau, 1946, p. 10).

É perceptível a influência que a bondosa Susanne, mãe de Rousseau, teve sobre seu filho deixando traços de um coração virtuoso e de um olhar sensível às paixões humanas, quando narra, “de todos os dons com que o céu os animou, o único que me deixaram foi um coração sensível: e isso, entretanto, que fez a felicidade deles, fez todas as desventuras da minha vida” (Rousseau, 1946, p. 8-9). Nesse sentido, Rousseau, debruçou-se cada vez mais nas leituras, sobretudo, de romances. Por vezes, dissipava-se em seus devaneios, como participante de um conto, e como chamará (Façanha, 2010, p.287), o “príncipe Rousseau”, então, diz “e os filhos de rei não podem ser criados com mais zelo do que fui eu nos meus primeiros anos, idolatrado por todos que me cercavam, e sempre, o que é mais raro, tratado como filho querido.” (Rousseau, 1946, p. 11).

Das mergulhadas ao mundo dos romances em um universo que, naquele momento, era paralelo à realidade. Desse modo, aos poucos aquelas exageradas paixões, e grandes emoções foram tornando-se parte da sua vida: *‘Eu perdera a minha identidade’*, diz **Rousseau**. Desse modo, a cada livro que lia, assumia uma identidade distinta e dentro dessa confusão de identidade, aos poucos “se desenvolveu uma armadura interna feita de aço e forjada nessas mesmas narrações clássicas, de modo que, apesar da falta de identidade, Rousseau se achava, de certa maneira, preparado para a grandeza que viria acontecer.” (Façanha, 2010, p. 288).

Além disso, a ilusão romanesca vai ser tão marcante na vida do Genebrino, de modo a deixá-lo com uma marca de autenticidade singular, quando diz: “não sou feito como nenhuma daqueles que vi.” (Rousseau, 1946, p.8). Então, Starobinski afirma:

Jean-Jacques Rousseau deseja e deplora sua diferença: é simultaneamente uma infelicidade e uma motivo de orgulho [...] se a exaltação imaginária tornaram-no diferente, ele lançará contra elas uma condenação ambígua: esses romances são vestígios da mãe perdida. (Starobinski, 2011, p. 17).

Starobinski destaca o primeiro desencontro que Rousseau teve com o romance e, conseqüentemente, consigo mesmo. Nesse sentido, vai afirmar que desde a sua infância, ele

começa a observar, ou melhor, a sofrer com essa discordância entre o ser e o parecer, ‘*A memória remota a uma experiência original do malefício da aparência*’, quando, pois, diz (ROUSSEAU, 1946, p.20) “desde esse momento deixei de gozar de uma felicidade pura”.

A partir de 1750, Rousseau torne-se um pensador do iluminismo totalmente averso ao seu tempo, tecendo grandes críticas às Belas-Letras e Belas-Artes, afirmando:

As ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as correntes de ferro que lhes são impostas, sufocando o sentimento dessa liberdade original para qual parecem ter nascidos, fazem-no amar a sua escravidão e formam com isso povos policiados. A necessidade ergueu os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram. Potências da terra amai os talentos e protegei os que cultivam. Povos policiados, cultivaí-os: escravos felizes vós os deveis esse gosto delicado e fino do qual vos vangloriar, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes que entre nós torna a confiança tão afável e tão fácil; em suma as aparências de todas as virtudes, sem haver nenhuma. (Rousseau, 1978, p.190-191).

Rousseau, ao entrar para o mundo das letras, irá trilhar um grande caminho desenvolvendo a sua filosofia a favor dos homens e defendendo as suas virtudes, quando diz “*não é as ciências em si mesmo que maltrato, defendo a virtude diante dos homens virtuosos*” (Rousseau, 1978, P.39).

Anos seguintes, em sua vida errante e, por fazer da sua filosofia uma conduta humana, em 1756 Rousseau sai de Paris e instala-se no Ermitage³⁷, em seu retorno à natureza. Lá, segundo Rousseau, em contato com a natureza, obteve grandes resultados afirmando que seus grandes feitos haviam sido motivados a partir do acesso a estes espaços. Desta forma, viver em Paris significa viver na sociedade mais artificial do mundo. Então, Rousseau diz através do seu personagem Saint-Preux³⁸:

Entro com um segredo horror neste vasto deserto do mundo. Este caos oferece-me apenas uma solidão horrível onde reina um triste silêncio. Minha alma aflita procura expandir-se nele e por toda a parte sente-se comprimida. Nunca estou menos só do que quando estou só, dizia um antigo; quanto a mim, somente estou só na multidão, onde não posso pertencer nem a ti nem aos outros. Meu coração desejaria falar, sente que não é ouvido; desejaria responder, nada lhe dizem que possa chegar até ele. Não compreendo a língua do país e ninguém aqui compreende a minha. (Rousseau, 1994, p. 210).

Pode-se observar então, que, ao deixar a cidade de Paris e retornar à natureza, Rousseau visava um novo projeto pela frente. Aqui, pode se dar como ponto de partida a gênese do romance. Nessa singularidade, nas *confissões*, que auxiliam o leitor a identificar variados momentos vivenciados e inúmeros “motivos” que guiaram a composição dessa obra romanesca,

³⁷ Um pequeno bosque, distante de Paris, onde Rousseau usa como uma “espécie de refúgio”.

³⁸ Personagem do Livro Júlia ou a Nova Heloísa, o qual pretendemos investigar as razões que motivaram a sua escrita, nessa pesquisa.

além de que, Starobinski percebe que *Júlia ou A Nova Heloísa* é um romance prolongado ou, como diz (Starobinski, 2011, p. 91), “o devaneio prolongado” que se origina, exatamente no meio daquilo que Rousseau, ainda na infância, consome do romance – como se fosse o ponto de equilíbrio – entre o sonho de Rousseau, ou, em palavras do Starobinski, “o devaneio esperançoso”, uma espécie de (FAÇANHA, 2010, 276) “sonho nostálgico de Rousseau”, ou, utilizando novamente as palavras do teórico, uma espécie de “devaneio nostálgico”.

A Nova Heloísa, em seu conjunto, aparece-nos com um sonho acordado, em que Rousseau cede ao apelo imaginário da limpidez que já não encontra no mundo real e na sociedade dos homens: um céu mais puro, corações mais abertos, um universo ao mesmo tempo mais intenso e mais diáfano (Starobinski, 2011, p.94)

“É preciso que esse vazio seja preenchido”, assim falou Starobinski, ademais afirma também que tudo começou pela falta, pelo sentimento de vazio e insuficiência.

Foi em 1757 o autor estava vivendo um turbilhão de acontecimentos.

[...] Em meio aos bens que mais cobiçara, não encontrando de modo nenhum puro gozo, eu voltava por ímpeto aos dias serenos da minha juventude e clamava algumas vezes, suspirando: Ah! ainda não são aqui as Charmettes. (Rousseau, 1948, p. 425)

Estas reflexões tristes, mas ternas, me obrigavam a uma introspecção com um pesar a que não faltava certa doçura. Parecia-me que o destino me devia alguma coisa que não me tinha dado. De que me adiantava ter nascido com faculdades delicadas, para deixá-las sem emprego até o fim? O sentimento de meu valor íntimo, dando-me o desta injustiça, me compensava de qualquer modo e me fazia verter lágrimas que gostava de deixar correr. (Rousseau, 1948, p. 387)

Essa é o estado em que se encontra Rousseau, um momento marcado por grandes delírios, confessa que muito se esforçou para afastar esses seres ficcionais, mas ficou completamente seduzido e, desta forma, já não conseguia conter essa emoção, assim só lhe restou pôr em ordem tudo que lhe vinha à mente e fez disto um bom uso para a sua criatividade romântica o que teve como resultado *Júlia ou a Nova Heloísa.*, sendo motivado com base no livro *Heloísa e Abelardo* que, após ler, refaz imaginando as cartas trocadas entre dois amantes, juntando a isso sua própria história de romances pessoais e amizades.

Essa iniciativa de Jean-Jacques, ao publicar um romance, parecia loucura.

Sentia tal inconsequência em toda sua força, censurava-me por ela, envergonhava-me dela, indignava-me comigo mesmo: porém nada disso foi suficiente para me levar à razão. Completamente subjugado, foi preciso me submeter a todo risco e resolver-me a enfrentar o que diriam; salvo deliberar depois se me resolveria ou não a mostrar minha obra: pois ainda não fizera suposições sobre a possibilidade de publicá-la. (Rousseau, 1948, p.394).

Loucura, pois, tempo antes, Rousseau, ao entrar para o movimento dos iluministas, teceu grandes críticas às Belas-Letras e Belas-Artes, justificando sê-la maldosa à virtude humana, contribuindo para o seu afastamento natural de ser, quando logo, agora, Jean-Jacques, utiliza da mesma letra e da literatura para publicar sua obra *Júlia ou a Nova Heloísa*- que é um célebre romance-. Assim, abriu espaço para receber grandes críticas de seus contemporâneos, como também de contradição ao afastar-se de seus princípios. No entanto, não há contradição de pensamento, nem traição do próprio princípio, entre o "inimigo mortal da ciência e da arte" e o autor de peças e a *nova Heloísa*. Quando Rousseau escreveu seu romance, ele não entrou nas fileiras dos letrados ao longo da linha do Iluminismo. Em vez disso, aproveita o protagonismo que as letras tiveram para ressignificar as Belas-Letras e denunciar as aberrações com que operam não por si mesmas, mas pelo seu uso por privilegiados, sempre associado ao notório com intenção de superioridade e dominação. É assim que Rousseau fará de sua *Nova Heloísa* um romance útil, já que “as mesmas causas que corromperam os povos servem, por vezes, para evitar uma corrupção ainda pior”. Mais do que útil, *A Nova Heloísa* é necessária, pois ela é uma consequência, ideia que fica mais explícita no próprio prefácio do romance: “As grandes cidades precisam de espetáculos e os povos corrompidos de romances. Vi os costumes de meu tempo e publiquei estas cartas. Ah! se tivesse vivido num século em que tivesse de jogá-las ao fogo!” (Rousseau, 1994, p.23).

3. SEGUNDO PREFÁCIO DE JÚLIA OU NOVA HELOÍSA

Dentre as críticas levantadas por Rousseau ao romance, centrava-se ao que este era de caráter romanesco, ou seja, utilizado como sinônimo de fábula, mito e devaneios. Desta forma, o gênero era considerado um “invasor” ao gênero clássico. Assim, como já dito, a elaboração de um romance entre suas obras, causou grande embaraço, justo porque Rousseau tinha princípios antagônicos ao que está em questão agora. O Genebrino (naturalidade de Jean-Jacques Rousseau, de Genebra) confessa que muito se esforçou para afastar de si os seres ficcionais que estavam se aproximando dele por ocasião da composição do romance, contudo, ficou completamente seduzido. Esses fantasmas “o reconduzem ao estado de efervescência confusa: ele volta a ser pastor extravagante “(o termo que utiliza pertence ao universo do romance da época barroca)” (Starobinski, 1994, p. 350-351). Ademais, Façanha ressalta:

Mesmo *A Nova Heloísa* sendo considerada a maior expressão do romance sentimental francês, a moral convencional do puritanismo não encontrou lugar e foi quase invertida. O romance que foi um succès de scandale, capaz de agitar o mundo burguês da época, ao invés de uma virtude ofendida e depois premiada, apresentou os direitos da paixão amorosa contra a moral convencional. Foi um marco na história do empenho

artístico, preâmbulo para que tivesse início muito do que se conhece como romantismo. Assim, *Júlia ou A Nova Heloísa*, considerado pela crítica como o maior romance do século XVIII, ao utilizar-se do método epistolar, de eficiência comprovada no esboço de um quadro dramático, será o modelo de muitos romances subsequentes, a começar pelo *Werther* de Goethe, publicado em 1774. (Façanha, 2010, p. 284).

Assim, escrever uma obra desse gênero “era certamente o melhor partido que podia tirar de [suas] loucuras: o amor ao bem, que nunca saiu de [seu] coração, transformou [suas] fantasias em objetos úteis de moral proveitosa.” (Rousseau, 1948, p. 395). Portanto, a crítica interpreta: “O romance, tal como Rousseau o vive, é essencialmente ambíguo: corresponde a um voo ilícito do desejo, mas implica uma derivação, uma suspensão, uma retenção indefinida desse mesmo desejo na região das imagens.” (Starobinski, 1994, p. 348).

Ademais, é oportuno recordar que o poeta alemão, Goethe, utiliza o mesmo processo epistolar, influenciado profundamente pelo romance rousseauiano, em palavras do próprio Goethe: “hei de ser compreendido por aquele que ainda recorde a predição do feliz infeliz, amigo da Nova Heloísa.” (Goethe, 1986, p. 412).

Ou seja, o romance foi um sucesso. Conforme narra Luciano Façanha, o próprio Rousseau abre o livro XI das Confissões, narrando o sucesso que *A Nova Heloísa* já estava fazendo, antes mesmo de ser impresso, pois, a notícia havia se espalhado por pessoas que tiveram acesso antes da publicação, como madame de Luxemburgo, madame d’Houdetot, Saint-Lambert, o rei da Polônia, Duclos etc.

Paris inteira estava impaciente pelo romance; as livrarias da rua de Saint Jacques e a do Palais-Royal estavam cheias de pessoas que queriam saber notícias dos livros. Finalmente ele surgiu e seu sucesso, contra o comum, correspondeu à expectativa.” (Rousseau, 1948, p. 495.).

No entanto, antes de chegar a todo esse sucesso, descrito, ao ler o romance, pelos leitores de “obra arrebatadora” (Rousseau, 1948, p. 495), Rousseau informa sobre o que é preciso na obra: Saber analisar perfeitamente o coração humano para ali distinguir os verdadeiros sentimentos da natureza. É preciso uma delicadeza de tato, que só se adquire na educação da sociedade, para sentir, se assim ousar dizer, as sutilezas de coração de que está cheia aquela obra.” (Rousseau, 1948, p. 496).

Imaginava o amor e a amizade, os dois ídolos de meu coração, sob as imagens mais deliciosas. Agradava-me orná-las com todos os encantos do sexo que sempre adorei. Imaginava duas amigas, e não dois amigos, porque se o exemplo é mais raro é também mais encantador. Dotei-as com características análogas, mas diferentes; com dois rostos, não perfeitos, mas ao meu gosto, que animavam a bondade e a sensibilidade. Uma era loura, a outra, morena; uma viva e a outra doce; uma prudente e a outra franca, mas duma franqueza tão comovente que a virtude parecia triunfar. Dei a uma delas um amante de quem a outra era a terna amiga e até mesmo alguma coisa mais; porém não admiti nem

rivalidade, nem brigas, nem ciúmes, porque todo sentimento penoso me é difícil de imaginar e porque não queria empanar aquele risonho quadro com nenhuma das coisas que degradam a natureza. Enamorado de meus dois modelos encantadores, identifiquei-me com o amante e o amigo [Saint-Preux] tanto quanto me era possível; porém eu o criei amável e jovem, dando-lhe, além disso, as virtudes e os defeitos que em mim reconhecia. (Rousseau, 1994, p. 390).

Com isso, *Júlia ou a Nova Heloísa* é uma obra que nasce da extrema sensibilidade de Rousseau e do seu lirismo: “Apenas sua quintessência emotiva e seu impulso sentimental”.

Muito embora, anteriormente, Rousseau tenha tecido severas críticas às Belas-Letras e Belas-Artes e, logo depois, utiliza dela para escrever o que vinha criticando categoricamente, mas, destaca que “não maltrata nela mesmo as ciências e as artes, mas pretende defender as virtudes do homem”. Ou seja, antes de qualquer crítica ao progresso da cultura, Jean-Jacques quer salvar o homem da corrupção, e não podendo retornar ao seu estado de inocência, pretende educá-lo ou conservar aquilo que o homem já tem de moral. Desta forma, mesmo criticando o romance no passado, Rousseau publica uma obra com esse gênero, com o objetivo de instruir moralmente seu povo.

Desse modo, apesar de todo o sucesso da publicação da obra, aos letrados somente restaram críticas ao próprio Rousseau, como já elucidado anteriormente. Nesse momento, convém, a partir do segundo prefácio de *Júlia ou a Nova Heloísa* ou *Conversa entre o editor e o um homem das Letras*, mostrar claramente a recusa do romance a partir da estrutura que compõe esse trecho de diálogos.

A conversa dá-se início com uma interrogação do homem de letras (intitulado N.) a R., ao que tudo parece ser o próprio Rousseau, se os escritos tratam de realidade ou ficção. R (ou para fins de facilidade, Rousseau), responde que as cartas, como chama seu livro, já que tem modelo epistolar, não devem ser valoradas a partir do que foi feito. Aparentemente, Rousseau parece abrir mão da importância de distinguir realidade e ficção, porém, não passa de uma estratégia, segundo Bento Prado Júnior, em seu livro, *A Retórica de Rousseau*, informa que o filósofo “pretende, essencialmente, lançar luz sobre os pressupostos do interlocutor, isto é, do mau leitor, cuja óptica torna impossível, desde o início, o acesso à “verdade” da *Nova Heloísa*”. (Prado Júnior, 2008, p. 218).

O homem de letras (N), antagonicamente, defende que seu parecer depende da resposta a essa pergunta, quando um retrato sempre tem seu valor, considerando que seja semelhante ao primário, mesmo que seja individual. No entanto, num quadro das imaginações, a figura do ser humano deve conter os traços comuns ao homem, ou o quadro nada vale no universal. Assim, para ele, os personagens são de outro mundo.

O quadro, que é resultado da imaginação do autor, deve ser fiel aos traços universais do Homem, e ignorar as cercas externas (contingência) dos homens. Ou seja, neste momento, é colocada a questão da universalidade da imitação romanesca.

À luz disso, sobre a questão lançada de N. para Rousseau é como o homem de letras daquele século: ou seja, o perfil universal deste homem deveria ser aquele atingido pelo quadro aos moldes da Razão. Diz Bento Prado: “espelho do objeto imitado, a obra também se dá como espelho onde o leitor pode reconhecer sua própria fisionomia ” (Prado Júnior, 2008, p. 219) O que consistiria um choque no pensamento do genebrino, consiste num caminho no qual ele assume não querer seguir e leva-o a denunciar o “etnocentrismo” desse Universalismo Racional que leva N. (o homem de letras) a questionar o interesse do público da Nova Heloísa. Conforme Rousseau:

(...) Não, vejo os rodeios de vossa curiosidade. Por que decidis que não seja assim? Sabeis até que ponto os homens diferem entre si? Como são opostos os caracteres? Como os costumes, os preconceitos variam segundo as épocas, os lugares, as idades? Quem ousa marcar os limites precisos da natureza e dizer: eis até onde pode ir o homem e não além? (Rousseau, 1994, p. 26)

Isto é, Rousseau não pretende que o romance atinja o universalismo.

Conforme Bento Prado:

(...) o processo imitativo é antes de ordem arqueológica e, revelando uma natureza recoberta pela história, põe em questão a própria identidade do leitor, com o abismo que abre entre o homem da natureza e o homem do homem. (...) como abre uma janela para um alhures e oferece o outro como modelo, contraria todas as antecipações do leitor. (Prado Junior, 2008, p. 222)

Sendo assim, o romance rousseauiano se dirige a um grupo bastante específico de leitor: *o solitário*.

No isolamento, temos outras maneiras de ver e de sentir do que nas relações com a sociedade: as paixões, diferentemente modificadas, expressam-se de outras maneiras; a imaginação, sempre impressionada pelas mesmas coisas, é mais vivamente afetada. Este pequeno número de imagens volta sempre, mistura-se a todas as ideias, dá-lhes esse aspecto bizarro e pouco variado que se observa nas palavras dos solitários. Concluir-se-á que sua linguagem é muito enérgica? Absolutamente, é apenas extraordinária. É somente em sociedade que se aprende a falar com energia. Em primeiro lugar, porque deve-se dizer sempre de outra maneira e melhor do que os outros, e depois porque, forçado a afirmar a cada momento o que não se acredita, a exprimir sentimento que não se tem, procura-se dar ao que se diz um tom persuasivo que supre a persuasão interior. Pensais que as pessoas verdadeiramente apaixonadas tem essas maneiras de falar vivas, forte coloridas que admirais em vossos dramas e em vossos romances? Não, a paixão transbordante exprime-se com mais abundância do que força, nem mesmo pensa em persuadir, não suspeita que se possa duvidar dela. (Rousseau, 1994, pag. 28)

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após todo o resultado da pesquisa que descrevemos ao longo deste trabalho, podemos identificar duas grandes questões que levaram o, agora romancista, Rousseau a escrever *Júlia ou a Nova Heloísa*. A saber, a primeira: logo na infância Rousseau teve acesso aos mais variados gêneros literários, sobretudo do romance, provocando grande consequências a sua sensibilidade e o sonho de viver um “verdadeiro amor”. Desta forma, *Júlia* é exatamente o resultado daquilo que Rousseau, ainda na infância, consome desse gênero, como se fosse o produto de um sonho nostálgico que nascera desde a sua infância. Segundo: Sendo assim, não podendo deixar de sentir, e vivenciando toda a corrupção do homem em sua volta, Rousseau vê, na sensibilidade do homem, uma forma de orientação, então resolve escrever a sua obra com a finalidade de instruir moralmente um leitor específico, conforme desenvolvido anteriormente.

REFERÊNCIAS

BORNHEIM, Gerd. **Filosofia do Romantismo**. In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 1985.

DIDEROT, Denis e d’ALEMBERT, Jean Le Rond. **Enciclopédia ou Dicionário raciocinado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 4: Política. Tradução: Maria das Graças de Souza, Pedro Paulo Pimenta, Thomaz Kawauche. I.ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **O diagnóstico do “declínio do progresso” no século XVIII a partir da iluminação de Rousseau**. In: **Progresso e decadência no século das luzes**. Ciências humanas em revista. v. 5, nº especial, São Luís: EDUFMA, 2007. p. 93- 101.

_____. **Poética e estética em Rousseau: corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões**. 530 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

FELÍCIO, Vera Lúcia. A Razão Clássica. In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Classicismo**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

GOETHE, Johan Wolfgang von. **Memórias: poesia e verdade**. Tradução: Leonel Vallandro. Brasília: Editora Universidade de Brasília – HUCITEC. 1986.

MATTOS, Franklin de. **A Cadeia Secreta: Diderot e o romance filosófico**. Ilustração: Simone Rebelo. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. MATOS, Franklin de. **O Filósofo e o Comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

PRADO JR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Org. e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **Romance, moral e política no século das luzes: o caso de Rousseau.** São Paulo: Editora Polis, 1988. p. 57-74. (Discurso 17 – Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP.).

PRADO, Raquel de Almeida. **A jornada e a Clausura: figuras do Indivíduo no romance filosófico.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

ROSENFELD, Anatol; GUINSBURG, J. **Romantismo e Classicismo.** In: O Romantismo. São Paulo: Perspectiva, 1978.

ROUSSEAU, J.-J. **As Confissões.** Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948.

_____. **Do Contrato Social;** Tradução: Lurdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Ensaio sobre a Origem das Línguas;** Tradução: Lurdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Discurso sobre as Origens e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens;** Tradução: Lurdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Discurso sobre as Ciências e as Artes. Tradução: Lurdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Júlia ou A Nova Heloísa.** Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas, SP: HUCITEC. 1994

SOUZA, Maria das Graças. **Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês.** São Paulo: Discurso Editorial, 2001

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo.** Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

VASCONCELOS, Sandra Guardini. **Dez Lições sobre o Romance Inglês do Século XVIII.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

HIERARQUIA DE GÊNERO E CULTURA: UMA ANÁLISE PELO VIÉS ANTROPOLÓGICO

Ava Lorena Santos Barbosa

Mestranda em Ciências Sociais

ava.lorena@discente.ufma.br

UFMA

Juarez Lopes de Carvalho Filho

Doutor em Sciences Sociales et Économiques no Institut Catholique de Paris

Professor Associado II do Departamento de Sociologia e Antropologia

Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (UFMA)

juarez.lopes@ufma.br

UFMA

RESUMO: O presente artigo advém de um trabalho realizado durante a disciplina de Teoria Antropológica cursada durante o mestrado. Vislumbra-se abordar a hierarquia de gênero através de análises de referenciais teóricos que tratam os conceitos sobre a cultura e questões relativas ao gênero durante as sociedades. O discurso a ser debatido sobre a temática permeia-se através de um viés antropológico. Tal reflexão teórica descreverá como a hierarquia de gênero se construiu e segmentou-se no substrato social. Utilizando uma abordagem culturalista e histórica, a pesquisa explora como as normas, os valores e as práticas influenciaram e perpetuaram as desigualdades de gênero em todo o mundo. Neste sentido, autores da área conjecturam discursos sobre o papel de gênero, sua estruturação, trajetória e os papéis simbólicos. Esses instrumentos, intrinsecamente interligados, moldaram e moldam a formação e segmentação das relações de gênero na sociedade moderna. Com efeito, o objetivo do trabalho permeia-se na intenção de descrever através de teóricos da antropologia, inicialmente, conceitos sobre a cultura e como ela torna-se um instrumento de formação de valores, estruturação, além de nortear os comportamentos de uma determinada sociedade. Para descrever o discurso analítico serão utilizados discursos dos antropólogos Ruth Benedict em “Padrões de cultura”, Roy Wagner em “Invenção de cultura” e Margareth Mead “Sexo e Temperamento em três primitivas sociedades”, sendo este último, uma análise da cultura que surgiu através do estudo entre as relações entre homens e mulheres em uma determinada sociedade. Em um segundo momento, será discutido através de uma análise de obras antropológicas a hierarquia de gênero, em que os autores observaram os mecanismos relacionais e como se davam a posição ocupacional entre homens e mulheres ao longo da história. Nesse sentido, o debate serve de aporte para o entendimento sobre como a hierarquia se estruturou e como esse comportamento ainda se manifesta na contemporaneidade. A metodologia do trabalho efetua-se através de análises bibliográfica de obras famosas da antropologia.

Palavras-chave: Hierarquia de gênero; Antropologia; Análise; Sociedade.

1. INTRODUÇÃO

Na obra de Margareth Mead, cultura e compromisso (1970), há um apontamento que descreve acerca da necessidade de perseguir a igualdade e justiça com afínco, posto que a igualdade de gênero não remete-se a algo proeminentemente feminino, mas, há uma questão de direitos humanos. Esse discurso descreve como a temática de gênero tem ganhado visibilidade socialmente e a sua importância para a garantia de uma sociedade igualitária. Condicionantes

como as relações econômicas, culturais e de linguagem configuram-se como meios de poder que reiteram a preeminência do gênero masculino em detrimento do feminino.

Em um contexto atual, a hierarquia de gênero situa-se como um fenômeno complexo e multifacetado que compõe as diferentes sociedades. Integrando a organização social e cultural, inserindo homens e mulheres em posições heterogêneas de poder e status conforme a sua identidade de gênero. Essa hierarquia é profundamente arraigada no substrato social de uma sociedade constituída por elementos como normas, instituições, estruturas sociais e valores que definem as relações desiguais de gênero.

Com base nisso, são imbuídos papéis e expectativas a homens e mulheres de formas distintas. Essas distinções dirigidas pelas normas de gênero, regulam o que é apropriado ou inadequado com base nos sexos, moldando todos os seguimentos da vida. Neste sentido, as instituições sociais como a religião, família, política e economia são instrumentos mantenedores da preeminência de gênero. Essas instituições servem como mecanismo de controle social. Com base nisso, o indivíduo passa a desempenhar uma função/papel e, doravante, admite um conjunto de expectativas sociais relativas ao papel que ocupa. Os demais integrantes de seu universo social aguardam que este aja conforme as expectativas do papel social definido (GOFFMAN, 1986).

A dita superioridade de masculino não segue uma uniformidade em todas culturas e sociedades. O substrato social se alterna significativamente de um lugar para outro. Por adição, o movimento pela “igualdade” de gênero tem adquirido força para desafiar e levantar questionamentos sobre a temática em inúmeras partes do mundo.

Em um primeiro momento, o artigo descreverá sobre a influência da cultura como instrumento norteador os valores de uma sociedade. Nesse sentido, será feita uma interlocução entre Ruth Benect e Margareth Mead, que seguem uma perspectiva boasiana e Roy Wagner, um antropólogo mais contemporâneo, cabe destacar que o artigo propõe-se em analisar a questão sob uma perspectiva culturalista.

Em um segundo momento, será realizada uma interlocução entre clássicos da antropologia com a intenção de demonstrar que mesmo em momentos distintos da história, existiam relações heterogêneas de poder entre os dois sexos mencionados. Alguns dos antropólogos a serem debatidos desenvolvem sua análise por meio de observação em sociedades primitivas e outros na contemporaneidade.

Tais interlocuções são importantes para que se possa entender como a hierarquia de gênero entre o sexo masculino e feminino se constituiu ao longo das sociedades e como estes

valores e comportamentos arraigados no substrato social interferem em questões de desigualdade na atualidade.

2. A INFLUÊNCIA CULTURAL NA SEGMENTAÇÃO DOS PAPEIS DE GÊNERO

Para iniciar a análise teórica sobre a temática, torna-se imprescindível observar o discurso antropológico sobre o conceito de cultura, visto que molda e singulariza as inúmeras sociedades. Nesse passo, **Ruth Benedict**, em sua obra “*Os Padrões de Cultura*” (1934), admite que esse intervém, demasiadamente, nas percepções de gênero, definições e valorização de papéis, interferindo diretamente nas relações sociais.

As normas comportamentais constituídas servem de guia para como os homens e mulheres devem se ajustar nos seguimentos sociais, fazendo com que moldem seus comportamentos para que se adequem aos campos de interação. Cabe ressaltar que essas normativas variam conforme os locais. Ante o exposto, outro aspecto destacado pela autora remete aos papéis de gênero, associados ao trabalho doméstico e às crianças, guiando suas atividades externas, podendo adquirir um viés flexível ou rígido.

A cultura, as normas e os papéis, trazem à tona outro conceito, os estereótipos. Esse seguimento, afeta diretamente as expectativas dos outros em relação aos comportamentos, aparências, ocupação do indivíduo nos ambientes sociais. Com base nisso, esses elementos integrados, propiciam a diferenciação entre masculino/feminino.

Não menos importante, para vislumbrar o debate teórico, as percepções de gênero moldam a distribuição de poder e status. De modo que as sociedades podem conter características patriarcais, matriarcais ou igualitárias. Essa determinação norteia a dinâmica social.

Utilizada como pauta de transformações das relações de desigualdade social, a educação e a socialização são importantes instrumentos de controle, visto que corroboram para a formação de pré-noções, através de debates, da família e das interações sociais. Tais espaços permitem que sejam transmitidas percepções e valores.

Quanto trata sobre a diversidade cultural, Ruth Benedict (1934) mencionou que a ideia de cultura que somos idealizada como apenas a nossa, decorre de variações infinitas sobre um pequeno número de temas familiares. Esse discurso reafirma a concepção culturalista da autora, de modo que o modo como os indivíduos pensam e se manifestam nos campos sociais advém de inúmeras interações com os outros indivíduos, que concebe suas manifestações e opiniões doravante.

A história de vida da pessoa é primeiro e acima de tudo uma adaptação aos padrões e critérios tradicionalmente transmitidos de uma geração para outra na sua

comunidade. Desde o nascimento do indivíduo, os costumes da sociedade em que ele nasce moldam sua experiência e seu comportamento (Benedict, 1934, p. 16)

Por outro lado, em busca de um discurso mais interligado com a temática descrita neste artigo, na obra de **Margareth Mead** “*Sex and Temperament in three primitive societies*”(1935), a autora compara aspectos de gênero entre 3 (três culturas), os *Arapesh*, *Tchambuli* e *Mundugumor*, situadas na Papua-Nova Guiné.

No decorrer do estudo, direcionou-se inteiramente a observação do masculino e femininos quanto a universalidade e singularidade entre eles. Como por exemplo, na comunidade *Tchambuli*, que configura papéis de gênero distintos, possibilitando que as mulheres sejam encarregadas por aspectos econômicos e os homens pelo aspecto social. A Sociedade *Arapesh* continha papéis de gênero fluídos, em que ambos os sexos exibiam características colaborativas e suaves. Diferindo-se dos *Mundugumor* que estimulavam a agressividade e competição, independente dos papéis de gênero.

Esta obra contribuiu para condicionar discussões sobre o gênero e a sexualidade, afirmando que as normas de gênero não seguem um padrão, ou seja, não são fixas e universais, mas sim, advém daquela determinada cultura e sociedade. O que pode ser considerado masculino e feminino, varia conforme as construções sociais. Ademais, analisou influência da natureza e da cultura na formação das normas de gênero, em que essas diferenças são produtos culturais e não de cunho biológico.

Em consonância com Ruth Benedict (1934), a autora também defendeu o princípio do relativismo cultural advindo de Franz Boas, cabe observar), argumentando que as diferenças nas expectativas relativas ao gênero e ao comportamento “não” poderiam ser julgadas como inferiores ou superiores verificadas naquele contexto social.

A pesquisa facultou os estudos relativos às questões de gênero, demonstrando as características relativas e singulares destinadas aos homens e mulheres, reafirmando que os papéis de gênero são construções sociais moldados pela cultura. Cabe descartar que a ideia de sexo não está em debate, pois fica protegido pela biologia. Anos depois, a própria ideia de sexo passa a ser lida como uma configuração social.

A conclusão da autora enfoca a importância da tolerância e respeito pertinente à diversidade cultural, mas, também colocou a importância das outras culturas em mostrar como o modo de vida Ocidental era particular. Sua argumentação adotou uma característica empática, em que apreciou as diferenças culturais, primordiais e imprescindíveis para a convivência pacífica globalizada. Outrossim, um dos aspectos mais importantes da obra refere-se ao

entendimento de normas de gênero em seu contexto social e a crítica ao argumento que garante a existência de uma natureza humana universal baseada nos princípios ocidentais.

A visão da autora sobre cultura, configura-se como algo norteador na fundamentação e formação das identidades individuais e grupais, visto que é uma construção social compartilhada entre os membros da sociedade, não adquirindo uma determinação biológica. Além do que, serve de guia para a formação de personalidades, moldando a maneira como os indivíduos se enxergam e percebem os outros.

Para complementar o estudo acerca da influência direta sobre cultura, com a intenção de compor o arcabouço teórico da análise ampliada da temática, **Roy Wagner**, um contemporâneo, em sua obra *Invenção da Cultura* (2010), analisou alguns conceitos relativos a cultura e seu desenvolvimento e, com isto, constatou que sua evolução não adveio, somente, através de sociedades primitivas.

Para ele, os indivíduos possuem a capacidade de formular e compartilhar definições complexas, moldando sistemas simbólicos que propiciam a apreensão do mundo e das interações que o permeiam. Além disso, as interações sociais ao mesmo tempo que são criações culturais, são instrumentos para a manutenção e formulação da cultura.

Os símbolos adquirem um papel de destaque nessa obra, sendo um instrumento formador da transmissão de significados e interlocução entre os indivíduos. Esse sistema simbólico influencia a compreensão do que de fato é o mundo, as crenças, os valores e as práticas.

Outro aspecto importante trata-se do distanciamento do discurso estreitamente biológico, admitindo que a explicação da evolução e adaptabilidade dos indivíduos, teve como principal instrumento, o universo de criatividade. Ademais, levanta o discurso de que, como o pesquisador é estreitamente fundado por valores e pré-noções integrantes de sua cultura, torna-se impossível a adoção de um olhar estreitamente objetivo.

Os três autores descritos neste primeiro momento, reiteram discursos acerca da cultura através de um viés antropológico e da observação desse objeto em detrimento da análise de sociedades. Cabe ressaltar que os discursos nas visões de Mead e Benedict se irtelegam, quando a de Wagner expõe uma definição mais atual da influencia cultural na formação da sociedade. Nos discursos, torna-se unânime que os papéis sociais e a delimitação das funções de gênero são determinadas são advindas das construções sociais e, por mais que, o discurso biológico tenha força, o que molda as relações são os aspectos sociais.

2.1 A perspectiva antropológica na análise do processo de hierarquização dos gêneros

Ante o exposto, o tópico acima serve como embasamento para uma visão da concepção de cultura através do universo antropológico, de modo que, percebe-se como um instrumento de direcionamento e singularização do estudo das mais diversas sociedades. Nesse sentido, retorna-se ao aspecto primordial deste artigo, que é a análise teórica de alguns antropólogos sobre a hierarquia de gênero.

Para iniciar o debate sobre o objeto de estudo, o artigo de **Sherry B. Ortner** "*Is Female to Male as Nature Is to Culture?*" (1974), descreve a teoria feminista atrelada à teoria de gênero, analisando a relação direta entre natureza, cultura e gênero.

Como ponto de partida, segundo a autora, observa-se com certa predominância naquela sociedade observada, as mulheres associadas à “natureza”, ao passo que, os homens estão associados na formulação e manutenção de valores culturais. Essa concepção deve-se as obrigações domésticas e reprodutivas, que se interligam como próximas à natureza, enquanto os homens tem a obrigação de tomar decisões e construir espaços sociais naquela sociedade estudada, consequentemente, adquirem a característica de seres culturais. Ante o exposto, essa dualidade carrega intrinsecamente a hierarquia entre os gêneros, em que o feminino, submete-se ao masculino. Tal fato, reitera a ideologia da desigualdade.

Um conceito importante a ser destacado, remete-se à questão de opressão dupla, em que utiliza a questão da opressão sofrida pelas mulheres devido à sua posição de gênero e também à posição ocupada na estrutura social. Tais opressões unem-se mutuamente, reforçando cada vez mais essa problemática. A autora ainda efetuou uma crítica aos antropólogos, levando como pauta a análise quanto às questões de gênero, em que, não focalizem somente na atividades masculinas e estruturas sociais de cunho dominante.

Partindo de um olhar mais amplo em relação aos papéis de gênero e abarcando as diversas manifestações afetivas, **Gayle Rubin**, uma renomada antropóloga cultural e feminista, que contribuiu de forma insigne para o estudo de gênero, sexualidade e teoria *queer*, traz consigo uma obra fundamental “*Tráfico de mulheres*” (1975). Embora a expressão não esteja inteiramente associada a atividade do tráfico, levantou discussões sobre o patriarcado, sexualidade e sistema de gênero garantindo uma reflexão sobre a exploração das mulheres.

A hierarquização dos sistemas de gênero, permite uma visão ampliada sobre a sobreposição do masculino em detrimento do feminino e, como isto se tornou parte integrante da estrutura social e, cabe destacar, que o mantenedor desse comportamento hierarquizante é o patriarcado.

Referindo-se à nomenclatura do artigo, a antropóloga buscou desmembrar essa conceituação, na intenção de causar uma reflexão referente ao espaço histórico de controle sobre as mulheres e regulação das sexualidades. Esta metáfora remeteu-se também à limitação da autonomia das mulheres quanto a questão do casamento e papéis reprodutivos.

Outro aspecto importante da obra refere-se ao estudo da temática pautado em discursos de **Freud** e **Levi-Strauss**, analisando o local da sexualidade na sociedade e das experiências que diferem os homens das mulheres. Com base nisso, pensou em desenvolver um trabalho ambicioso, em que observou a questão da inserção do capitalismo para explicar a opressão, como argumento, trouxe à tona, o trabalho doméstico e modos de reprodução do trabalho. Esse sistema corrobora para desenvolvimento de relações sociais com vistas a produção e relacionava o dinheiro em coisas e pessoas em capital.

Na visão de *Engels*, segundo Rubin, é efetivamente o “elemento histórico e moral” que instituiu a “mulher”, como a encarregada por atividades domésticas e, os homens, aqueles que estejam inseridos no cerne da produção capitalista, ocupantes de espaços de poder e liderança. É nesse espaço que está inserido todo o seguimento da sexualidade e opressão.

Ao analisar a questão do casamento, observou que as mulheres são admitidas como objetos de troca, ao passo que, os homens instituem e fortalecem laços através dessa relação, por isso, adquirem uma nova característica, a de intercâmbio. Na sociedade atual, a análise não reduz às mulheres como um mero objeto de troca, entretanto, nas sociedades primitivas, os objetivos, em diversos casos, possuem um valor “pessoal”. Aqueles que realizam a troca, enxergam-se como parceiros, é entre essa relação de troca que assegura a formação de laços sociais.

A percepção de Lévi-Strauss, sobre a ideia de que a relação de troca é a base do parentesco, propicia, o status de subordinação das mulheres. A opressão no meio econômico, advém secundariamente. Essa relação de “troca de mulheres” é o ponto de partida para descrição de conceitos e direcionamento no tocante a reflexão sobre os demais sistemas sexuais.

O gênero pode ser analisado como uma divisão socialmente determinada, advinda de relações sociais de sexualidade. O parentesco decorre do casamento, em que “homens” e “mulheres” são considerados incompletos, podendo somente sentirem-se completos após a união. A relação de parentesco possui a concepção da sexualidade biológica enraizada socialmente, já, na perspectiva psicanalítica, os indivíduos modificam-se biologicamente à medida em que são aculturados.

Ademais, a autora explica que o movimento feminista deve partir de uma revolução nos sistemas de parentesco. A percepção que se tem sobre as relações estabelecidas não passou perdura até os dias atuais, garantindo a manutenção de valores morais. Com efeito, utilizou uma abordagem antipunitiva relativa à temática, com a argumentação de que a sociedade ainda

mantém um olhar patologizante e criminalizante direcionando às formas de sexualidade, especialmente, aquelas de desafiam as normas e valores pré-estabelecidos.

A antropóloga **Anne Fauto-Sterling**, na obra *Dualismo em duelo* (2000), descreve os modelos europeus e norte-americanos relativos ao entendimento do mundo configurados em uma espécie de dualismo. Com isso, analisa três relações dicotômicas: **natureza/criação; sexo/gênero e real/construído**. Apesar de debater questões sobre o gênero, considera-se como parte dos aspectos de natureza física do corpo.

Exemplificou o artigo com questões atinentes a aspectos esportivos para mencionar a relação de configuração da feminilidade e masculinidade sob um viés científico e social. As feministas da década de 1970 levantaram a bandeira da diferenciação entre gênero e sexo, garantindo que as instituições sociais eram os principais instrumentos de transmissão de desigualdades. Com base no exposto, as “diferenças” situavam-se nas oportunidades e expectativas relacionadas aos dois grupos. Ademais, outra questão argumentativa, remetia-se à questão de que o sexo físico norteava-se por aspectos psicológicos e culturais. A perspectiva feminista, carregava o discurso de que o corpo é um suporte vazio e que as interações e discursos o preenchem para tornar-se, um ser aculturado. Para entender como ocorre essa materialização, é necessário analisar a associação de raça e gênero, bem como, a forma como tradicionalmente a identidade de gênero e sexualidade são limitantes.

Os antropólogos objetivam explorar indícios sobre a constituição social da sexualidade humana, a partir de estudos sobre expressões sexuais e papéis constituídos pelos continentes. Tencionando realizarem este estudo, devem analisar duas perspectivas, a primeira refere-se a **variação humana** e, a segunda, **a universalidade entre os indivíduos**. Doravante, entenderão as características que são comuns e distintas entre as culturas.

Ademais, enfatiza através de sua perspectiva como bióloga que, à medida que os indivíduos crescem, moldam-se através de suas experiências. Com o intuito de entender o discurso, torna-se imprescindível o questionamento da dicotomia entre corpo social e físico.

A dualidade expressada pela autora, permeia-se na ideia de que os indivíduos, sendo seres biológicos, de certo modo, configuram-se como naturais e, sociais são entendidos como artificiais, ou seja, seres em construção.

Outra obra a ser analisada, que remete à questão do gênero e da etnicidade é da antropóloga **Verena Stolcke**, que direcionou seus estudos para a área de raça, etnicidade e identidade, analisando a correlação entre questões de identidade, diversidade cultural e desigualdades sociais. No artigo “*Sexo está para gênero assim como raça para a etnicidade*” (1990), a antropóloga examina o modo como a sociedade de classes e as desigualdades são

guiadas por explicações que as legitimam e as marcam. Descreveu ainda que a mulher obtém a feminilidade estabelecida desde o seu ventre e, concomitante, o seu papel como reprodutora. Neste sentido, através de um olhar biológico sobre o papel social das mulheres, no contexto ocidental, este discurso interliga-se com a questão da “raça”. Além disso, partindo de uma outra análise, expôs questões sobre os processos políticos e situações ideológicas que asseveraram e estruturaram a desigualdade de classes e raciais na sociedade burguesa. Sociedade na qual a desigualdade se tornou “naturalizada”. Essa tendência à naturalização advém de uma ideologia que busca conciliar e difundir a ideia ilusória de igualdade de oportunidades entre os indivíduos. Esse discurso é responsável por manter a reprodução da sociedade de classes e diferenciar os sexos.

O conceito de gênero adveio para desafiar o ideário universalista que perpetua a essa explicação como algo inteiramente biológico. Com isso, englobou que os papéis relativos homens e mulheres são socialmente construídas, resultantes de condições psicológicas e interacionais. Mesmo com o estabelecimento dessa terminologia, seu significado em âmbito político não foi claramente debatido.

A teoria de gênero implica uma metodologia subversiva da política onde, não somente a supremacia masculina é colocada em cheque, mas, cabe observar as raízes sócio-políticas da desigualdade de gênero. Esse projeto político objetiva a superação de todas as formas de desigualdade.

Para entender aspectos relativos ao gênero, incumbe o levantamento de duas questões imprescindíveis, a sobreposição da vertente biológica, que propicia um olhar de como esses fatos naturais influenciam os sexos relacionados as formulações de gênero. À vista disso, outra análise pertinente a essa discussão, relaciona-se as desigualdades socioculturais, como a questão de raça e classe, advindas de hipóteses de condição biogenética, heranças e formulações que integram a sociedade burguesa.

As questões de gênero encontram-se ausentes nos discursos da etnicidade, posto que integram um emaranhado de questões políticas. Neste interm, no contexto biológico não existem raças, apesar dos sistemas de desigualdade e exclusão encontrarem-se interligados as diferenças raciais. Assim como o gênero, a raça também possui condições de construção sócio históricas.

Com base nessa corrente de pensamento, os grupos humanos são formados por questões sociais e históricas, não permanecendo atrelados aos condicionantes biológicos, em razão de vislumbrarem traços intelectuais e morais. Com o intuito de definir o conceito de etnicidade,

elementos grupais como a territorialidade, língua e cultura, servem como embasamento para o discurso de pertencimento nos grupos étnicos, entretanto, não definem o seu real significado.

Na análise sobre gênero, raça e etnicidade, a autora descreveu que os modos de preconceitos raciais e discriminatórios apresentam em comum duas características ideológicas, a “naturalização” das diferenças socialmente expressivas e a forma como as diferenças são vistas como desigualdades. A ilusão de igualdade provoca a desigualdade de classes e amplia a tendência de naturalizar as relações sociais e a complexidade dos fenômenos políticos, ideológicos e econômicos que servem como sustentação para a diferenciar os sexos e a etnicidade na “raça”.

Ainda neste discurso sobre a relação de raça e gênero, o artigo de **Lelia Gonzales** “*Racismo e sexismo na cultura brasileira*”(1983) debate sobre a temática no contexto brasileiro. Se inicia com a análise de um discurso que demonstra de forma explícita a dominação de gênero e raça no período de análise daquela realidade social. Nesse sentido, descreve como ocorre a identificação dessa dominação e, como o discurso da democracia de raças passou a ser divulgado, bem como, os elementos que perpetuaram a construção desse discurso e, não menos importante, como a mulher foi inserida nesse debate.

O racismo advém de uma construção social singular no contexto social brasileiro. Por ter um caráter individualizado, o sexismo propiciou repercussões violentas direcionadas à mulher negra. A adoção desse discurso em relação à problemática, condicionou a análise de questões linguísticas que associam as mulheres às noções de **doméstica, mulata e mãe preta**. A militância política do movimento negro situa-se como algo vital na compreensão e divulgação da questão racial.

Como parte integrante daquele movimento, a autora percebeu-se como alguém que deveria mergulhar na reflexão, a fim de adotar novos olhares sobre a temática, no combate a modelos pré-concebidos sobre o tema. Entendia que o negro situava-se em um espaço de dominação, por isso, decidiu adotar um viés da psicanálise, de modo que, se questionasse sobre o porquê “dominar para domesticar”?

Nesse sentido, assim como **Verena Stolke**, entendeu que o racismo encontra-se naturalizado. Que o negro é considerado como alguém que vive em situações de vulnerabilidade. Além disso, que lhe são atribuídas características de incapacidade mental e intelectual.

Partindo de uma análise brasileira, em alguns aspectos, de forma oculta, manifesta as características da africanidade. A partir disso, busca explicar o papel ocupacional da mulher negra e as formas de rejeição e integração que a permeiam. Como fundamento dessa explicação, cabe mencionar **a noção de consciência e memória**. No tocante à memória, entende-se como um espaço

de desconhecimento e alienação, em que o discurso ideológico se manifesta. Logo, a questão da memória, demonstra-se como um espaço de ausência de conhecimento, referente aquela história e/ou vivência cultural, conseqüentemente, a rejeição manifesta-se.

Essa motivação consciente ocupa um espaço de dominação na cultura, ao passo que, mascara a memória, procurando sedimentar-se no contexto cultural e, o discurso da democracia racial configura-se como um mito.

O texto sinaliza aspectos para além do espaço ocupado pela mulher negra na sociedade, além de, citar que o indivíduo, ao afirmar o desconhecimento sobre a pauta, mostra-se como alguém que não conhece a si mesmo. Por essa razão, torna-se ausente discursar sobre a mulher negra, seus homens, filhos e irmãos, pois, quem não os vê como sujeitos, apenas, como objetos de dominação. Com esse discurso, compreende-se que os mantenedores de poder, resistem quanto à reflexão ideológica, quanto à prioridade da luta de classes e questões como categorias de raça e gênero.

Na busca de uma argumentação sobre a temática focalizada na concepção de antropólogos, **Rita Laura Segato** em “*Os percursos do gênero na antropologia e para além dela*” (2022), trata sobre gênero através de uma perspectiva estrutural, analisando o espaço em que a hierarquia se situa no contexto social.

Alguns debates feministas e a reflexão sobre a temática acabam por ganhar um interesse amplo na contemporaneidade. Com base no apontamento, a hierarquia de gênero e o espaço de subordinação feminina, corroboram para a compreensão das relações de poder. Essa reflexão, predominantemente, recai sobre a figura feminina, por isso, deve-se analisar o emaranhado de relações que compreendem como se formam os arranjos hierárquicos da sociedade, seja de cunho étnico ou regional.

Ao citar a obra de **Maria Luisa Heilborn** (1992: 98 106) analisando o seu debate através de uma perspectiva estruturalista sobre a temática, a autora, por sinal, diverge a esse questionamento, em razão de, não situar o gênero como aspecto que ordena o mundo, até mesmo, em um contexto universal. Em dissociação à vertente estruturalista, Segato mencionou que o gênero passa a ganhar destaque, quando situam-se como atores sociais ocupantes de posições em uma estrutura abstrata de poderes na sociedade. Além do aspecto estrutural pré-determinado, mesmo com ascensão e ocupação de papéis que propiciaram o exercício de poder as mulheres, não garantiu-se uma reforma, no tocante a estruturação do substrato social.

Com efeito, questionou-se sobre a contrariedade do gênero por intermédio de um viés antropológico, que correlaciona o relativismo e universalismo das experiências humanas. A mulher e o homem são seres estreitamente diferenciados, cobertos por conteúdos variados que

os moldaram culturalmente. Essa tendência universal sobre a hierarquia de gênero, garantiu a formulação de inúmeros trabalhos acadêmicos, com vistas à explicação cultural do papel de subordinação das mulheres.

Tratando do âmbito político, as culturas que possuem um estado moderno e osurgimento da esfera pública como espaços diferentes, objetivando a administração uma sociedade, o controle dos homens, propiciaria a concentração de domínio sob perspectivas estreitamente masculinas.

Nesse interim, outro aspecto importante assinalado pela autora, remete às tentativas de cunho etnográfico criadas com o objetivo de quebrar a vertente universal do discurso de subordinação, para levantar a questão da luta pela igualdade entre as sociedades.

Um discurso imprescindível neste artigo, remete-se ao aspecto dicotômico que transita a formação dos gêneros, o primeiro com influências de seus estudos quanto as tradições afro-brasileiras, em que o indivíduo é “uma criatura mista, que circunda, nas vivências anteriores, por registros diferentes, nem sempre incompatíveis, da mesma” e, o outro aspecto, refere-se a sua entrada no universo de interação, ao qual, vai inserindo-se. Em resumo, abordou as diversas facetas que compõem a estruturação e reafirmação daquilo que compõe a vida desses atores, em que os aspectos sociais e subjetivos que influenciam de modo hegemônico, suas experiências sexuais, garantindo ao indivíduo a oscilação que permeia as relações afetivas nas quais se insere.

3. CONCLUSÃO

Neste artigo, adotou-se uma abordagem exploratória de análise antropológica sobre o conceito de gênero e sua influência nas sociedades humanas aqui apresentadas. Com base em uma revisão de literatura e exemplos etnográficos, concebeu-se a identificação de debates significativos.

Inicialmente, notou-se que as normas integrantes do gênero advém de construções sociais complexas que variam entre as culturas ao longo do tempo, em que, valores culturais reafirmam seu espaço bem como, variam-se. A antropologia desempenha um papel imprescindível na revelação das nuances dessas construções, desafiando concepções e demonstrando a diversidade das identidades de gênero em todo o mundo.

Ademais, observou-se como a temática está intrinsecamente ligada a questões de poder, estrutura social e manutenção das formas de desigualdade. Através de estudos etnográficos, concebeu-se como essas normas, de forma predominante, perpetuaram os sistemas de opressão e estigma, afetando desproporcionalmente as mulheres.

Desse modo, cabe enfatizar a importância de uma abordagem ampliada que a análise a antropologia de gênero permite reconhecendo e reafirmando que a identidade de gênero abarca outras categorias como a raça, classe social e orientação sexual. Essa perspectiva holística é essencial para o entendimento ampliado de experiências individuais e coletivas. Com efeito, a análise antropológica do gênero não resume-se apenas ao seguimento acadêmico, servindo significativamente para a mudança social e discurso sobre a promoção da igualdade.

Cabe mencionar ainda, que os discursos antropológicos sobre a temática interligam-se, entretanto, é notório que os autores inseriram instrumentos reflexivos diferentes, além disso vislumbram de uma mesma perspectiva acerca do papel ocupacional dos atores sociais, instrumentos hierárquicos e de poder. O caráter estreitamente biologizante já não é predominante e, em busca dessa “mudança” nas relações de poder, cabe à cultura, às normas e aos valores essa inteira modificação, visto que, compõem o âmago da estrutura social.

REFERÊNCIAS

BENEDICT, Ruth. *Padrões de Cultura*. Lisboa: Edições 70, 1998 (1934).

FAUSTO-STERLING, Anne. *Dualismo em Duelo: a política da pesquisa em biologia humana*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000.

GOFFMAN, Erving. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press, 1986 (1974).

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1983.

MEAD, Margaret. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Harper & Row, 1935.

ORTNER, Sherry B. "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" *Anthropology and Gender: Classic Readings*. Edited by Frances E. Mascia-Lees. Wiley-Blackwell, 2010 (1974).

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a “Economia Política” do Sexo*. Recife: Editora. SOS Corpo, 1993.

SEGATO, Rita Laura. *Os Percursos de Gênero na Antropologia e para Além Dela*. Sociedade E Estado, 2022, 12(02), página 235–262.

STOLKE, Verena. "Sexo está para gênero assim como raça está para etnicidade".

Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 107-124, 1990.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Cosac Naify, 2010 1975.

IDEOLOGIA E EDUCAÇÃO: NOTAS PARA UMA CRÍTICA À VALORIZAÇÃO DA RACIONALIDADE TÉCNICA EM DETRIMENTO DO ENSINO DE FILOSOFIA NO NOVO ENSINO MÉDIO

Thallyson Felipe Alves Campos
Graduando em Filosofia
thallyson.campos@discente.ufma.br
UFMA

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Doutora em Filosofia
zilmara.jvc@ufma.br
UFMA

“Não é lutando contra a fraseologia de um mundo, que se luta com o mundo que realmente existe.” (Karl Marx)

RESUMO: Este trabalho pretende abordar questões fundamentais para o debate acerca da reforma do ensino médio e sobre o espaço destinado, nas humanidades, à filosofia nesse novo modelo de currículo. A reforma do ensino médio, instituída pela Lei 13.415 de 16 de fevereiro de 2016, pela resolução nº4, de 17 de dezembro de 2018, que cria a Base Nacional Comum Curricular do Ensino Médio (BNCC-EM), e pela resolução nº 3, de 21 de novembro de 2018, que atualiza as diretrizes curriculares nacionais para o ensino médio, estabelece alguns entraves para o ensino das humanidades, sobretudo da filosofia, na medida em que se amplia carga horária para destiná-las à criação de itinerários formativos que introduzem a lógica neoliberal do empreendedorismo com a inclusão de disciplinas que promovem atividades que incentivam os estudantes ao ingresso no mundo do trabalho de forma precarizada. Essa lógica se traduz como um elemento significativo da luta de classes, que visa ajustar o modelo educacional brasileiro para a formação de mão de obra para o mercado e, no limite, tenta reduzir a possibilidade dos alunos da rede pública de acessarem o ensino superior, ao passo que cria-se uma espécie de consciência do conformismo e escolhe-se como inimigo direto no confronto, o pensamento crítico. Nesse arranjo, a filosofia é diretamente atingida, não por ser a única faculdade ou disciplina habilitada para a crítica, mas sobretudo, por ser essencialmente crítica. Em tal conflito, percebe-se o elemento da ideologia burguesa que se apresenta como ideologia dominante que pretende destinar aos “dominados” um lugar em que essa ordem social dos que dominam e dos que são dominados esteja assegurada, isto é, a ordem da subalternidade, onde se institui como consequência no campo da educação, um modelo de ensino que privilegia o uso da razão instrumental que se insere no nível do aprimoramento da técnica em detrimento da razão dialética que é fundamentalmente crítica. A saída para esse problema passa, portanto, por pensar a educação para a liberdade*, o que significa compreender os conteúdos culturais ideológicos contidos na reforma do ensino médio, a lógica operada por essa ideologia, para, assim, pensar em uma educação para a autonomia dos sujeitos. Uma educação crítica, na qual a filosofia é o elemento indispensável.

Palavras-chave: Reforma curricular; Novo Ensino Médio; Ideologia; Educação; Razão.

1. INTRODUÇÃO

Não é possível considerar que a educação brasileira, de maneira isolada, tenha sido a única política pública a passar por uma série de violações que se traduzem no plano das lutas

sociais como uma derrota significativa para a classe trabalhadora. Isso que aqui se chama de atraso nada mais é do que reflexo de um processo de desmonte das políticas públicas que começam a partir de 2016 com o golpe contra a, então presidente, Dilma Rousseff. Isso porque “no período de 2016 a 2018 não se pode interpretar como tendo havido a destruição do arcabouço da rede de proteção social no país.” (Cohn, 2020, p. 25).

Esse período caracteriza-se não pela *destruição* propriamente dita do arcabouço social que vinha sendo construído e consolidado, mas pela sua *desconstrução*. O discurso que fundamenta as reformas não é agressivo; elas são justificadas como forma de enfrentamento do desajuste fiscal, propondo-se a desconstitucionalização dos direitos sociais. [...] A racionalidade técnica passa a estar a serviço dos interesses econômicos da administração pública, e contra os interesses dos cidadãos, mas em nome da defesa destes. (Cohn, 2020, p. 25-26).

Mas esse golpe não é fruto do acaso, ele revela de maneira significativa uma organização de setores da extrema direita brasileira alinhada à interesses burgueses. Esse processo evidencia o que Marx já chamava de luta de classes e soma-se a isso o fato de que nesse processo de jogo de poder, tende a ganhar a classe que detém o poder político.

No manifesto comunista, Marx diz: “o poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra.” (2017, p.40-41). O que se vê nessa relação antagônica, a partir dos últimos anos, e especificamente de 2016 até hoje, são elementos que nessa tensão expressa por esse antagonismo de classes, constituem o que podem ser chamadas de contrarreformas. Essa tensão evidencia exatamente o que a máxima enunciada pelo filósofo representa no plano concreto da política, a organização política de uma classe para a opressão de outra. Nesse cenário, as contrarreformas não representam simplesmente uma destruição das políticas sociais, representam também, um desmonte dessa estrutura de proteção social. No caso da educação, especificamente, o que se observa:

No plano geral de contrarreformas da educação no cenário nacional, [é] o congelamento dos gastos públicos com a Emenda Constitucional 95 (2016), a terceirização ampliada para todos os setores, a destruição das leis trabalhistas e da previdência social, as mudanças no ensino médio (2017), o Programa Escola sem Partido, a Base Nacional Comum Curricular – BNCC (2017), dentre outras medidas. (Mari; Thiengo; Melo. p.3, 2020).

A partir desses elementos, pode-se pensar que aquilo que se chama de desmonte das políticas públicas nada mais é do que um projeto de destruição nacional daquilo que a classe trabalhadora conseguiu, por meio dos mecanismos de pressão, construir. Não é possível pensar que o que acontece nesse momento seja a expressão de qualquer atipicidade ou anomalia social. A destruição do sistema de proteção social, a flexibilização das leis trabalhistas, e outras medidas que, no conjunto das contrarreformas, compõe esse arranjo de desmontes da coisa

pública, no limite, é um projeto de destruição nacional. E é um projeto que estabelece um interesse, um inimigo e expressa uma racionalidade, ou seja, possui uma finalidade. Que se diga mais claramente, esse projeto de desmonte das políticas públicas nada mais é do que um projeto político e como projeto político que expressa uma racionalidade, e, diga-se de passagem, a racionalidade burguesa, a tensão se apresenta em todos os setores do corpo social. Sintomas dela comumente se exprimem naquilo que se denomina como “crise” que na realidade, é a expressão de um tensionamento das forças sociais. Na educação não é diferente, este se insere em um conflito que se configura como uma disputa entre um projeto de educação pública que oferece possibilidades ao educando e um projeto de educação que limita as possibilidades. Essa dualidade de concepções caracterizam a agudeza dessa crise e em tempos como esse, faz-se necessário lembrar Darcy Ribeiro, que em um brilhante texto pontua que “a crise educacional do Brasil da qual tanto se fala, não é uma crise, é um programa. Um programa em curso, cujos frutos, amanhã, falarão por si mesmos.” (Ribeiro, 1986, p, 10). É esse programa de desconstrução da política de educação que este trabalho pretende discutir, e importa discuti-lo porque na atual conjuntura política, a educação tem sido duramente atacada. Portanto, expor as contradições que se inserem no corpo desse programa servem tanto para evidenciar quanto para denunciar a quem esse programa beneficia e a quem prejudica.

Este trabalho de pesquisa desenvolveu-se a partir de uma revisão de bibliografia de cunho qualitativa descritiva, realizada por meio de uma revisão de Literatura e para desenvolvê-la fundamentou-se a pesquisa em livros que tratam do tema da educação, política e ideologia além de trabalhos científicos que discutem o conteúdo da reforma no ensino médio e dados oficiais do conselho nacional de educação (CNE) publicados no site de imprensa nacional e no site do planalto nacional. Por se tratar de um trabalho que discute temas relacionado a política e educação, o método utilizado nesta pesquisa trata-se fundamentalmente de uma interlocução hermenêutica entre o criticismo, materialismo histórico e a pedagogia histórico-crítica. Este texto considera o percurso da tradição racionalista e dialoga com filósofos como: Kant, Marx, Horkheimer e contemporâneos como: Gramsci e a filósofa brasileira Marilena Chauí, que tratam do tema da ideologia e educação, além de autores referenciados na pedagogia brasileira como: Paulo Freire, Saviani e Ferretti.

2. A CRISE EDUCACIONAL DO BRASIL NÃO É UMA CRISE, É UM PROGRAMA

A reforma do ensino médio tem sido amplamente discutida nos tempos atuais por pesquisadores, militantes e trabalhadores da educação. Se trata de uma luta travada entre aqueles que pensam a educação pública numa perspectiva mais ampliada do que é e o que

competete à educação, qual o papel dela para o desenvolvimento dos sujeitos, contra aqueles que pensam a educação sob a perspectiva da formação unicamente para o trabalho, atrelada a uma agenda econômica.

A reforma do ensino médio foi instituída pela lei 13.415 de 16 de fevereiro de 2017, ela foi uma proposta de alteração das leis nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e 11.494, de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação. Além dessas alterações, a proposta da lei visou instituir a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral. Embora a lei tenha sido aprovada e a reforma instituída, vale lembrar que esse processo de mudança não ocorreu somente a partir da aprovação da lei, cabe destacar que anterior a lei, havia a medida provisória (MP 746/2016) que já sustentava o conteúdo da reforma.

Cabe lembrar que a MP 746 que institui, num primeiro momento, a reforma do Ensino Médio constituiu-se na segunda medida de impacto adotada pelo governo Temer. A primeira foi a proposta de Emenda Constitucional 241, posteriormente Projeto de Lei 55/2016 e, finalmente, PEC 95, por meio da qual foi instituído o Novo Regime Fiscal que estabeleceu severas restrições às despesas primárias do país por vinte anos, a partir de 2017. No entanto, a MP 746 é, na verdade, a etapa semifinal de um processo iniciado em 2013 por meio de um Projeto de Lei (6840/2013) apresentado por uma Comissão Especial da Comissão de Educação da Câmara dos Deputados. Apesar de o PL 6840 ter sido alvo de questionamento por parte da sociedade civil, especialmente do Movimento em Defesa do Ensino Médio, elementos dele constantes estão presentes na Lei 13.415. (Ferretti, 2018, p.26).

Nesse sentido, é possível afirmar que aquilo que se consubstanciou com a aprovação da lei 13.415, nada mais foi do que a concretização de um projeto que já estava em curso na educação brasileira. O que pode ser deduzido a partir disso é aquilo que vem sendo chamado aqui de organização de classe segundo os interesses políticos que se traduz na máxima do filósofo Karl Marx já apresentada aqui sobre o poder político de uma classe organizada para a opressão de outra, e isso se torna evidente, na medida em que se percebe que:

tal Projeto de Lei resultou, por sua vez, de intensa atuação de setores da sociedade civil identificados com o empresariado nacional que, há tempos, inclusive nos governos do PT, vêm exercendo forte influência sobre o MEC, no sentido de adequar a educação brasileira a seus interesses, entre eles os de natureza financeira. (Ferretti, 2018, p.26).

Um outro ponto que combina com o conteúdo da reforma apresentada na lei, é a resolução nº 3, de 21 de novembro de 2018, que atualiza as diretrizes curriculares nacionais para o ensino médio. Logo no art. 6º ficam definidos os termos da resolução, e pode ser destacado entre eles:

I - Formação integral: é o desenvolvimento intencional dos aspectos físicos, cognitivos e socioemocionais do estudante por meio de processos educativos significativos que promovam a autonomia, o comportamento cidadão e o protagonismo na construção de seu projeto de vida; III - itinerários formativos: cada conjunto de unidades curriculares ofertadas pelas instituições e redes de ensino que possibilitam ao estudante aprofundar seus conhecimentos e se preparar para o prosseguimento de estudos ou para o mundo do trabalho de forma a contribuir para a construção de soluções de problemas específicos da sociedade; IV - Unidades curriculares: elementos com carga horária pré-definida, formadas pelo conjunto de estratégias, cujo objetivo é desenvolver competências específicas, podendo ser organizadas em áreas de conhecimento, disciplinas, módulos, projetos, entre outras formas de oferta; VI - Competências: mobilização de conhecimentos, habilidades, atitudes e valores, para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho. Para os efeitos desta Resolução, com fundamento no *caput* do art. 35-A e no § 1º do art. 36 da LDB, a expressão “competências e habilidades” deve ser considerada como equivalente à expressão “direitos e objetivos de aprendizagem” presente na Lei do Plano Nacional de Educação (PNE). (CNE, 2018, p.2).

Já na resolução nº 4, de 17 de dezembro de 2018, que Institui a Base Nacional Comum Curricular na Etapa do Ensino Médio (BNCC-EM), logo no art. 4º, reitera-se as competências gerais da BNCC-EM. Essas competências devem ser a expressão dos direitos e objetivos de aprendizagem e desenvolvimento dos estudantes. Dentre elas, destacam-se:

I - Valorizar e utilizar os conhecimentos historicamente construídos sobre o mundo físico, social, cultural e digital para entender e explicar a realidade, continuar aprendendo e colaborar para a construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva. II - Exercitar a curiosidade intelectual e recorrer à abordagem própria das ciências, incluindo a investigação, a reflexão, a análise crítica, a imaginação e a criatividade, para investigar causas, elaborar e testar hipóteses, formular e resolver problemas e criar soluções (inclusive tecnológicas) com base nos conhecimentos das diferentes áreas. III - Valorizar e fruir as diversas manifestações artísticas e culturais, das locais às mundiais, e também participar de práticas diversificadas da produção artístico-cultural. IV - Utilizar diferentes linguagens – verbal (oral ou visual-motora, como Libras, e escrita), corporal, visual, sonora e digital –, bem como conhecimentos das linguagens artística, matemática e científica, para se expressar e partilhar informações, experiências, ideias e sentimentos em diferentes contextos e produzir sentidos que levem ao entendimento mútuo. V - Compreender, utilizar e criar tecnologias digitais de informação e comunicação de forma crítica, significativa, reflexiva e ética nas diversas práticas sociais (incluindo as escolares) para se comunicar, acessar e disseminar informações, produzir conhecimentos, resolver problemas e exercer protagonismo e autoria na vida pessoal e coletiva. VI - Valorizar a diversidade de saberes e vivências culturais e apropriar-se de conhecimentos e experiências que lhe 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. (CNE, 2018, p.4)

O que esses artigos têm em comum, na verdade, são elementos desse arranjo da reforma que alinham os objetivos propostos pela lei 13.415. Entre esses textos percebe-se que algumas expressões soam muitas vezes repetitivas, mas denotam o sentido “positivo” da reforma. Expressões como: autonomia, cidadania, protagonismo, mundo do trabalho, desenvolvimento sustentável, itinerários formativos etc. Embora corriqueiramente apareçam nesses documentos,

no plano prático da vivência escolar pouco são vistas. Não há uma elaboração detalhada do que significam essas dimensões.

A menção aos objetivos de formação para a cidadania e para o mundo do trabalho não se constitui numa novidade, já que fazem parte do conjunto das finalidades do Ensino Médio que constam do artigo 35 da LDB 9.394/1996. Na verdade, sob esse aspecto, repete, com menos detalhes, o que está expresso na segunda dessas finalidades do Ensino Médio. O elemento novo é representado pela afirmação da importância dos itinerários formativos para que ela se efetive. A proposta de atualização das DCNEM (Diretrizes Curriculares do Novo Ensino Médio), ao apresentar essas finalidades, faz delas, em nosso entender, interpretações muito limitadas que as empobrecem. Torna-se, assim, necessário discutir, com mais profundidade, em que consiste, do ponto de vista da reforma, a atenção a tais finalidades, na medida em que podem existir concepções com fundamentos teóricos, políticos e sociais diversos e mesmo antagônicos a respeito do que entender por potencial dos jovens e sua plena realização, desenvolvimento sustentável, preparo para o mundo do trabalho e cidadania. (Ferretti, 2018, p. 7).

Resta indagar se essas finalidades serão alcançadas por essa proposta de reforma, uma vez que ela apresenta uma série de lacunas que mais dão espaço para as desconfianças sobre esse modelo de projeto, do que inspiram à adesão. Quando o texto da lei 13.415, menciona no art. 35-A, § 2º que “a Base Nacional Comum Curricular referente ao ensino médio incluirá obrigatoriamente estudos e práticas de educação física, arte, sociologia e filosofia” (BRASIL, 2018), não é muito claro ao situar a obrigatoriedade das disciplinas na área de humanidades. O que significa a obrigatoriedade sob a forma de estudos e práticas? O pedagogo Celso Ferretti explica que:

O significado da expressão estudos e práticas foi explicitado por Maria Helena Guimarães de Castro, uma das principais responsáveis pela reforma do Ensino Médio, em resposta à pergunta da revista Nova Escola sobre o caráter obrigatório ou não desses componentes. De acordo com a Secretária Executiva do MEC, “não é o componente curricular dessas disciplinas que é obrigatório e, sim, o ensino de Sociologia, Filosofia, Educação Física e Arte em atividades que podem ser dentro de uma disciplina específica ou em projeto interdisciplinar” (Revista Nova Escola, 2017). Em outros termos, na dependência de sua contribuição (ou aplicabilidade) específica para o estudo de um determinado tema, não como conjunto de conhecimentos que constituem um determinado campo do conhecimento, entendimento também presente na proposta de atualização das DCNEM. (Ferretti, 2018, p.6)

Se os conteúdos programáticos de disciplinas como filosofia, sociologia ou arte, cabem em um projeto interdisciplinar ou todos eles em uma única disciplina, que no conteúdo da lei e da reforma, de modo geral, não deixa claro se serão disciplinas específicas dessas áreas ou se serão disciplinas que trabalham sob a perspectiva da interdisciplinaridade, isso é questionável. Ao que parece, a organização desse componente curricular fica aberto para que cada estado e município trabalhe de forma autônoma. Para aqueles que pesquisam e estudam essas áreas, a dúvida é se de fato isso é possível ou se seria essa uma estratégia utilizada para justificar a

redução de horas das disciplinas de humanidades, uma vez que o que tem se observado nesse processo é a redução de carga horária dessas disciplinas enquanto amplia-se a carga horária destinada à elaboração de projetos de vida ou atividades que impulsionam o empreendedorismo. Se essas atividades fornecerão suporte para que se alcance a autonomia dos estudantes ou contribuam para o pensar criticamente, há controvérsias.

3. DO CONFLITO DAS FACULDADES SUPERIORES COM A FACULDADE DE FILOSOFIA DO TEMPO DE KANT AO CONFLITO NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA: “NOVA AGENDA”, VELHA HISTÓRIA

A pergunta que cabe aqui é: qual a relação entre o ensino da filosofia e o processo de reforma curricular do ensino médio? Para respondê-la é necessário buscar na tradição filosófica, autores que trataram de discutir o tema. Um entre os filósofos que, se dedicou à tarefa de escrever sobre educação e criticar os ataques desferidos contra a filosofia, foi Kant e o conteúdo da sua crítica se encontra em uma de suas célebres obras, datada de 1798, intitulada de “O conflito das Faculdades”. A relevância de retomar a discussão a que no “Conflito das faculdades” Kant já havia se dedicado, dá-se por, já naquele momento, Kant sinalizar a tentativa de supressão da filosofia como dispensável para o esclarecimento e para o progresso. É mais do que uma defesa da universidade, é uma defesa da educação em todos os níveis que aqui se torna duplamente útil, primeiro para evidenciar que a tentativa de censura contra a filosofia não é algo novo na história da educação, segundo para elucidar que mesmo passados mais de dois séculos, a crítica do autor continua servindo para pensar a conjuntura atual. Revela nesse sentido que a “nova agenda” da educação não é tão nova assim, é mais uma antiga parte de uma velha história. A pretensão não é apresentar a discussão na íntegra do que trata a obra e sim utilizar da relação do conflito ilegal entre as faculdades superiores com a faculdade inferior de filosofia, para elucidar a questão que importa discutir, a saber, o ataque declarado à filosofia.

Kant, nessa obra escreve que a “organização de uma Universidade em relação às suas classes e faculdades não dependeu totalmente do acaso” (Kant, 2021, p.20) mas sim da necessidade do governo de agir sobre o povo por meio de certas doutrinas. A divisão em faculdades apresentadas pelo autor, está fundamentada em uma ideia da razão que o governo pode utilizar para seu fim (ter influência sobre o povo). As faculdades superiores que o autor menciona, a saber, a teológica, dos juristas e a de medicina, visam em sua ordem de apresentação, o bem-estar eterno de cada um; o bem-estar civil dos membros da sociedade e por fim o bem-estar corporal. As três fundam na escrita a doutrina que foi lhes confiada pelo governo e são colocadas por ele na condição de superiores. A faculdade de filosofia assume nessa relação a posição de inferior porque se ocupa somente de

doutrinas que não são adotadas como norma e diretriz por comando de um superior. O seu papel é controlar as três faculdades superiores e é útil “porque tudo depende da verdade (enquanto primeira e mais essencial condição da erudição em geral)” (Kant, 2021, p.59). A sua responsabilidade é “submeter todas as doutrinas à prova de sua verdade. O governo não pode lhe infligir uma interdição sem que aja contrariamente ao seu desígnio próprio e essencial.” (Kant, 2021, p.60).

O autor chama atenção para o conflito ilegal das faculdades superiores com a inferior pontuando que ilegal é:

Um conflito das opiniões, um conflito erudito, portanto, ou bem quanto à matéria, se não for de todo permitido *conflitar* acerca de um enunciado público, por não ser lícito julgar publicamente sobre ele e seu contrário; ou bem meramente quanto à forma, quando o modo segundo o qual o conflito é conduzido consiste não em fundamentos objetivos dirigidos à razão do adversário, mas em fundamentos subjetivos que, mediante a *inclinação* por causas motrizes determinantes, visam trazer seu juízo ao consentimento através de meios escusos (o que também inclui suborno) ou violência (ameaça). (Kant, 2021, p.61).

Esse conflito é ilegal porque obedece a inclinações pessoais e não tem a ver com o bem-estar geral, “pois visto que *inclinação* e, em geral, o que alguém acha benéfico aos seus *propósitos pessoais* simplesmente não se qualifica com uma lei.” (Kant, 2021, p.64). Esse tipo de conflito não pode ser estabelecido pelas faculdades e o autor chama atenção para dizer que o governo não pode sancionar coisa desse tipo, pois isso ofenderia a razão e colocaria as faculdades superiores em conflito com a faculdade de filosofia ameaçando esta última de ser arruinada. Mas no caso de ser essa a intenção, ele diz que “certamente é o meio mais curto para pôr fim a um conflito, mas também (segundo a expressão dos médicos) um remédio heroico, que traz perigo de morte.” (Kant, 2021, p.64).

Vale ressaltar que o conflito entre as faculdades é, para o autor, a condição de possibilidade do progresso e esse progresso só ocorre quando se estabelece um conflito legal onde as faculdades em sua relação antagônica sujeitam suas doutrinas à razão, cujo interesse cuida a faculdade de filosofia. Esse conflito, diz o autor, “jamais pode acabar, e é a faculdade de filosofia que deve estar sempre armada, para tanto.” (Kant, 2021, p.65). Cabe, portanto, traçar um paralelo entre qual a relação do conflito das faculdades do tempo de Kant com a reforma do ensino médio. Existe uma relação que pode ser estabelecida, e Kant pode ser útil para pensar essa questão?

A resposta é, sim. A relação entre o papel da filosofia e o ensino médio, se delineia à medida em que se estabelece na discussão do conflito das faculdades parâmetros para a crítica sobre as antinomias da razão. O que figura na discussão do texto do filósofo não é somente uma análise crítica do conflito entre as faculdades superiores contra a faculdade inferior no campo

de suas doutrinas, é uma discussão que perpassa as antinomias da própria razão, a saber, a razão prática e a razão crítica. As faculdades superiores possuem doutrinas voltadas para o uso prático da razão, é necessário lembrar que as faculdades superiores orientam-se pela razão, porém uma razão direcionada para as finalidades do governo. A faculdade de teologia, ocupa-se do bem-estar eterno; a faculdade de direito, do bem-estar civil e a faculdade de medicina, do bem-estar do corpo. À faculdade inferior, que é a de filosofia, cabe submeter todas as doutrinas a prova da verdade. De modo mais prático, pode-se dizer que existe uma antinomia entre a razão instrumental, que é aquela que serve às faculdades superiores e a razão crítica. Mas a questão que merece atenção aqui, é para pensar a educação brasileira e como no conflito entre a razão instrumental e a razão crítica, o governo, diga-se, essa estrutura jurídica, social e política dirigida seguindo uma racionalidade técnica dos interesses econômicos da administração pública burguesa, privilegia uma educação pública apenas pautada na técnica, ou seja, orientada para a formação de indivíduos para o mercado de trabalho e orientados por uma lógica subjetivista que não oferece aos sujeitos uma reflexão sobre a realidade do mundo do trabalho cada vez mais precarizado e como isso é ocultado do plano político. A realidade é que o que existe agora é um Estado ultraliberal que submete as políticas públicas de cunho social a um brutal processo de desconstrução. O que está em primeiro plano nessa agenda de desmontes? É introduzir uma perspectiva da subjetividade que centra no sujeito a total responsabilidade pelo seu desenvolvimento. E não muito distante, o discurso no campo da educação do *fazer do aluno o protagonista ou o responsável pelo seu sucesso*, são entoados como slogans de campanha do novo ensino médio. O que precisa ser mencionado, é que todas as vezes em que se falou em estabelecer um modelo de educação pública no Brasil, se pensou sempre em uma educação atrelada a interesses de mercado. Isso revela que:

A implantação de um “livre mercado” educacional envolveria a substituição dos mecanismos burocráticos de controle do processo decisório no interior dos sistemas educacionais por “mecanismos de mercado”, sem que isso implicasse uma privatização das redes escolares. [...] Essa solução é concebida como a forma mais eficaz de assegurar a autonomia das escolas e a melhoria dos serviços por elas oferecidos. Nessa chave, a lógica que governaria as iniciativas dos gestores apontaria para o estabelecimento de uma relação competitiva entre as escolas e, por conseguinte, a adoção por parte delas de práticas consagradas pelos critérios de eficiência do setor privado. (Magrone, 2006, p.16).

Embora Kant não esteja falando propriamente de educação, nessa obra, tampouco de interesses de mercado na educação, o que ele questiona são as inclinações e propósitos pessoais dos agentes práticos do governo. Nesse ponto pode-se relacionar a crítica com o conteúdo da discussão por também estar presente na tematização da obra, a tentativa de privilegiar o uso da

razão instrumental ao uso da razão crítica, que é aquela exercida pela faculdade de filosofia. No que concerne aos interesses de mercantilização da educação, percebe-se que essa relação entre educação e mercado se cria no sentido de que a educação quando pensada para cumprir uma demanda de mercado ou quando torna-se ela mesma uma mercadoria, perde o seu elemento valorativo e passa a ser precificada, isto é, se torna alienada e essa alienação é fruto dos interesses privados de sujeitos que, obedecendo às inclinações pessoais, fazem dela uma mercadoria.

O que vem junto com esse processo de mercantilização da educação é cada vez mais a adoção de critérios de eficiência que privilegiam a inserção de tecnologias que visam o aprimoramento da técnica em detrimento do elemento reflexivo, e nesse ponto se faz a crítica sobre como nesse processo, o ensino da filosofia é limitado.

O que tem se objetivado como meta para a escola pública, sobretudo a partir da reforma do ensino médio, não é que os alunos ascendam ao esclarecimento, nem mesmo no sentido kantiano, correspondente “a saída do homem de sua minoridade” da qual ele mesmo é responsável (Kant, 1783, p.1) para que adquiram autonomia para pensar por si, e sim que os alunos aprendam a instrumentalizar a razão subjetiva. Chama-se razão subjetiva, àquela conceituada por Horkheimer, que é aquela que:

relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativo. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais. Se essa razão se relaciona de qualquer modo com os fins, ela tem como certo que estes são também racionais no sentido subjetivo, isto é, de que serve ao interesse do sujeito quanto à autopreservação – seja do indivíduo isolado ou a da comunidade de cuja subsistência depende a preservação do indivíduo. A ideia de que um objetivo possa ser racional por si mesmo – fundamentada nas qualidades que se podem discernir dentro dele – sem referência a qualquer espécie de lucro ou vantagem para o sujeito, é inteiramente alheia a razão subjetiva, mesmo quando esta se ergue acima da consideração de valores utilitários imediatos e se dedica a reflexões sobre a ordem social como um todo. (Horkheimer, 2010, p.9)

Essa visão de razão subjetiva é posta diametralmente como oposta a definição de razão objetiva. Como afirma Horkheimer, esta última “afirma a existência da razão não só como força da mente individual, mas também do mundo objetivo: nas relações entre os seres humanos e entre classes sociais, nas instituições sociais e na natureza e suas manifestações.” (Horkheimer, 2010, p.10). O que o autor diz é que esse conceito de razão “jamais excluiu a razão subjetiva, mas simplesmente considerou-a como a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da qual se derivavam os critérios de medida de todos os seres e coisas. A Ênfase era colocada mais nos fins do que nos meios.” (Horkheimer, 2010, p.10). Em contrapartida, a razão subjetiva:

se aplica a adequar determinados modos de proceder a fins mais ou menos consensuais, importando pouco se tais fins são em si mesmos razoáveis. Em suma, à razão subjetiva e instrumental importa pouco refletir sobre a objetividade dos fins, sobre seus reais ganhos para a sobrevivência da humanidade ou do indivíduo; sobrepõem-se a tais reflexões a percepção imediata de um ganho subjetivo, de um aperfeiçoamento do ajustamento do sujeito ao meio imediato, de uma ampliação da dominação. A razão nesse sentido é uma propriedade subjetiva do intelecto, que se aplica a calcular probabilidades e adequar os meios a um fim específico. (Lunardelli, Maia, 2022, p.5).

Reside nesta proposta de utilizar a razão subjetiva para fins específicos uma justificativa para o descarte do pensamento filosófico. Não se trata de não ser mais útil e sim de não ser útil para se produzir o que se espera. Sob esse pressuposto reside a ideia da valorização de uma racionalidade técnica e instrumental. A ciência toma o lugar da especulação e passa a ser útil para a finalidade de conduzir o progresso. Horkheimer diz que:

Existe hoje um acordo quase geral em torno da ideia de que a sociedade nada perdeu com o declínio do pensamento filosófico, pois um instrumento muito mais poderoso tomou seu lugar, a saber, o moderno pensamento científico. Já foi dito com frequência que todos os problemas que a filosofia tentou resolver ou não tem sentido ou podem ser resolvidos pelos modernos métodos experimentais. De fato, uma das correntes dominantes na filosofia moderna é passar à ciência a tarefa que não chegou a ser cumprida pela especulação tradicional [...] De acordo com os positivistas, precisamos é de abundante confiança na ciência. [...] é impossível determinar *a priori* que papel a ciência exerce no avanço ou no retrocesso real da sociedade. Seu efeito nesse sentido é tão positivo ou negativo quanto a função que ela assume na tendência geral do processo econômico. [...] A filosofia positivista, que considera o instrumento “ciência” como o campeão automático do progresso, é tão falaciosa quanto outras glorificações da tecnologia. A tecnocracia econômica espera tudo da emancipação dos meios materiais de produção. (Horkheimer, 2010, p. 63-64).

Mas há um elemento aqui que deve ser mencionado que é a ideologia, ela não se trata apenas de uma organização da forma de pensar ou um conjunto de ideias. Ela é um elemento da racionalidade de uma classe, e essa classe é a classe daqueles indivíduos que como Kant menciona, agem segundo o seus interesses e inclinações pessoais. Essa ideologia, nada mais é do que:

Um *corpus* de representações e de normas que fixam e prescrevem de antemão o que se deve e *como* se deve pensar, agir e sentir. [...] O *corpus* assim constituído tem a finalidade de produzir uma universalidade imaginária, pois, na realidade, apenas generaliza para toda a sociedade os interesses e o ponto de vista particulares de uma classe: aquela que domina as relações sociais. Assim, a produção desse universal visa não só ao particular generalizado, mas sobretudo a ocultar a própria origem desse particular, isto é, a divisão da sociedade em classes. (Chauí, 2016, p.4).

Pensar sobre esse *corpus* de representações que é a ideologia, remete a formulação de Marx que ajuda a compreender o que ela é. A ideologia é a expressão de uma racionalidade, a racionalidade da classe que domina as relações sociais em determinada época da sociedade. Isso se observa quando Marx diz que:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe também dos meios de produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltamos meios de produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também a consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época. (Marx, Engels, 2007, p.47).

Aqui cabe, então, uma pergunta: qual o papel da filosofia? À filosofia cabe a crítica, mas não a crítica desprovida de ação política, o papel da filosofia nesse conflito é o que Kant já defendia a seu tempo, de não dispor suas armas e salvaguardar a razão sob pena de que nessa tentativa de destruição da razão, destrua-se também todo progresso que por meio dela se possibilitou construir. Esse é papel que cabe a filosofia, de produzir uma consciência crítica que não limita os sujeitos a somente interpretarem o mundo. Isso pressupõe pensar que a educação não:

pode ser neutra, [e pressupõe pensar que] também a educação dos educadores profissionais se [afirma], inevitavelmente, como um projeto político-educativo em cujo seio a neutralidade axiológica não é possível, a não ser quando pretensamente apresentada como tal, caso em que se transforma em projeto puramente ideológico ao pretender esconder as suas opções e ao naturalizá-las, como se a formação de professores pudesse ser um projeto estritamente técnico-racional e, mesmo assim, sem opções e alternativas nesse plano, totalmente dominado pela racionalidade instrumental e por uma competência técnica unívoca. (Lima, 2016, p. 150).

Mas pensar a educação, não significa inseri-la em um campo puramente abstraído da reflexão filosófica. A reflexão filosófica serve para desmistificar tanto o que esse projeto político-educativo apresenta, quanto o que oculta. O fazer profissional não se constrói sob a neutralidade. Freire diz, “é impossível, na verdade, a neutralidade da educação. E é impossível, não porque professoras e professores “baderneiros” e “subversivos” o determinem. A educação não vira política por causa da decisão deste ou daquele educador. Ela é política.” (Freire, 1996, 56). Portanto, a educação não pode ser neutra, pois:

para que a educação fosse neutra era preciso que não houvesse discordância nenhuma entre as pessoas com relação aos modos de vida individual e social, com relação ao estilo político a ser posto em prática, aos valores a serem encarnados. Era preciso que não houvesse, em nosso caso, por exemplo, nenhuma divergência em face da fome e da miséria no Brasil e no mundo; era necessário que toda a população nacional aceitasse mesmo que elas, miséria e fome, aqui e fora daqui, são uma fatalidade do fim do século. Era preciso também que houvesse unanimidade na forma de enfrentá-las para superá-las. Para que a educação não fosse uma forma política de intervenção

no mundo era indispensável que o mundo em que ela se desse não fosse humano. Há uma incompatibilidade total entre o mundo humano da fala, da percepção, da inteligibilidade, da comunicabilidade, da ação, da observação, da comparação, da verificação, da busca, da escolha, da decisão, da ruptura, da ética e da possibilidade de sua transgressão e a neutralidade não importa de quê. [...] Que é mesmo a minha neutralidade senão a maneira cômoda, talvez, mas hipócrita, de esconder minha opção ou meu medo de acusar a injustiça? “Lavar as mãos” em face da opressão é reforçar o poder do opressor, é optar por ele. (Freire, 1996, 57).

Cabe, portanto, questionar se o que se pretende com a neutralidade no campo da educação não é exatamente fazer com que tanto educadores quanto educandos se adequem ao meio através da instrumentalização dessa racionalidade subjetiva – como pretendem grupos do setor privado que veem a educação como mercadoria lucrativa – e vejam nas Humanidades, sobretudo na filosofia, a resistência por esse tipo de projeto. Esta é apenas uma conjectura que se apresenta. Porém, cabe o exercício à filosofia, como bem apresentou Kant no “Conflito das faculdades”, de submeter todas essas *doutrinas* à prova da verdade.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em primeiro lugar, deve-se esclarecer que se a educação não pode ser neutra, a filosofia também não pode. Ela não é uma faculdade que não deva ser limitada pelo governo, nem pelos agentes práticos do governo. O seu papel é falar obedecendo aos desígnios da razão e em nome dela. Ela não pode ser silenciada pelo governo. Assim como Kant pontua na discussão do conflito das faculdades que seria mais benéfico ao governo ouvir a crítica da faculdade de filosofia e consultá-la para que se possibilite o progresso para o melhor, talvez fosse mais benéfico permitir a crítica da filosofia e isso pressupõe assegurar a filosofia a autonomia que lhe é dada pela razão e permitir que a filosofia transite entre todos os níveis de ensino para servir não somente aos *práticos* que contemporaneamente, são aqueles que, como comumente se diz, estão “no chão da escola”, mas aos alunos que são também o público que dele devem se servir.

Em segundo lugar, deve-se deixar claro que quando se critica a educação voltada para o mundo do trabalho, não se pretende negar o trabalho como atividade que assume centralidade na vida humana e sim salientar que, embora o trabalho assegure essa dimensão dos indivíduos como seres sociais e assume centralidade na vida humana, ele não pode ser confundido como a totalidade daquilo que constitui o humano. É preciso considerar que “é no trabalho que o ser social cria o seu mundo. As suas formas de objetividade - que, a partir do ser natural, tornam-se cada vez mais claramente sociais - resultam do trabalho e se desenvolvem à medida que a práxis social emerge e se torna cada vez mais explícita.” (Duayer; Escurra; Siqueira, 2013, p. 4). A vida social se constitui por meio do trabalho, mas não exclusivamente por ele, como

apontado Marx e Engels (2007, p.539), “a vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que induzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática”. Outro ponto que deve se enfatizar é que uma educação libertadora e crítica deve se pautar por instigar nos educandos não somente a consciência do que fazer, mas também deve suscitar neles a crítica do porquê fazer. A razão deve servir para orientar o fazer humano em todas as dimensões e não apenas na dimensão subjetiva orientada para a técnica. Se se pretende garantir autonomia aos educandos é preciso que se conceba o espaço da escola como espaço de manifestação de potencialidades, porque a autonomia, “enquanto amadurecimento do ser para si, é processo, é vir a ser. Não ocorre em data marcada.” (Freire, 1996, p.55). Freire se refere neste sentido a uma pedagogia, mas vale considerar que, tanto uma pedagogia da autonomia quanto uma filosofia da autonomia, caminham na mesma direção. Que é aquela que “tem de estar centrada em experiências estimuladoras da decisão e da responsabilidade, vale dizer, em experiências respeitosas da liberdade”. (Freire, 1996, p.55). A crítica filosófica serve para questionar, portanto, se o estabelecimento de um modelo de educação que mais valoriza o trabalho, a incorporação tecnológica e a adoção de itinerários que operam uma lógica neoliberal do progresso pessoal, não serve mais para ocultar o caráter da exploração, do que realmente garantir a autonomia? Diante desse cenário algumas questões surgem, a primeira delas é: o que significa isso que se chama de protagonismo? Seria a capacidade dos indivíduos de operar essa racionalidade subjetiva para produzir “soluções criativas” que resolvam (e que pretensão), os problemas de um Estado que tem se tornado mínimo para o social? Segunda: a valorização da racionalidade que produz essa noção de ganho subjetivo, de adequação ao meio, como a apresentada pelo filósofo Horkheimer, não seria exatamente o estabelecimento de uma norma do que fazer e como agir que o corpus da ideologia dominante produz, como apresentado por Chauí? Terceira: Quais os conteúdos culturais que legitimam essa dominação? E finalmente, por que para a escola pública esse modelo de educação? Essas questões não deixam de ser filosóficas. Embora elas incidam sobre a vida concreta, exige-se sobre elas uma reflexão que exige esse distanciamento daquilo que é imediato. Por isso importa a filosofia, para dizer inclusive que nada disso é novo, essa é uma agenda antiga de uma história já vista.

A reflexão que muitas vezes dizem estar “no campo da abstração”, serve, por exemplo, para pensar que palavras como: liberdade, consciência crítica e responsabilidade, inseridas no corpo dessa reforma, são completamente esvaziadas de sentido porque são utilizadas exatamente com a finalidade de produzir uma distorção do real e nesse sentido cumprem um papel ideológico de não romper com a lógica da dominação de classe. É preciso lembrar o que Saviani diz, “o dominado não se liberta se

ele não vier a dominar aquilo que os dominantes dominam. Então dominar o que os dominantes dominam é condição de libertação.” (Saviani, 1999, p.66). A liberdade, como pontuada, só é possível a partir do domínio dos conteúdos culturais que são traduzidos como elementos da ideologia. Portanto, servir-se dessa reflexão filosófica corresponde exatamente a assumir uma consciência crítica e radical que permite compreender que a neutralidade não é possível. Superar esse elemento ideológico é fundamental para compreender quais são esses conteúdos culturais e qual a lógica operada por eles para poder enfrentá-los. Essa é uma tarefa que cabe fundamentalmente aos educadores e pesquisadores, mas cabe também àqueles que pensam educação a partir da realidade concreta e discuti-la passa necessariamente por inserir-se no campo da discussão filosófica.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **RESOLUÇÃO Nº 4, DE 17 DE DEZEMBRO DE 2018.** Institui a Base Nacional Comum Curricular na Etapa do Ensino Médio (BNCC-EM). Brasília, DF. CNE, 2018. Disponível em: RESOLUÇÃO Nº 4, DE 17 DE DEZEMBRO DE 2018 - Imprensa Nacional (in.gov.br). Acesso em: 30 ago. 2023.

BRASIL. **RESOLUÇÃO Nº 3, DE 21 DE NOVEMBRO DE 2018.** Atualiza as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio. Brasília, DF. CNE, 2018. Disponível em: RESOLUÇÃO Nº 3, DE 21 DE NOVEMBRO DE 2018 - Imprensa Nacional (in.gov.br). Acesso em: 30 ago. 2023.

BRASIL. **LEI Nº 13.415, DE 16 DE FEVEREIRO DE 2017.** Altera as Leis nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e 11.494, de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação, a Consolidação das Leis do Trabalho - CLT, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e o Decreto-Lei nº 236, de 28 de fevereiro de 1967; revoga a Lei nº 11.161, de 5 de agosto de 2005; e institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral. Brasília, DF. **Presidência da República**, 2017. Disponível em: L13415 (planalto.gov.br). Acesso em: 30 ago. 2023.

COHN, A. **AS POLÍTICAS DE ABATE SOCIAL NO BRASIL CONTEMPORÂNEO.** Lua Nova: Revista de Cultura e Política, (109), 129-160. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-129160/109>. Acesso em: 27 ago. 2023.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Ideologia e educação.** Educ. Pesqui., São Paulo, v. 42, n. 1, p. 245-257, jan./mar. 2016. Disponível em: SciELO - Brasil - Ideologia e educação Ideologia e educação. Acesso em 10 jul. 2023.

DE MARI, C. L.; THIENGO, L. C.; MELO, S. D. G. A AGENDA DE ESTADO MÍNIMO E O AVANÇO DA EXTREMA DIREITA NO BRASIL: EXPRESSÕES NA

EDUCAÇÃO SUPERIOR. **Revista Práxis e Hegemonia Popular**, [S. l.], v. 5, n. 6, p.57–75, 2020. DOI: 10.36311/2526-1843.2020.v5n6.p57-75. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/PHP/article/view/10530>. Acesso em: 11 jul.2023.

DUAYER, M.; ESCURRA, M. F.; SIQUEIRA, A. V. A ontologia de Lukács e a restauração da crítica ontológica em Marx. **Revista Katálysis**, v. 16, n. 1, p. 17–25, jan. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/Qvnb9nhHRwScVNkQW87xLrH/#ModalHowcite>. Acesso em: 11 set. 2023.

FERRETTI, C. J. **A Reforma do Ensino Médio e sua Questionável Concepção de Qualidade da Educação**. Estudos Avançados, 32 (93), 25-42. [https:// DOI: 10.5935/0103-4014.20180028](https://doi.org/10.5935/0103-4014.20180028)

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. – São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Educação Como Prática da Liberdade**. – Rio Janeiro: Paz e Terra, 1967.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. – Tradução: Sebastião Uchoa Leite. – 7. Ed. – São Paulo, SP: Centauro, 2010.

KANT, Immanuel. **O Conflito das Faculdades**. – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?** – Trad. Luiz Paulo Rouanet, 1783. Disponível em: [ensinarfilosofia.com.br/_pdfs/e_livros/47.pdf\(usp.br\)](https://ensinarfilosofia.com.br/_pdfs/e_livros/47.pdf(usp.br)). Acesso em: 30 ago. 2023.

LIMA, Licínio C. **Sobre a educação cultural e ético-política dos professores**. *Educar em Revista*, Curitiba, n. 61, p. 143-156, jul./set. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-4060.46864>. Acesso em: 11 jun. 2023.

LUNARDELLI, Aline Frollin; MAIA, Ari Fernando. **Razão Instrumental e a Educação: Reflexões Sobre a Escola e as Novas Tecnologias**. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.4705>. Acesso em: 10 jul. 2023.

MARX, Karl. **Manifesto Comunista**; Lênin, Vladimir Ilitch. **Teses de Abril**. – 1. Ed. – São Paulo:Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. – Tradução: Rubens Enderle, Nélcio Shneider, Luciano Cavini Martorano. – São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã** [Primeiro Capítulo]. Disponível em: <https://www.ebooksbrasil.org/eLibris/ideologiaalema.html>. Acesso em: 12 dez. 2023.

MAGRONE, Eduardo. **GRAMSCI E A EDUCAÇÃO: A RENOVAÇÃO DE UMA AGENDAESQUECIDA**. Cad. Cedes, Campinas, vol. 26, n. 70, p. 353-372, set./dez. 2006. Disponível em: Gramsci e a educação: A renovação de uma agenda esquecida – Mestradoem Gestão e Avaliação da Educação Pública (caedufjf.net). Acesso em: 10 jul. 2023.

RIBEIRO, DARCY. **Sobre o Obvio.** Disponível em:
http://www.biolinguagem.com/ling_cog_cult/ribeiro_1986_sobreoobvio.pdf. Acesso em: 11
set. 2023.

SAVIANI, Dermeval. **Escola e democracia:** polêmicas do nosso tempo. 32. ed. Campinas -
SP: EDITORA AUTORES ASSOCIADOS, v. 5, 1999.

LIBERDADE E AÇÃO NA CONDIÇÃO HUMANA EM HANNAH ARENDT

Mylena Colins Urbano

Graduando em Filosofia

mylena.colins@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Maria Olívia Serra

Doutora em Filosofia

mo.serra@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Hannah Arendt em sua obra *A Condição Humana* (1958) retrata, diante do aspecto político, a dimensão essencialmente humana a qual é caracterizada pela pluralidade entre os homens singulares. Em vista disso, ela direciona o leitor a refletir sobre a desumanização da existência humana frente à primazia de uma identidade geral, que não respeita a espontaneidade e a liberdade dos indivíduos sociais. Tal reflexão floresce no contexto de uma sociedade materialista, que impõe sobre a vida humana um caráter utilitário inerente à submissão da vontade insaciável motivada pela atividade de fabricação. Na perspectiva arendtiana, a dignidade humana é estabelecida mediante o reconhecimento do homem como agente modificador de um mundo comum e pela capacidade de identificar-se como ser singular nesse mundo. No entanto, ao sucumbir no estado isolado proporcionado pelo trabalho, o homem perde o seu potencial único de começar algo novo, assim como, inviabiliza a atividade essencialmente política concretizada pela ação e pelo discurso – elucidados pela autora como agir espontaneamente e livremente no mundo dos plurais. As concepções supracitadas são fundamentadas por Arendt a partir de três atividades primordiais da vida humana, quais sejam, o trabalho, a obra e a ação. Por elas, é possível estabelecer uma argumentação com a condição da existência humana na contemporaneidade, bem como promover a discussão sobre a perda de liberdade - de pensar e agir - perante a necessidade do trabalho. Nesse sentido, os objetivos desse trabalho são: promover a reflexão sobre a desvinculação da política com a ação e a liberdade, propiciando, no meio social, a valorização da produção como meio essencial de existência e explicitar o homem como ser que se determina pela espontaneidade de pensar e agir perante seus semelhantes. O problema abordado nessa pesquisa é desenvolvido com base na discussão que Hannah Arendt explana em sua obra *A Condição Humana*. Ela coloca em evidência o problema que se agrava devido a progressão da produção exacerbada, cujo ameaça a atividade essencialmente humana e a esfera natural em que vive, isto é, o mundo. O estudo, portanto, realizou-se através de uma análise bibliográfica da obra, destacando, a partir de uma interpretação hermenêutica, aspectos contextuais e problemas filosóficos expostos na contemporaneidade. Em suma, a discussão aludida é pautada na reflexão sobre o futuro que está sendo construído pelo ser humano e as possíveis modificações que podem ser promovidas no decorrer das evoluções destes no mundo. Ademais, torna-se possível inferir, com base no pensamento da autora, que ocorre um descontrole nos processos de produção, visto que na contemporaneidade a submissão dos homens diante do meio de produção acarreta a perda do que os torna de fato seres singulares, especificamente, a ação e o discurso.

Palavras-chave: Política; liberdade; ação; trabalho.

1. INTRODUÇÃO

A noção política presente no pensamento de Hannah Arendt é caracterizada por uma perspectiva baseada na *práxis*. Em seu livro *A Condição Humana* (1958), ela esclarece a

tradição de uma "vida dedicada a assuntos públicos e políticos"³⁹. Nesse sentido, ela conduz o leitor a compreender as atividades do homem - e perceber a relação dessas atividades com a singularidade e liberdade humana - de maneira sistemática, por meio do que ela chama de "*vita activa*". Esse sistema diz respeito a três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra ou fabricação e ação.

Essas atividades sustentam as necessidades do homem social, isto é, são correspondentes às condições básicas da existência do homem na Terra. Em vista disso, Arendt explana uma preocupação específica em relação à ciência, a qual se desenvolve e proporciona ao homem a vontade de "tornar artificial a própria vida"⁴⁰. A condição proporciona à atividade da obra e do trabalho um destaque referente ao comportamento fundamentado numa vontade insaciável, convertendo a figura do homem de ação para um "homem enquanto fabricante de bens"⁴¹.

A condição humana supracitada constitui, no pensamento arendtiano, uma incapacidade da ação. A ação é a atividade fundamental para a política haja vista sua conexão com a constituição da pluralidade, a qual só é possível mediante a interação que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou matéria. Contudo, a ambição de construir um mundo artificial conduziu o ser humano a submissão da necessidade, pois na medida que ele cria, novas necessidades se impõem contribuindo para condições sociais nas quais o *animal laborans* adquire sentido e valor e a ação se desvincula da política.

Pretende-se destacar que as atividades que ocorrem no mundo são o principal foco de Hannah Arendt. Nesse contexto, a autora apresenta uma concepção heroica a partir de Homero para especificar que o homem se distingue pela capacidade de liberdade. Por conseguinte, para identificar a concepção de liberdade na perspectiva arendtiana a partir do contexto grego de Homero e Aristóteles, é necessário que haja uma argumentação com o contexto da cultura grega. A ideia central retomada por Arendt em Homero alude o modo de ser do homem, em que ele mesmo se governa. Em suma, a concepção de Arendt é conduzida pela ação que "deveria ser regida pelo princípio da liberdade"⁴², ressaltando, os costumes que se relacionam com o modo de viver do homem.

³⁹ A condição humana, p. 20

⁴⁰ A condição humana, p. 10

⁴¹ 10 lições sobre Hannah Arendt, p. 58

⁴² 10 lições sobre Hannah Arendt, p. 63

A ação e o discurso são modalidades que garantem a constituição formal da esfera pública. Desse modo, o poder político é diretamente vinculado com palavras e atos, que existem no espaço da aparência onde acontece a relação entre o homem e as coisas. Arendt direciona seu conteúdo justamente para esse espaço da aparência, no qual o ser humano é um sujeito modificador, inclinado à ação espontânea e livre. À vista disso, sua crítica é direcionada a perda de humanidade das ações determinada pela ideia de que a ação é inoportuna no meio de produção. É esta disparidade das atividades humanas referente à atividade de fabricação e atividade prática (*práxis*) do ato e da fala, que influencia o pensamento arendtiano para o conteúdo voltado aos assuntos da condição do homem na esfera pública.

A questão principal é estabelecida quando o homem passa a ser transformado em engrenagens, e os elementos de diferenciação e singularidade passam a ser as qualidades que o homem tem, isto é, a pergunta de “o que” o homem é, e não a de “quem ele é”. É nessa perspectiva que Hannah Arendt relaciona a condição de existência com o cuidado do mundo, tendo em vista que é no mundo das aparências onde o homem perde sua dignidade e virtude para o poder político, haja vista que é por meio de uma política materialista que a produção é instituída como atividade primordial da existência humana, tendo como consequência a destruição do mundo natural e do homem como ser que se diferencia dos outros seres e coisas.

2. POLÍTICA E AÇÃO

Estabelecendo como parâmetros de argumentação a modernidade, que declara que o conhecimento científico e técnico correspondem ao que é considerado “verdade”, torna-se viável uma discussão sobre a questão política – à supervalorização da produção - denunciada por Hannah Arendt como um ato que vai contra a natureza humana e que causa a desvalorização da própria ação no mundo. Esta acusação é baseada no fato de que é o discurso que propicia o espaço onde o homem constitui-se como ser político, e esse potencial indica a relação mais próxima do homem com os assuntos da vida pública.

Com a perda de sentido do discurso e a glorificação do trabalho (ato que busca exterminar o que é uma condição essencial da vida do homem por meio de meios técnicos), a humanidade se torna escrava de sistemas fundamentados por políticas totalitárias, que se mascaram na ação de conduzir a sociedade segundo a vontade individual de um único homem ou uma pequena porcentagem privilegiada da sociedade. Essa ação desencadeia, segundo Paula Torres em *O sentido da política em Hannah Arendt*,

A forma mais extrema de desnaturação da coisa política, posto que suprimem completamente a liberdade humana, submetendo-a ao fluxo de uma determinação

histórica ideologicamente fundamentada, contra a qual é impossibilitada toda resistência individual livre por meio do terror e do domínio da ideologia.” (, 2007)

Dessa forma, é possível perceber que, na perspectiva de Hannah Arendt, a perda do valor do discurso e a supremacia da ação manipulada por ideologias totalitárias conduzem a um cenário em que a liberdade individual é suprimida e a resistência se torna inviável. Por meio disso, propõe-se evidenciar que a autora não se restringe à análise de um regime que teve seu “fim”, mas sim com a permanência desse modelo nos sistemas que surgem. Nesse sentido, a questão gira em torno da irreversibilidade da aparição do totalitarismo, que pode gerar a degradação de outros sistemas governamentais. Destaca-se aqui a necessidade de cuidado com o que a política deve se basear – no que dá sentido à política – que é a própria liberdade e o espaço para a ação espontânea.

É importante ressaltar que a marca da modernidade é o desenvolvimento do meio de produção. Dessa maneira, é notório que a orientação do comportamento humano é alterada e visa, perante essa produção, saciar as necessidades de caráter privado (da minoria dominante) da sociedade. Essa é uma característica advinda do totalitarismo e é criticada fortemente por Hannah Arendt, visto que, essa atitude induz os homens a não se orientarem por suas singularidades e por sua liberdade, mas sim por comportamentos que o meio de produção impôs a partir da noção do homem como “fabricante de bens”.

Ademais, Arendt indica, com o conceito de trabalho, a ideia de que é o fardo que o homem carrega desde a antiguidade como uma sujeição à necessidade. A ciência, visando livrar o homem desse fardo, desenvolveu a automação, a qual impôs sobre a vida humana uma condição de necessidade insaciável, além de comprometer sua identidade e afetar o mundo em que as suas atividades são executadas. Para a autora “a questão é apenas se desejamos usar nessa direção nosso novo conhecimento científico e técnico – e esta questão não pode ser resolvido por meios científicos: é uma questão política [...]. (Arendt, 1958, p. 11)

A relação do desenvolvimento científico com a política começa a partir do momento que este conhecimento pode comprometer a própria natureza de ação e discurso do homem, pois alega Arendt: “a verdade que a moderna visão científica”⁴³ preza é em favor de uma tecnologia que fala e tem lugar indispensável na vida do homem, desfavorecendo o âmbito da manifestação da ação espontânea no mundo. Ou seja, esse comprometimento distorce o que por definição é de fato a política, pois é o discurso que diferencia o homem com ser político, “o

⁴³ A condição humana, p. 12

discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais.” (Arendt, 1958, p.191)

2.1.1. A política e o problema da liberdade

Em termos gerais, a ação política que visa transformar os seres humanos em animais, privando-os da “expressão normal da fala e do raciocínio”⁴⁴ ou desestruturando o sentido de liberdade, pode realmente ser considerada uma ação política? Essa pergunta traz à tona a indagação sobre a fundamentação da política, que reflete sobre a ação e a liberdade. A noção política é principalmente identificada como uma condição que surge entre os seres humanos, como resultado da ação configurada em um espaço compartilhado, sendo uma expressão da liberdade e espontaneidade da pluralidade. Portanto, de acordo com Hannah Arendt, a ação política, como sinônimo de liberdade, requer a “circunvizinhança de outros”⁴⁵.

No entanto, a glorificação do trabalho promoveu a desvalorização da liberdade e a desvinculou do sentido da política moderna. A partir desse ponto, a política passa a implementar a inutilidade da ação no ambiente de produção, retratando a sociedade como uma sociedade operária, presa a objetivos que menosprezam a singularidade do ser humano e tornam desconhecidas as atividades superiores, como a fala e a ação.

Observa-se a distorção de necessidade e liberdade, resultando no isolamento dos indivíduos no ambiente moderno de produção. A fala e a iniciativa da ação não são mais públicas, pois a ação não encontra espaço no ambiente de produção. Essa condição de isolamento, segundo Hannah, “contradiz a condição humana da pluralidade”⁴⁶, uma vez que a vida humana é caracterizada pelas relações sociais, e essas relações sociais só podem ser realizadas por meio do discurso e da ação. Se o ser humano é transformado em uma engrenagem, ele deixa de ter uma vida humana.

Portanto, o problema da liberdade representa, para Hannah Arendt, o desenvolvimento da necessidade, que se torna prioridade na vida humana. Entretanto “a ação política só pode ser entendida como liberdade se não sofrer qualquer forma de funcionalização, de instrumentalização, como presente nas atividades do labor e do trabalho.” (TORRES, Paula. O sentido da política em Hannah Arendt). Logo, a filosofia de Arendt consiste na defesa da liberdade, inspirada no conceito de homem como fonte de iniciativas livres. Ela critica a

⁴⁴ A condição humana, p. 11

⁴⁵ A condição humana, p. 201

⁴⁶ A condição humana, p.

vontade do homem de criar um “mundo novo” a partir do artifício humano, representando um ato contra uma natureza que lhe é apropriada.

3. A RESPONSABILIDADE NA POLÍTICA

As atividades da vida activa que são fundamentais para explicação da existência humana, são expressas pelo labor que corresponde ao desenvolvimento biológico – pode-se dizer que as necessidades e vontades do corpo, o trabalho que corresponde a uma produção de mundo artificial e a ação que corresponde a condição humana da pluralidade, esta indica a relação mais próximo do homem com os assuntos da vida pública. A ação é definida pelo discurso e pelo ato, é a partir desses que apenas o homem é capaz de produzir e mudar o percurso natural – a ação é a condição de pluralidade que caracteriza o ser político.

De acordo com o que já foi apresentado neste trabalho, é possível estabelecermos que essas atividades são imprescindíveis na discussão da condição humana. Assim como apresenta Hannah Arendt:

As três atividades e suas respectivas condições têm íntima relação com as condições mais gerais da existência humana: [...] a natalidade e a mortalidade. O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história. (Arendt, 1958, p. 16)

Arendt aplica a esta noção a ideia de que a ação sempre deve refletir para a preservação do mundo, considerando uma das condições mais gerais da existência humana que é a natalidade. A ação política e sua direta conexão com a liberdade esboça na concepção de Arendt essa característica que homem tem de começar algo novo, algo que está vinculado com a condição de que este novo começo se insere na natureza dos que estão por vir. Além disso a ação política deve se basear no sujeito como ser histórico, como um ser capaz de modificar o fluxo natural dos acontecimentos.

Nesse sentido, a autora aplica a seu conteúdo moral a concepção da responsabilidade fundamentada em sua discussão sobre a irreflexão da ação. Para ela, a moral consiste nas atividades que o ser político glorifica na era moderna, isto é, o trabalho, que além de apagar a singularidade do homem, gera a degradação do mundo e prejudica a natureza humana. A responsabilidade está contida no comprometimento do homem com a condição da natalidade e na consciência de que a produção exacerbada pode destruir o mundo natural onde é possível o homem se diferenciar por sua singularidade.

Portanto, o principal interesse de Hannah Arendt reside nas atividades que ocorrem no mundo, tendo como pressuposto que é nesse mundo, “mundo este que se interpõe entre eles” – os homens – “e do qual procedem seus interesses”⁴⁷, que se revela as capacidades de agente modificador. Nesse sentido, Arendt propõe uma perspectiva de orientação que é composta por elementos heroicos da práxis, para enfatizar que a singularidade do ser humano reside em sua capacidade de exercer a liberdade.

Assim sendo, na perspectiva heroica baseada em Homero e na obra *Ética a Nicomacos* de Aristóteles, o homem livre era considerado o herói pela coragem e disposição de agir e falar, sendo também autor de sua própria história. Contudo, Arendt observa que sem “expectadores”, ou, nas palavras dela, sem “a presença de outros”, os atos heroicos não seriam mobilizados, sucumbiriam, portando, ao esquecimento. Em virtude deste fato, a práxis é conduzida pela via de hábitos virtuosos que visam realizar o bem e se revelam na pluralidade dos homens.

4. A CONDIÇÃO IMPOSTA NA VIDA HUMANA

A vida na era moderna emprega a definição da necessidade exacerbada de produção como atividade essencial para o homem. Essa definição se baseia nas vontades insaciáveis da espécie humana, constituídas pelo *animal laborans* - um ser que depende especificamente de suas vontades e necessidades. Por meio disso, o meio de produção obteve significativa relevância no contexto social, e o homem, perdido no meio de produção, compromete-se em saciar as vontades do *animal laborans*.

Desse modo, o homem se torna escravo da produção para gerar mais durabilidade para a vida humana, direcionando seus interesses apenas para os aspectos mundanos voltados à vida do homem. Esses interesses afetam a esfera natural na qual o homem está inserido, causando a devastação de seu modo de vida e modo de ser como homem livre e singular na pluralidade dos homens. Dessa forma, é inserida na vida humana a limitação referente a seu ser mantido pelo consumo de bens considerados necessários para a manutenção da vida.

Para Hannah Arendt, ocorre que é nesse mundo das aparências que as atividades têm relevância primordial e o poder político é efetivado. Contudo, “é o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre os homens que agem e falam” (Arendt, 1958, p. 212). Logo, o poder só tem caráter público quando os homens agem em conjunto. Se os homens não têm mais espaço para a ação, o espaço público se dispersa e o poder ganha independência para direcionar a esfera pública para o materialismo, submetendo o

⁴⁷ A condição humana, p.191

homem à necessidade do trabalho e tornando-o figura passiva no espaço da aparência. O poder político, segundo Arendt, deve “preservar a esfera pública e o espaço da aparência e com o tal, é também princípio essencial do artifício humano, quer perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanas e das histórias por eles engendradas.” (Arendt, 1958, p 216).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hannah Arendt critica o desenvolvimento da ciência e a vontade insaciável que, ao submeterem o homem à condição do desenvolvimento do artifício humano, compromete a natureza humana da pluralidade e causa a degradação do mundo. Ela defende a preservação da identidade humana, baseada no discurso e na ação e enfatiza a responsabilidade do homem em reconhecer o impacto de suas ações na Terra e nas gerações que estão por vir. Arendt alerta para a perda do valor do discurso político e a manipulação da ação, suprimindo a liberdade individual e inviabilizando a resistência. A ação política, para ela, requer a interação com outros indivíduos, tornando-se necessário repensar as práticas políticas e públicas, valorizando a liberdade, a singularidade e a interação para promover um futuro sustentável e uma sociedade significativa.

Ao afirmar que é no mundo das aparências onde o homem perde sua dignidade e virtude para o poder político, a pretensão imposta é denunciar que é este mundo, esta natureza, que permite o homem ser quem ele é. A responsabilidade e dignidade do homem consiste, primeiramente, em se reconhecer como agente modificador e, secundamente, em se distinguir de outros seres pela sua capacidade de moldar o espaço em que vive. Tais aspectos implicam em refletir sobre suas ações, os meios e os fins que elas podem gerar, reconhecendo a irreversibilidade dos novos começos que são impostos no mundo onde ocorre a atividade humana.

Em sua análise profunda, Hannah Arendt destaca a intrincada relação entre a submissão do homem ao trabalho e a política como uma atividade fundamentalmente ligada à liberdade e à ação. A ação, aliada ao discurso, surge como a força vital na construção e preservação do espaço público, onde a riqueza da pluralidade humana encontra expressão. Ao enfatizar a importância desses elementos, Arendt nos convoca a uma reflexão contínua sobre nossa responsabilidade na modelagem do mundo, reconhecendo a complexidade dos meios e fins de nossas ações e abraçando a irreversibilidade dos novos começos que impomos à atividade humana.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 10.ed. Rio de Janeiro Forense Universitária: Editora Florence Universitária 2001

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 13.ed. Rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária: Editora Florence Universitária, 2019.

ARENDT, Hannah. **O que é política?** Trad. Reinaldo Guarany. 3.ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil LTDA, 2002

TORRES, Ana Paula. **O sentido da política em Hannah Arendt**. Minas Gerais, UFMG, tese de doutorado, 2007

ROGÉRIO, Francisco. **Ética e política no pensamento de Hannah Arendt**. Brasília, 2006

SPINELLI, Miguel. **Sobre as diferenças entre éthos com epsilon e éthos com eta**. Rio Grande do Sul, 2009

OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. 4.ed. Petrópolis, RJ: 2014. (Coleção 10 lições)

MARCOS LEGAIS DA POLÍTICA NACIONAL VOLTADA PARA A PESSOA IDOSA NO BRASIL: DIRETRIZES, DIREITOS E GARANTIAS

José Augusto Cutrim Gomes

Mestrando em Cultura e Sociedade (UFMA)

Especialista em Gerontologia

Promotor de Justiça

Titular da Promotoria de Justiça na Defesa da Pessoa Idosa em São Luís - MA

jose.acg@discente.ufma.br

UFMA

Thelma Helena Costa Chahini

Pós-Doutora em Educação Especial

Doutora em Educação

thelmachahini@hotmail.com

UFMA

RESUMO: Os direitos das pessoas idosas é um tema relevante no atual cenário demográfico nacional. O Brasil está envelhecendo e nós vamos precisar cada vez mais ocupar-se com esse conteúdo interdisciplinar de análise transversal com outros saberes. A política nacional voltada para a pessoa idosa no Brasil é regida por diversos marcos legais que estabelecem diretrizes, direitos e garantias para esse segmento da população, em cumprimento às regras diretivas da Constituição Federal. A Política Nacional da Pessoa Idosa, inclui: O Estatuto do Idoso — principal marco legal que trata dos direitos das pessoas idosas no Brasil, a Política Nacional de Saúde da Pessoa Idosa, os Conselhos de Direitos do Idoso, o Estatuto da Pessoa com Deficiência. Esses são alguns dos principais marcos legais que compõem a política nacional da pessoa idosa em nosso país. O objetivo é saber se eles asseguraram direitos, promovem qualidade de vida e protegem os idosos contra a discriminação e a negligência, visando garantir um envelhecimento digno e saudável e como atua os órgãos de controle. A metodologia adotada é uma revisão bibliográfica, com base em produções científicas, e em um levantamento documental de decretos, leis, portarias e resoluções em âmbito nacional específica para a pessoa idosa e cultura. Conclui-se que os direitos dos idosos são um conjunto de princípios e regras que visam garantir a qualidade de vida, a dignidade e a proteção da população idosa, possibilitando o exercício de sua cidadania. A implementação prática desses direitos ainda não é a ideal. Assim, ainda há um grande caminho a ser percorrido na efetivação de políticas públicas e medidas que viabilizem todas as garantias fundamentais da população idosa.

Palavras-chave: Marcos Legais. Pessoa Idosa. Política Nacional. Envelhecimento Digno.

1. INTRODUÇÃO

Os marcos legais da Política Nacional da Pessoa Idosa é um tema bem atual, relevante, transversal com todos os ramos do direito e interdisciplinar. Com o rápido envelhecimento da população brasileira, dentro de um período aproximado de trinta anos, fez com que nós não nos preparássemos adequadamente com políticas públicas voltadas para amenizar o impacto da mudança etária na sociedade brasileira. A título de exemplo, a Europa passou por essa trajetória no período de cem anos. Além do significativo percurso temporal, os europeus se preparam

adequadamente para o envelhecimento populacional, quando nós aqui no Brasil, estamos deixando essa janela do tempo escapar.

Nós teremos um país com um novo modelo de sociedade, em razão do envelhecimento da população. Esse quantitativo deve alcançar 25% da população com 60+ até 2050, segundo o IBGE. Isso vai impactar na mobilidade urbana, no tipo de produtos, serviços, na necessidade de cuidadores de idosos, Home Care, instituições de longa permanência, planos de saúde, previdência social, benefícios para pessoas idosas mais carentes, assim também como várias outras áreas até do entretenimento, turismo e consumo. Portanto, uma sociedade que deve se adaptar aos diferentes contextos e as diferentes realidades já perceptíveis no Brasil.

O conceito de velhice na sociedade humana, segundo Beauvoir, (1970), foi passando por transformações ao longo do tempo, em sociedades como na China antiga, a pessoa idosa era valorizada por ser considerada como uma fonte de sabedoria, um momento especial na vida humana. Assim, os idosos deveriam ser tratados com o máximo respeito por todos.

Já na Grécia antiga, conforme aponta a filósofa Simone de Beauvoir, (1970), existia a visão de que a senioridade era algo depreciativo, e não desejável. Isso porque a sociedade grega exaltava a Juventude e o vigor físico com o passar do tempo. A concepção negativa em relação aos idosos foi ganhando novas proporções, especialmente nos países ocidentais. Isso aconteceu principalmente após a revolução industrial, iniciada no século XVIII, que desvalorizou o papel do idoso ao dar prioridade à capacidade produtiva da mão de obra jovem.

Assim, os idosos passaram a sofrer com a precarização das suas condições de vida em razão de serem considerados como improdutivos economicamente. Desse modo, somente no século 20, a sociedade passou realmente a se preocupar com a forma como os idosos deveriam ser tratados. Dessa forma, em 1948, com a publicação da Declaração Universal dos Direitos Humanos pela Organização das Nações Unidas (ONU), foi previsto o amparo à velhice, garantindo que todo ser humano deve ter direito a uma vida digna.

2. O ENVELHECIMENTO HUMANO

O envelhecimento humano é assunto de preocupação mundial. A ONU, mediante convenções e tratados, busca exigir o compromisso dos países signatários com respeito aos direitos humanos das pessoas idosas, sobretudo a garantia prevista no artigo 25 da Declaração Universal dos Direitos Humanos que prevê a toda pessoa o direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e sua família saúde e bem-estar, incluindo alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis e direito à segurança em caso de

desemprego, doenças, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora do seu controle.

A Primeira Assembleia Mundial sobre o Envelhecimento, patrocinada pela Organização das Nações Unidas - ONU, marcou o início das conversas sobre o envelhecimento populacional. Ela foi levada a cabo em Viena, na Áustria, em 1982 e é reconhecida como o primeiro fórum global que se concentrou exclusivamente nas preocupações relacionadas ao desenvolvimento da população idosa. O Plano de Ação Internacional de Viena sobre o Envelhecimento, que é considerado o primeiro documento da ONU que tem um impacto global sobre o tema do envelhecimento, foi discutido e aprovado nesta Assembleia. Segundo Pasinato (2004), a partir desse momento, as pessoas idosas começaram a estar no centro das preocupações dos governos e da sociedade, e começaram a ser compreendidos e reconhecidos como parte ativa e integrante da sociedade.

A segunda Assembleia Mundial sobre o Envelhecimento, promovida pela ONU, foi realizada em Madri, Espanha, de 8 a 12 de abril de 2002. Como resultado, o PAME - Plano de Ação Mundial sobre o Envelhecimento (Brasil, 2003), e uma nova Declaração Política foram aprovados. Ambos servirão como guia para a adoção de medidas normativas sobre o envelhecimento no início do século XXI. Esses são pontos de referência importantes para orientar as ações da política pública em relação ao tema do envelhecimento.

Um dos avanços mais significativos do Plano, foi a afirmação que o cuidado com os mais velhos é benéfico quando ocorre mediante a adoção do conceito de uma pessoa ativa e positiva. Além disso, enfatiza-se a importância da cooperação internacional, já que os governos devem especificar como trabalhar juntos para concretizar o plano, estabelecendo as responsabilidades de cada parte e do ente público.

A Convenção Interamericana sobre a Proteção dos Direitos Humanos dos Idosos foi celebrada em Washington, DC, em 2015. Trinta países, incluindo o Brasil, participaram desse evento significativo. O objetivo era promover e garantir que os idosos sejam reconhecidos e desfrutem plenamente de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais de maneira equitativa, para que contribuam para sua plena integração e participação na sociedade. A Convenção também enfatizou que os mais velhos têm os mesmos direitos e liberdades das demais pessoas, incluindo o fato de não serem objeto de discriminação por idade ou violência física, financeira ou psicológica.

A Convenção Interamericana enfatizou também a importância de que os Estados ajudem a criar e implementar leis e programas para prevenir abuso, negligência, abandono, maus-tratos e violência contra os idosos, bem como a necessidade de mecanismos nacionais que protejam

os direitos humanos e as liberdades fundamentais, dispondo, especialmente sobre o direito à segurança e uma vida livre de violência.

Ao firmar a Declaração de Brasília em 2007 e a Carta de San José em 2012, os países latinos se comprometem a proteger os direitos das pessoas idosas na América Latina e no Caribe. Esta declaração foi apresentada durante a III Conferência Intergovernamental sobre Envelhecimento na América Latina e Caribe, organizada pela Cepal em maio de 2012. Entre outras coisas, a III Conferência teve como objetivo examinar como os países da região cumpriram os compromissos internacionais estabelecidos na Declaração de Brasília e identificar ações a tomar durante os próximos anos que permitirão fortalecer as capacidades nacionais para responder aos grandes problemas e temas emergentes relacionados com as pessoas maiores. A participação mais recente do governo brasileiro nesta conferência confirma os compromissos estabelecidos na Declaração:

grandes avanços institucionais e nas políticas públicas voltadas à promoção dos direitos humanos das pessoas idosas. Devido ao engajamento do governo federal e à mobilização dos próprios idosos e da sociedade civil, foi possível estruturar políticas mais abrangentes para a promoção e efetivação dos direitos dos idosos, e criar instituições adequadas para tal. (...) Esse percurso tem resultado no fortalecimento do processo democrático por meio do protagonismo das pessoas idosas. Trata-se, portanto, da possibilidade de alcançar o envelhecimento ativo e saudável de uma sociedade para todas as idades (BRASIL, 2012, p. 2).

3. A POLÍTICA NACIONAL DA PESSOA IDOSA

Como podemos depreender do que já foi exposto, há uma ligação direta entre o envelhecimento humano e essa linha do tempo para se criar uma legislação que sustente os direitos das pessoas idosas no Brasil. A Constituição do Brasil de 1988 foi a primeira a trazer no seu texto a garantia dos direitos da velhice e é o principal marco legal e guia de todas as legislações protetoras dessa população.

O envelhecimento é um processo natural e inevitável. Com o passar dos anos, as vulnerabilidades do nosso corpo e mente aumentam, assim como sociedade, precisamos de estrutura e organização para lidarmos com gradual aumento de idade dos indivíduos, de forma a garantir que todas as pessoas idosas tenham as condições necessárias para viver com dignidade, qualidade e segurança. Para isso, existem os direitos dos idosos, que buscam proteger e garantir o respeito aos direitos humanos dessa população.

De forma direta os direitos dos idosos são um conjunto de princípios e regras que têm como objetivo garantir a qualidade de vida, a dignidade e a proteção da população idosa, possibilitando o exercício da sua cidadania. Dessa forma, esses direitos são elaborados e aplicados para amparar as particularidades dessas pessoas, assegurando direitos fundamentais,

como direito de envelhecer, o direito à vida, à saúde, à Liberdade, à cultura, ao lazer, ao transporte, ao acesso à justiça, à previdência, ao atendimento prioritário, entre outros.

Esses direitos representam o reconhecimento social sobre o valor da pessoa idosa, visto que essas pessoas contribuíram durante suas vidas pelo progresso social e as suas experiências e conhecimentos podem ser benéficos à sociedade. Assim, os direitos dos idosos também visam assegurar a inclusão e a participação ativa dessa população no sentido jurídico e legal. São consideradas idosas as pessoas com 60 anos ou mais, mas o envelhecimento engloba aspectos que vão além da faixa etária. A própria Organização Mundial da Saúde ressalta que fatores socioeconômicos do local onde estão inseridos.

O fundamento desse regramento constitucional começou com a Declaração Universal dos Direitos dos Humanos em 1948. Foi o primeiro passo para uma visão mais humanizada em relação à pessoa idosa. Já naquela época, chamava-se à atenção de que uma pessoa idosa não era só um peso social, mas uma pessoa que deveria ter a sua manifestação de vontade atendida e deveria ter os mesmos direitos e obrigações que qualquer cidadão.

O Brasil vem tentando se organizar para atender às demandas da população envelhecida, aperfeiçoando a abordagem para os problemas de saúde e o bem-estar dos idosos. No entanto, há um grupo que surge rapidamente em um contexto de pobreza onde ainda não há ações efetivas para este grupo hipervulnerável. A Política Nacional do Idoso (PNI), que foi aprovada em 1994 e regulamentada pelo Decreto n. 1.948, de 3 de junho de 1996, tem por princípio garantir aos mais velhos acesso aos direitos sociais previstos em lei. Nesse caso, criando condições para promover sua autonomia, integração e participação efetiva na sociedade, e reafirmar seu direito à saúde nos diversos níveis de atenção do Sistema Único de Saúde - SUS. (BRASIL, 1994).

Depois da Constituição de 1988, deu-se início a construção da Política Nacional da Pessoa Idosa - PNI, em 1994. Essa norma programática, fixou os princípios norteadores dos programas e diretrizes de atuação futura, sobretudo a garantia de uma velhice digna e com qualidade de vida. Foi a partir dessa política nacional que deu início o reconhecimento oficial do envelhecimento populacional no Brasil, culminando com a promulgação do mais importante diploma legal infraconstitucional em 2003 - o Estatuto da Pessoa Idosa.

Embora o PNI representou um avanço indiscutível, sendo regulamentado pelo Decreto número 1.948 em 1996, após dois anos de sua promulgação, como destaca Cristiane Brasil (2012, p. 79) “A conquista está vinculada principalmente aos movimentos sociais e ao debate global”. Como se observa, não houve por parte do Governo medidas imediatas de regulamentação da PNI. A afirmação é reforçada por eventos como o equivocado veto da

Presidência da República ao capítulo V, que tratava sobre da criação do Conselho Nacional dos Direitos dos Idosos (CNDI), e o fato de que o Poder Executivo não ter cumprido o prazo de 60 dias estabelecido no artigo 20 da PNI para regulamentá-lo. Contudo, após reconhecer o equívoco, o Governo brasileiro, em 2002, mediante o Decreto nº 4.222 restabeleceu o CNDI.

No entanto, apesar dos contratempos e omissão governamental, a aprovação do Estatuto dos Idosos (Lei nº 10.741/2003) foi sem dúvida a mudança legal mais celebrada pelos ativistas na defesa da velhice no Brasil. O Estatuto do Idoso representa um marco jurídico na proteção da população idosa brasileira comprometida em fomentar, garantir e promover os direitos das pessoas mais velhas, por meio de um envelhecimento ativo e saudável, com dignidade, independência, protagonismo e autonomia. O Estatuto do Idoso, contém 118 artigos, e, como já enfatizamos, é o principal instrumento para o direito dos mais velhos.

A aprovação desta legislação marcou um avanço significativo na conformidade da legislação brasileira com as diretrizes do Plano de Madri. O Estatuto do Idoso é um marco político e jurídico significativo na proteção deste grupo vulnerável. Além de ser inovadora, ousada e avançada, a lei garante com prioridade o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, à cultura, aos esportes, ao lazer, ao trabalho, à cidadania, à liberdade, à dignidade e ao respeito e, além de garantir os direitos, estabeleceu um sistema completo para proteger esses direitos, incluindo o devido acesso à justiça e à prevenção de crimes para evitar que as pessoas maiores sejam objeto de negligência, discriminação, violência, crueldade ou opressão.

O Estatuto da Pessoa Idosa estabelece o regramento das garantias e direitos das pessoas em idade avançada, como forma de proteger esses indivíduos da vulnerabilidade, sobretudo a autonomia de sua vontade e a violência a que estão sujeitos. Todas as pessoas têm direito a envelhecer. Envelhecer é uma construção ao longo da vida. É um momento muito especial na vida de qualquer indivíduo.

No Brasil, optou-se pela cronologia para definir quando uma pessoa é considerada idosa, conforme adotada internacionalmente. A OMS estipulou a idade de 65 anos como marco do início da velhice, contudo nos países pobres e com grande desigualdade social, abriu-se a possibilidade de diminuição da faixa etária. Desta forma, o Estatuto da Pessoa Idosa definiu que considera-se idoso em nosso país o indivíduo a partir dos 60 anos.

O avanço rápido da longevidade no Brasil pode ser observado mediante a análise da expectativa de vida dos brasileiros. O aumento médio do início do século passado para o atual foi em média de 25 a 35 anos de vida a mais. Na década de 80 do século XX, a expectativa de vida ao nascer era de 62 anos em nossa nação. Apenas 20 anos depois, por volta dos anos 2000, subiu para 69 anos e em 2050 projeta-se para 81 anos. Importante ressaltar a diferença que

existe de expectativa de vida entre homem e mulher e a sua região de origem. A mulher vive em média sete anos a mais que o homem e se residente na região sul do Brasil tem uma expectativa de vida ainda maior do que as demais regiões do país, conforme o IBGE, (2022).

O envelhecimento humano deve ser visto sob três fatores igualmente importantes: biológico, psicológico e social (biopsicossocial). Se nos basearmos somente na idade biológica para avaliar como envelhecemos no Brasil, ignorando as diferenças que existem entre eles que devem ser analisadas de maneira específica para registrar o bem-estar coletivo, certamente aumentariam a exclusão e a vulnerabilidade dessa população.

As condições econômicas, as diferenças culturais e regionais, o acesso à rede de serviços básicos como: saúde, educação, saneamento básico, lazer, entre outros, são fatores que podem contribuir para uma boa qualidade de vida e influenciar no processo individual do envelhecimento. Portanto de forma alguma os idosos formam um grupo homogêneo, com necessidades iguais ou semelhantes, como a exemplo de outros segmentos sociais, existem as especificações que o caracterizam, exigindo assim atenção ao se pensar às políticas para tal grupo (SILVA e SOUZA, 2010, p.86).

A transição demográfica do país fica patente quando observamos a nossa pirâmide etária. De uma base bem larga, representando um predomínio da população jovem e muito fina no seu ápice representando o quantitativo dos, ilustrando um baixo número de idosos. Ao longo dos últimos trinta anos, começamos a ter uma pirâmide que foi estreitando essa base e aumentando o número de pessoas que foram chegando a uma vida mais avançada. É uma constatação absolutamente radical, exigindo ações rápidas no sentido de orientar quais as melhores políticas públicas para receber adequadamente essa população no Brasil.

Contudo, não cabe só ao poder público a necessidade de adoção de medidas para fins de atender as necessidades dessa população. Exigirá ações de todos os campos da sociedade, pública e privada, sobretudo à família com mudanças estruturais de seu formato tradicional. O que já se constata é a diminuição no número de nascimentos nas últimas décadas. Saímos de uma média de 06 filhos por mulher de 1960 para 01 nos dias atuais, com tendência de baixa.

Entre 1940 e 1960, houve uma diminuição nos números da mortalidade no Brasil, enquanto as taxas de natalidade e fecundidade se tornaram relativamente altas. A partir da década de 60, o país passou por uma diminuição da natalidade, o que provocou um aumento dos idosos. O índice de envelhecimento da população aumentou de 6,4 em 1960 para 13,9 em 1991, superando um aumento de mais de 100 por cento em apenas 30 anos. Chaimowicz, (1997).

O avanço da ciência médica com a descoberta de novos medicamentos, novos métodos de tratamento de doenças crônicas e o surgimento da pílula contraceptiva são exemplos que explicam o aumento da longevidade e diminuição da família brasileira.

Flávio Chaimowicz (1997), explica que o declínio da queda da taxa de mortalidade se deu pela ação médico-sanitarista e através de políticas urbanas de saúde pública como a vacinação, e outras campanhas sanitárias, e a partir da década de 40 pela ampliação e desenvolvimento tecnológico da atenção médica na rede pública, o que não significa melhoria na qualidade de vida da população.

O avanço da ciência médica com a descoberta de novos medicamentos, novos métodos de tratamento de doenças crônicas e o surgimento da pílula contraceptiva são exemplos que explicam o aumento da longevidade e diminuição da família brasileira.

Segundo Castiglioni (2006), a Transição Demográfica consiste na passagem de uma situação de baixo crescimento populacional, resultado de elevados níveis de natalidade e de mortalidade, a uma outra fase marcada pelo baixo crescimento ou estabilização ou crescimento negativo, em que natalidade e mortalidade são baixas.

A Transição Demográfica contribui para o Envelhecimento Populacional e estes dois processos são associados à Transição Epidemiológica, que consiste na mudança do perfil de mortalidade, que passa de uma situação onde as principais causas de mortes são as doenças infecciosas e parasitárias, características de locais com baixos níveis de desenvolvimento econômico e social, para uma nova fase, em que as doenças típicas da velhice começam a ocupar uma posição cada vez mais intensa entre as enfermidades mais comuns (OLIVEIRA, 2015, p.15)

Atualmente, a pirâmide etária brasileira apresenta um alargamento no centro, justamente onde se encontra a população trabalhadora e a mais impactada, porque no momento em que esse grupo populacional desempenha suas atividades laborais têm dividida suas preocupações com os cuidados dos filhos e dos pais resultando uma carga elevada trabalho. Assim, a família, a sociedade e o Estado tem que interferir para garantir a efetividade das normas aplicáveis à pessoa idosa.

Em 26 de julho de 2011, foi promulgada a Lei nº 12.461/11, que reformulou o artigo nº 19 do Estatuto do Idoso (Lei nº 10.741/2003) e passou a exigir dos profissionais de saúde a comunicação obrigatória sobre quaisquer suspeitas ou notificações de violência e maus-tratos sofridos pelas pessoas idosas atendidas por estes profissionais, ao Ministério Público, a Autoridade Policial e aos Conselhos Municipal, Estadual e Nacional do Idoso.

Essas entidades são as principais que compõem a Rede de Proteção e Enfrentamento da Violência contra os Idosos. Minayo e Almeida (2016, p. 449) enfatizam a importância de fazer com que a notificação seja obrigatória:

Uma notificação compulsória será mais importante para iniciar investigações, pois permite a criação de um perfil epidemiológico que servirá como base para as políticas públicas de combate à violência. O segundo parágrafo do artigo 19 do Estatuto do

Idoso faz referência à Lei nº 6.259 /1975, que estabelece diretrizes especificamente para a vigilância epidemiológica. Deve ser notificado à polícia quando se trata de delitos, e comunicado invariavelmente ao Ministério Público caso sejam tomadas medidas de proteção específicas.

Todo esse arcabouço jurídico de proteção aos mais velhos nos leva a concluir que não é porque uma pessoa chegou à velhice que ela passa a ser um outro indivíduo, muito pelo contrário, ela é o mesmo indivíduo com muito mais experiências, muito mais coisas a oferecer e também a serem preservadas. É um indivíduo com uma gama de experiência profissional, soma de amizades, de produção intelectual, que nessa fase da vida tem que ser prestigiada e cuidada.

Então, se nós percebermos o quanto que a gente está envelhecendo e quanto que nós estamos criando uma população de pessoas 60+ no Brasil e que elas vão interferir drasticamente nas relações aqui no Brasil, nós vamos perceber que esse tema que nós estamos tratando hoje, ele é de Extrema importância e é bom que a pessoa tenha uma estrutura mental jurídica para entender essa condição.

Após vinte anos da promulgação do Estatuto da Pessoa Idosa, os julgados dos nossos tribunais têm a criação de jurisprudências de casos que precisam de interpretação. Algumas interpretações dissonantes a respeito desse arcabouço de legislações que, na verdade, é uma consolidação praticamente de várias leis que são específicas e voltadas para a proteção da pessoa idosa.

A legislação brasileira, uma norma diferenciada e uma das mais avançadas do mundo, é um arcabouço jurídico merecedor de elogios porque no Brasil nós temos um estatuto da pessoa idosa que faz a diferença. Contudo, nós ainda temos muitas a avançar, sobretudo pela sua aplicabilidade quando ocorre violação aos direitos dos indivíduos mais velhos, especialmente no ambiente domiciliar, independente do gênero.

O Brasil vai ser um dos cinco países com mais idosos. Contudo, apesar da vulnerabilidade inerente à velhice, devemos compreender que essa geração gera novas oportunidades de negócios ingressando no mercado consumidor, Imagine esse mercado, que é chamado de mercado prateado em função dos cabelos grisalhos, ávidos por produtos e serviços, exigindo um constante aperfeiçoamento das normas, especialmente do direito do consumidor, do direito das próprias pessoas e do afastamento cada vez mais do que nós chamamos de ageismo, que é esse preconceito que a gente vem carregando, um preconceito estrutural, que a gente precisa rever no nosso país.

4. CONCLUSÃO

A aceleração do envelhecimento brasileiro, juntamente com outras mudanças sociais, requer uma revisão não apenas da eficácia das leis, mas também de sua pertinência e de novas questões. É necessário promover, proteger e proteger os direitos das pessoas idosas como um requisito fundamental para a democracia, a construção da cidadania e o desenvolvimento sustentável dos povos. Então quem não avançar no estudo dessas condições, dessas leis específicas em relação à pessoa idosa vai perder muito argumento no que diz respeito à defesa dessas pessoas e também na própria instrução de pessoas que prestam serviço ou que fazem.

Algum tipo de produto para essa, para essa população que deve ter um olhar diferenciado e mais cuidadoso no que diz respeito a condição da pessoa idosa mais vulnerável. O princípio da dignidade da pessoa e do humano, o princípio da solidariedade social e os princípios da manutenção dos vínculos familiares. Então, somado a isso, a formação dessa legislação faz com que todo esse ambiente que nós estamos falando seja desafiador. As normas precisam ter regramentos claros, alguns princípios que estão sendo cada vez mais trabalhados e estabelecidos e reconhecidos ligados ao direito da pessoa idosa, sobretudo o princípio da dignidade da pessoa humana. O desafio da nossa sociedade é ter solidariedade social para com quem está envelhecendo.

REFERÊNCIAS

BRASIL. (2003). **Plano de Ação Mundial para o Envelhecimento. Organização das Nações Unidas.** Arlene Santos, Trad.. Brasília, DF: Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Recuperado de: http://www.observatorionacionaldoidoso.fiocruz.br/biblioteca/_manual/5.pdf.

_____. Casa Civil. **Lei Nº 12.461. Altera a Lei n.º 10.741, de 1º de outubro de 2003, para estabelecer a notificação compulsória dos atos de violência praticados contra o idoso atendido em serviço de saúde.** Recuperado em 30 junho, 2020, de: www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12461.htm. Acesso em 09 fev. 2024.

_____. Casa Civil. **Lei Nº 8.842. Dispõe sobre a política nacional do idoso, cria o Conselho Nacional do Idoso e dá outras providências.** Acesso em 09 fev. 2024.

Assembleia Geral das Nações Unidas. (1991). Resolução 46/91. Recuperado em 30 junho, 2020, de: <http://gerontologiasocial-lgs2011.blogspot.com/2012/02/principios-das-nacoesunidas-para-o.html>.

_____. Casa Civil. **Lei Nº 10.741. Dispõe sobre o Estatuto do Idoso e dá outras providências.** https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.741compilado.htm. Acesso em 09 fev. 2024.

Camarano, A. A. (Org.). **Os novos idosos brasileiros: muito além dos 60?** Rio de Janeiro, RJ: Ipea.

CHAIMOWICZ, F. **A saúde dos idosos brasileiros às vésperas do século XXI: problemas, projeções e alternativas.** Rev. Saúde Pública, v. 31, n. 2, p. 184-200, 1997.

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Senado Federal.

DE BEAUVOIR, Simone. **A velhice.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE. (2017). **Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira.** Rio de Janeiro: IBGE.

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, IPEA. (2016). **Política nacional do idoso: velhas e novas questões.** Rio de Janeiro, RJ: Ipea.

Maio, I. G. (2016). **Pessoa idosa dependente: políticas públicas de cuidados intermediários ao idoso no Brasil e a atuação do Ministério Público.** Curitiba. PR: Juruá.

Minayo, M. C. S., & Almeida, L. C. C. (2016). **A importância da política nacional do idoso no enfrentamento da violência.** In: Alcantara, A. O., Camarano, A. A., & Giacomini, K. C. (Orgs.). **Política Nacional do Idoso: velhas e novas questões** (pp. 435-456). Rio de Janeiro, RJ: Ipea

OLIVEIRA, Anderson Silva. **Envelhecimento Populacional e o surgimento de novas demandas de políticas públicas em Viana/ES.** Dissertação de Mestrado, Programa de Pós Graduação em Geografia, Universidade Federal do Espírito Santo, 2015. DOI; <http://dx.doi.org/10.14393/Hygeia153248614> > acesso em 24/01/24.

Organização das Nações Unidas, ONU. (1948). **Resolução ONU n.º 217-A de 10/12/1948.** Recuperado em 30 junho, 2020, de: http://www.normasbrasil.com.br/norma/resolucao-217-1948_94854.html. Acesso em 07 fev. 2024.

Organização das Nações Unidas, ONU. (1991). **Resolução 49/91, de 16/12/1991. Princípios das Nações Unidas para o Idoso.** Recuperado de: <http://gerontologiasocial1gs2011.blogspot.com.br/2012/02/principios-das-nacoes-unidas-para-o.html>. Acesso em 10 fev. 2024.

Organização das Nações Unidas, ONU. (1999). **Uma sociedade para todas as idades.** Ano Internacional dos Idosos. Genebra, Suíça: ONU. Organização das Nações Unidas, ONU. (2002). **Declaração de Madrid, II Assembleia da ONU sobre o Envelhecimento.** Madrid, Espanha: ONU.

Organização das Nações Unidas, ONU. (2016). **Plano de Ação Internacional de Viena sobre o Envelhecimento.** Plano Viena. Recuperado em 30 junho, 2020, de: <http://www.imersomayores.csic.es/documentos/documentos/asamblea-planviena-01.pdf>. Acesso em 02 fev. 2024.

Pasinato, M. T. (2004). **O envelhecimento populacional na agenda das políticas públicas.**

Políticas Públicas: **gênero, etnia e geração**, São Luís do Maranhão, v.14, n.1, p.85-94, jan./jun.2010. <https://repositorio.pucgoias.edu.br/jspui/handle/123456789/4634> > acesso em 24/01/24

SILVA, Ferlice Dantas e. SOUZA, Ana Lúcia de. **Diretrizes Internacionais e Políticas para os idosos no Brasil: a ideologia do envelhecimento ativo**. Revista 53 de Políticas Públicas,

NIETZSCHE E A PSICOPOLÍTICA: DESAFIOS ÉTICOS CONTEMPORÂNEOS

Leonice da Conceição Pinheiro Silva
Mestranda em Cultura e Sociedade
leonice158@gmail.com
UFMA

Flávio Luiz de Castro Freitas
Doutorado e Pós-Doutorado em Filosofia
fldcfl@gmail.com
UFMA

RESUMO: Este estudo investiga a intersecção entre a filosofia de Friedrich Nietzsche e a psicopolítica, com ênfase nas implicações éticas dessa abordagem para os desafios da sociedade contemporânea. Nietzsche, renomado por sua crítica incisiva à moralidade e ao poder, proporciona um terreno fértil para a análise de como os afetos, tanto individuais quanto coletivos, influenciam a política e a ética. A psicopolítica se refere à premissa de que as emoções são fundamentais na política e nas dinâmicas sociais. Tanto na política quanto em nossas vidas psicológicas, os afetos que experimentamos exercem uma influência profunda. Esses afetos permeiam nosso ser, moldando nosso comportamento e orientando nossas ações. Quando somos afetados de maneira semelhante repetidamente, é natural que nossas ações e comportamentos se mantenham consistentes. A verdadeira transformação na experiência social só é possível quando somos afetados de maneiras diferentes. A mudança em nossa realidade não depende apenas de novas ideias, mas, fundamentalmente, de novos afetos. Assim, visamos criar novas realidades, uma maneira de ser e agir que não dependa de aprovações externas. O verdadeiro acontecimento não requer permissão para ocorrer; aspiramos a estar totalmente envolvidos nele. Sua medida reside nas oportunidades e possibilidades que ele cria. No entanto, simplesmente ser afetado pelos acontecimentos não é suficiente; é crucial entender como nos engajamos conscientemente com esses afetos. Nas obras de Nietzsche, como *Além do Bem e do Mal* (1886) e *Genealogia da Moral* (1887), ele argumenta que os afetos têm uma influência decisiva na formação de valores, na construção de hierarquias de poder e na identidade moral. Esta abordagem reconhece que emoções como ressentimento, desprezo e apreço desempenham um papel crucial na política. Em um mundo caracterizado por polarização política, manipulação da opinião pública e questões éticas complexas, entender o papel dos afetos é essencial. A política contemporânea muitas vezes se baseia em emoções intensas, levantando questões sobre responsabilidade moral, justiça social e a natureza da autoridade política. Portanto, as reflexões de Nietzsche oferecem um caminho para uma compreensão mais profunda das dinâmicas políticas e éticas em um mundo impulsionado por emoções políticas intensas.

Palavras-chave: Nietzsche; Psicopolítica; Afetos; Valores; Sociedade.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo visa explorar a relação entre a filosofia de Friedrich Nietzsche e o conceito emergente de psicopolítica, com um enfoque particular nas implicações éticas desta intersecção para os desafios enfrentados pela sociedade contemporânea. Friedrich Nietzsche, reconhecido por sua análise penetrante da moralidade e do poder, oferece um terreno fértil para investigar como os afetos, tanto em níveis individuais quanto coletivos, moldam a política e a ética. Sua abordagem dos afetos e sua influência na formação de valores, estruturas de poder e identidade

moral são particularmente pertinentes em um mundo cada vez mais polarizado e emocionalmente carregado.

Nesta análise, a psicopolítica é entendida como o estudo das emoções e sua fundamental influência na política e nas dinâmicas sociais. Através das obras de Nietzsche, como *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*, investigaremos como os afetos são cruciais na formação de valores e na condução das relações de poder, enfatizando a relevância dessa compreensão em contextos políticos contemporâneos marcados por intensas emoções e desafios éticos complexos.

O artigo está estruturado da seguinte forma: inicialmente, apresentamos uma visão geral da teoria de Nietzsche sobre os afetos e sua importância para a compreensão da ética e da política. Em seguida, discutimos como essa teoria se aplica à psicopolítica contemporânea, com ênfase nas implicações éticas dessas ideias para a sociedade atual. Por fim, concluímos com uma reflexão sobre como a abordagem de Nietzsche pode oferecer novas perspectivas para enfrentar os desafios políticos e éticos de nosso tempo.

Espera-se que este estudo aprofunde a compreensão das dinâmicas políticas e éticas em um mundo impulsionado por emoções políticas intensas, proporcionando novas ferramentas para abordar os complexos desafios da sociedade contemporânea.

2. AFETOS E VALORES EM NIETZSCHE

Os escritos do filósofo alemão Friedrich Nietzsche sobre psicologia, presentes em seus aforismos e fragmentos póstumos, podem ser categorizados em duas partes principais. A primeira parte aborda a psicologia, incluindo os escritos sobre o papel e a importância da psicologia, a vontade de poder como princípio para decifrar fenômenos psicológicos e a genealogia dos valores nas ações humanas. A segunda parte, conhecida como psicologia dos afetos ou fisiopsicologia, envolve a temática do corpo como elemento central na compreensão dos fenômenos psicológicos do ser humano, os modos de expressão da consciência como fenômeno humano, as formas de expressão dos instintos e das paixões, e a crítica das noções de sujeito, eu e vontade.

Especialmente, a segunda parte contempla o direcionamento deste trabalho; a fisiopsicologia é um projeto filosófico que atravessa suas obras. Conforme apresentado no § 23 de *Além do bem e do mal*, a fisiopsicologia é caracterizada como uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos, independentemente de serem considerados “bons” ou “maus”. No entanto, é fundamental notar que, na filosofia de Nietzsche, o discurso não se refere a entidades concretas, mas funciona como uma linguagem intrinsecamente transposicional e

metafórica, fazendo alusão a outras linguagens. Isso resulta em variações na forma como os impulsos são designados, dependendo do contexto textual e da lógica subjacente.

Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem “o coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada — e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus (BM/BM, § 23).

A fisiopsicologia, portanto, desempenha um papel fundamental na avaliação das manifestações humanas e representa a base para a compreensão das questões essenciais da vida. Consequentemente, merece ser reconhecida como uma disciplina fundamental que serve de alicerce para outras áreas do conhecimento. Como Nietzsche proclama: “que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais” (BM/BM, § 23).

Assim, de acordo com Giacoia (2019, p. 202):

00cujo objetivo consiste em criar as condições favoráveis para a convalescença e restauração da saúde — mais especificamente, gerar um aumento de força e resistência, de modo algum a completa ausência de enfermidade, o que, no caso ser humano, seria uma tarefa impossível.

Nietzsche reconhece em Schopenhauer um ponto de partida, mas segue com uma série de movimentos críticos. Primeiramente, ele rejeita a noção de vontade como a essência do mundo. Em seguida, questiona e destrói a estrutura dualista que separa o sujeito do conhecimento do sujeito do desejo. Isso culmina no afastamento de Nietzsche da concepção schopenhaueriana do “Eu”. Ele argumenta que, por trás da palavra “vontade”, existe uma multiplicidade de estados, sentimentos e sensações que transcendem a linguagem convencional.

[...] digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos ‘braços e pernas’, entra em jogo uma espécie de hábito, tão logo ‘queremos’ (BM/BM, § 19).

Para ilustrar a complexidade subjacente ao conceito de “vontade”, Nietzsche empreende uma investigação sobre o que ocorre no corpo quando dizemos “eu quero”. Sua escolha de focalizar o corpo como ponto de partida decorre do fato de que Nietzsche o considera a única realidade acessível, aquela que as nossas pulsões dominam, e, portanto, um elemento que deve ser tratado como uma base incontestável. O corpo é concebido como uma interconexão de

múltiplas forças. O homem e todas as suas produções são resultantes de uma configuração de impulsos ou forças, são investigados a partir de pressupostos biológicos.

Analisando à vontade sob essa perspectiva, Nietzsche destaca, principalmente, os sentimentos que emergem dos estados corporais. Quando observamos os sentimentos decorrentes das ações do corpo, podemos perceber que o corpo comunica algo sobre si mesmo. A realização da vontade nas ações corporais gera uma variedade de sentimentos. Devido ao hábito, as pessoas tendem a separar o sentimento da realização da vontade. Com frequência, isso leva a uma interpretação equivocada, na qual os sentimentos são considerados a causa da vontade.

A vontade é a concretização dos instintos, afetos, pulsões e todas essas instâncias estão relacionadas entre si por meio de uma perspectiva de comando. Conforme observa Müller-Lauter (1997, p. 54), “vontade de poder não é um caso especial do querer. Uma vontade 'em si' ou 'como tal' é uma pura abstração: ela não existe factualmente. Todo querer é, segundo Nietzsche, querer-algo” (Müller-Lauter, 1997, p. 54). Essa característica fundamental, presente em cada ato de desejar, é o “poder”. A vontade de poder busca constantemente controlar e expandir sua esfera de influência. O aumento de poder se manifesta mediante processos de dominação. Portanto, o desejo de poder não se limita apenas a desejar, aspirar ou exigir, mas envolve também o afeto do comando, a capacidade de impor à vontade. Nietzsche ressalta que:

[...] em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; — e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse vontade!
[...] a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto de comando (BM/BM, § 19).

Na filosofia de Nietzsche, como devemos entender o conceito de “afeto”? No panorama de suas obras, o termo não aparece com tanta frequência, mas pode ser compreendido como um sentimento ou sensação, uma carga emocional intrinsecamente ligada a uma representação ou experiência. Por exemplo, pode-se experimentar afetos como admiração, espanto, entusiasmo ou temor em resposta a algo ou alguém. Além disso, o termo “afeto” também carrega um matiz jurídico específico, onde significa ligação, adstrição ou vinculação. Pode referir-se a estar vinculado a uma autoridade, a um cargo ou condição, ou a um patrimônio ou herança que está sujeito a um ônus ou hipoteca. Do ponto de vista psicológico, os afetos, na visão de Nietzsche, são forças dinâmicas que desempenham um papel crucial na formação da experiência humana e na maneira como nos relacionamos com o mundo ao nosso redor (Giacioia, 2019).

Em *Além do bem e do mal* e *Genealogia da Moral*, o filósofo emprega o termo afeto, designando-o ao:

medo, amor, ódio, esperança, inveja, luxúria, cobiça, irascibilidade, exuberância, calma, auto-satisfação, auto-humilhação, a auto-crucificação, luxúria, ganância, desconfiança, malícia, crueldade, desprezo, desespero, triunfo, sensação de olhar de cima para baixo, sentimento de um olhar superior em relação aos outros, o desejo de justificar-se aos olhos dos outros, exigência de respeito, sentimentos de preguiça, sentimentos de um comando, remorso por más ações (Giacoia, 2019, p. 203).

Nietzsche se recusa a buscar um fundamento metafísico para compreender os valores morais. Conforme observado por Marton (1990, p. 72):

A noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica: ela põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores. Se o valor dos valores 'bem' e 'mal' não chegou a ser posto em questão, é porque eles foram vistos como se existindo desde sempre: instituídos num além, encontravam legitimidade num mundo supra-sensível. No entanto, uma vez questionados, revelam-se apenas 'humanos, demasiado humanos; eis algum momento, algum lugar, simplesmente foram criados.

Os valores desempenham um papel duplo: orientam a avaliação e, ao mesmo tempo, emergem de uma avaliação. Se o cerne do problema crítico reside na questão da criação, a pergunta central se torna: de onde se origina essa avaliação? A pergunta fundamental, então, é “quem?” Esse tipo de investigação aponta para o procedimento genealógico como um caminho para uma análise mais profunda, uma vez que a crítica não se limitaria a indagar sobre qual valor está subjacente a essa avaliação, mas sim que avaliação determina o valor desse valor.

Nietzsche salienta que os valores morais não possuem uma natureza neutra, mas antes expressam uma determinada perspectiva avaliativa. Neste contexto, o filósofo faz a distinção entre uma moral dos senhores, que afirma a vida e seus valores positivos, e uma moral dos escravos, que, em contrapartida, nega a vida e enfatiza os valores negativos. Essa distinção fundamental põe em relevo como os valores morais refletem distintas atitudes em relação à existência e à apreciação da vida.

A questão da avaliação se torna central para determinar o valor de um valor, principalmente no contexto de como ele promove ou obstrui a vitalidade da vida. Toda atividade humana, em seu cerne, é uma forma de avaliação, mas essa avaliação é, desde o princípio, uma introdução de interpretação. Quem interpreta não é um ser impulsionado puramente pela cognição, mas sim o resultado das batalhas travadas entre diferentes impulsos internos. Existe uma estreita relação entre nossos impulsos e nossas avaliações, uma vez que estas últimas derivam de uma dinâmica de crescimento ou declínio que se reflete em nossas valorações.

3. A PSICOPOLÍTICA DOS AFETOS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Inicialmente, acreditamos que nossas ações são guiadas pela razão e que nossa sociedade se constitui meramente de um conjunto de normas, leis e regulamentos, excluindo, assim, as emoções. Esta percepção está mais enraizada do que imaginamos. No entanto, podemos também conceber a vida social como uma manifestação de afetos, observando sua reprodução e propagação. Através dos afetos (bio)políticos, certas coisas são observáveis, enquanto outras não; algumas podem ser sentidas, outras não; alguns afetos e estilos de vida são estabelecidos, enquanto outros são reprimidos, ocultados ou sequer notados.

A sociedade contemporânea é marcada por uma complexa interação de forças políticas, sociais e emocionais. Neste contexto, a psicopolítica emerge como um campo de estudo voltado para entender como as emoções e os sentimentos influenciam a política e as dinâmicas sociais. É fundamental considerar que as sociedades podem ser compreendidas, em seu nível mais essencial, como redes de afetos. Enquanto sistemas que perpetuam materialmente as formas dominantes de existência, as sociedades conferem a estas formas uma força de coesão ao gerar constantemente afetos que nos levam a adotar determinadas possibilidades de vida em detrimento de outras. Conforme Safatle (2015, p. 17) afirma:

Devemos ter sempre em mente que formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos, ou seja, elas precisam de tais afetos para continuar a se repetir, a impor seus modos de ordenamento definindo, com isso, o campo dos possíveis. Há uma adesão social construída através das afecções. Nesse sentido, quando sociedades se transformam, abrindo-se à produção de formas singulares de vida, os afetos começam a circular de outra forma, a agenciar-se de maneira a produzir outros objetos e efeitos. Uma sociedade que desaba são também sentimentos que desaparecem e afetos inauditos que nascem. Por isso, quando uma sociedade desaba, leva consigo os sujeitos que ela mesma criou para reproduzir sentimentos e sofrimentos.

O “circuito dos afetos” oferece uma lente valiosa para compreender tanto a essência dos comportamentos sociais quanto a ocorrência de retrocessos políticos. Além disso, revela como as normas sociais se baseiam em fantasias que reativam continuamente os mesmos afetos em contextos materialmente diferentes. Esta perspectiva permite desvendar as complexidades subjacentes às dinâmicas sociais e políticas, proporcionando uma compreensão mais profunda das interações humanas e das estruturas de poder.

A discussão sobre os afetos é crucial para a filosofia política. As questões psicológicas, frequentemente descartadas como secundárias, sem relevância e não científicas, têm muito a revelar sobre os afetos, uma investigação que está longe de ser irracional. A razão precisa levar os afetos em consideração seriamente, pois não somos apenas uma mente separada do corpo. Ignorar essa realidade é tornar-se insensível aos obstáculos e às expansões do horizonte da

experiência comum. Interrogações como quais afetos circulamos, compartilhamos e geramos, e como ocorre a participação dos indivíduos na experiência política são pertinentes.

A psicopolítica refere-se à ideia de que as emoções e os sentimentos desempenham um papel central na política e nas dinâmicas sociais. Em um contexto político, a psicopolítica pode envolver a maneira como as emoções são usadas para moldar opiniões, formar alianças e mobilizar ações. “A Teoria Psicopolítica é o território da vontade da vontade, ou seja, do conhecimento e da compreensão humanas da intencionalidade mental que move a vontade humana, esta expressão do poder vital em sua relação não dualista com o desejo e a razão” (Ouriques, 2017, p. 28).

É amplamente reconhecido que a inclusão dos afetos na formação do conhecimento foi descartada por diversos filósofos. Eles defendiam a ideia de que um conhecimento verdadeiramente objetivo, e consequentemente correto, exigiria que o sujeito ideal do conhecimento — um sujeito puro e atemporal do conhecimento — suprimisse à vontade e eliminasse todas as considerações e interesses pessoais. Assim, os afetos e as paixões seriam excluídos, pois se acreditava que eles obscureceriam à vontade e perturbariam a capacidade inata de perceber as coisas.

Também estamos cientes da perspectiva contrastante de Nietzsche, que sustenta que a objetividade do conhecimento é derivada da diversidade dos afetos:

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? — não seria castrar o intelecto?... (GM/GM III, 12).

A superação dos afetos destrutivos e a rejeição do dualismo são essenciais para avançar além da atual fase de descivilização e para desafiar o consenso perverso que limita nossa capacidade de controlar nossas tendências agressivas e de escolher as tendências que definem nossa humanidade. A realização deste objetivo requer uma reavaliação crítica das suposições fundamentais que sustentam nossa compreensão da sociedade e do indivíduo.

Trata-se, portanto, de eliminar a vontade movida pelos afetos destrutivos, que são legitimados ontológica, epistemológica, teórica e metodologicamente pelo dualismo, que cria o outro como uma exterioridade absoluta, como um estranho, e cristalizado pelo axioma hobbesiano que nega o princípio da autonomia e da criatividade que nos fundou como Ocidente na Grécia e afirma que tal capacidade de discernir seria impossível, aqueles estados mentais que engendram por exemplo a quarta e presente fase do processo civilizatório, que Norbert Elias designou exatamente de fase descivilizatória, quando as elites do Estado generalizam a corrupção por todo o tecido social e mostram à sociedade as consequências deste consenso perverso ao redor da

mentira de que não seríamos capazes de controlar nossas tendências agressivas irracionais e optar pelas tendências que nas quais nos instituímos como seres de linguagem (Ouriques, 2017, p. 35–36).

A dualidade entre o individual e o coletivo é uma construção ontológica e epistemológica do dualismo, um princípio filosófico que sustenta que a realidade é melhor compreendida como uma interação de duas substâncias independentes, geralmente descritas como mente e matéria. Esta visão dualista tem sido uma característica dominante do pensamento ocidental por mais de dois milênios e está tão profundamente enraizada em nossa compreensão do mundo que repetimos muitas vezes questões que, em última análise, não existem.

Isso ocorre porque a condição comunicativa do ser humano é, como mencionado, não-dualista. Em outras palavras, a comunicação humana não é simplesmente uma questão de transmissão de informações de um indivíduo para outro, mas envolve uma complexa interação de fenômenos sociais, culturais e emocionais. Da mesma forma, a condição de surgimento interdependente de todos os fenômenos da vida e do mundo sugere que nada existe isoladamente, mas tudo está interconectado em uma rede complexa de relações.

Esta tensão fabricada entre o individual e o coletivo alimenta a tensão entre capitalismo e socialismo, direita e esquerda, quando a própria sobrevivência da espécie humana está em jogo (Ouriques, 2017). Em um mundo cada vez mais globalizado e interconectado, as decisões tomadas em um nível podem ter implicações de longo alcance em outro, e a necessidade de encontrar um equilíbrio entre os interesses individuais e coletivos nunca foi tão grande.

A política contemporânea frequentemente se baseia em emoções intensas. Emoções como medo, raiva ou ressentimento podem ser usadas para criar divisões entre diferentes grupos sociais, reforçar estruturas de poder existentes ou mobilizar apoio para certas causas políticas. Em *Vida Capital*, Peter Pál Pelbart mergulha nas complexidades da vida contemporânea, explorando a interseção entre biopolítica e capitalismo. Pelbart apresenta uma análise profunda das dinâmicas sociais, políticas e econômicas que moldam a experiência humana no mundo atual. Por meio de ensaios perspicazes, examina as relações de poder, a influência do capitalismo na vida cotidiana e as formas como a sociedade contemporânea lida com questões existenciais e políticas.

De fato, como poderia o Império atual manter-se caso não capturasse o desejo de milhões de pessoas? Como conseguiria ele mobilizar tanta gente caso não plugasse o sonho das multidões à sua megamáquina planetária? Como se expandiria se não vendesse a todos a promessa de uma vida invejável, segura, feliz? Afinal, o que nos é vendido o tempo todo, senão isto: maneiras de ver e de sentir, de pensar e de perceber, de morar e de vestir? O fato é que consumimos, mais do que bens, formas de vida —

e mesmo quando nos referimos apenas aos estratos mais carentes da população, ainda assim essa tendência é crescente. Através dos fluxos de imagem, de informação, de conhecimento e de serviços que acessamos constantemente, absorvemos maneiras de viver, sentidos de vida, consumimos toneladas de subjetividade. Chame-se como se quiser isto que nos rodeia, capitalismo cultural, economia imaterial, sociedade de espetáculo, era da biopolítica, o fato é que vemos instalar-se nas últimas décadas um novo modo de relação entre o capital e a subjetividade (Pelbert, 2016, local 104–112).

Pelbert (2016) oferece uma análise perspicaz da interação entre o capital e a subjetividade na sociedade contemporânea. Ele identifica uma série de fenômenos — capitalismo cultural, economia imaterial, sociedade do espetáculo, era da biopolítica — como manifestações de uma nova forma de relação que emergiu nas últimas décadas. Segundo Pelbert (2016), o capital, impulsionado pelo crescimento da mídia, conseguiu penetrar e colonizar um domínio que antes parecia inviolável: o Inconsciente. No entanto, essa interpretação, embora valiosa, pode não ser mais suficiente para capturar a complexidade da situação atual.

Hoje, o capital não apenas se infiltra nos aspectos mais ínfimos da existência, mas também os mobiliza de maneiras sem precedentes. Ele os coloca para trabalhar, os explora e os expande, dando origem a uma plasticidade subjetiva sem precedentes. No entanto, essa plasticidade subjetiva também escapa ao controle do capital de maneiras imprevisíveis. Isso sugere que, embora o capital possa tentar moldar e controlar a subjetividade, há sempre elementos que resistem e escapam ao seu alcance. Esta é uma área de tensão contínua e potencial conflito na nossa sociedade contemporânea.

Foucault introduziu o conceito de “biopolítica” para caracterizar uma modalidade de exercício de poder sobre a vida, que se tornou proeminente a partir do século XVIII. A biopolítica, focada nos mecanismos vitais e processos biológicos, tem a população como seu objeto principal. Contudo, um conjunto de teóricos, em sua maioria italianos, propôs uma reinterpretção desse conceito. Eles defendem que a vida não deve ser circunscrita apenas aos processos biológicos, mas também deve englobar a cooperação social e subjetiva, a inteligência, o afeto, o desejo e a sinergia coletiva. Nessa perspectiva, a vida é percebida como uma virtualidade molecular da multidão, um “corpo-sem-órgãos”⁴⁸. Esta intensiva redefinição da

⁴⁸ O conceito de “Corpo sem Órgãos” (CsO), originado nas obras “Anti-Édipo” e “Mil-Platôs” dos filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari, é uma pedra angular em seu pensamento filosófico, abordando questões ontológicas e éticas. Deleuze e Guattari propõem que o CsO é uma forma de desejo que manifesta três tipos distintos: a) o desejo de alegria; b) o desejo de morte; e c) o desejo de estrato. Eles concebem o corpo como um campo no qual o desejo opera. Cada corpo é uma superfície por onde circulam intensidades. Antes de considerar os órgãos e as organizações, é necessário refletir sobre as intensidades em um plano. Um órgão é sempre mais do que si mesmo, uma parte de um todo, um instrumento. Cada órgão possui uma teleologia, um propósito, que se desenvolve porque desempenha uma função de sobrevivência. O CsO, por outro lado, é um corpo sem propósito, sem imagem, sem destino. Assim como o universo não segue uma direção, o sistema solar não tem uma meta, o planeta Terra não tem um rumo certo, a humanidade tem um destino, uma sina, e nós também não devemos seguir

vida desafia as divisões convencionais entre corpo/mente, individual/coletivo e humano/inumano. Assim, a biopolítica é reinterpretada, sob influência de Deleuze, não mais como o poder exercido sobre a vida, mas como a potência inerente à vida (Pelbert, 2016).

Embora ambos os conceitos apresentem similaridades, a redefinição conceitual nos conduz ao conceito mais recente de psicopolítica. Esta se refere à maneira como o poder é exercido sobre a mente e a subjetividade dos indivíduos, concentrando-se na influência do poder sobre a psique individual e coletiva. A psicopolítica manipula percepções, emoções e identidades para alcançar objetivos políticos e econômicos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste estudo, exploramos a intersecção entre a filosofia de Friedrich Nietzsche e a psicopolítica, com especial atenção às implicações éticas desse cruzamento para os desafios da sociedade contemporânea. A análise dos afetos, conforme apresentada por Nietzsche, revelou-se fundamental para entender como as emoções influenciam tanto a esfera individual quanto a coletiva, moldando políticas, ética e a própria estrutura social.

Neste contexto, a contribuição de Nietzsche vai além da mera crítica filosófica, oferecendo uma visão robusta sobre como os afetos operam na formação de valores, hierarquias de poder e na identidade moral. Sua abordagem desafia as visões tradicionais e estimula uma reflexão mais profunda sobre a interação entre emoções, política e sociedade.

A relevância deste estudo reside na sua capacidade de iluminar aspectos da vida social e política frequentemente negligenciados. Em uma época marcada por intensas emoções políticas e polarização, compreender a dinâmica dos afetos é mais crucial do que nunca. Este entendimento não apenas enriquece nossa análise da política contemporânea, mas também abre caminho para abordagens mais empáticas e conscientes na gestão de conflitos e na promoção de uma sociedade mais justa e equilibrada.

Por fim, este estudo sugere que pesquisas futuras poderiam se beneficiar da expansão desta análise para outros contextos sociopolíticos, explorando como diferentes culturas e sistemas políticos moldam e são moldados pelos afetos. Além disso, seria interessante investigar como as novas tecnologias de comunicação influenciam a psicopolítica dos afetos, especialmente em um mundo cada vez mais digitalizado e interconectado.

uma direção final. Portanto, o “Corpo sem Órgãos” é uma tentativa de Deleuze e Guattari de se afastar de qualquer teleologia e pensar em uma análise política do desejo.

Em suma, a obra de Nietzsche sobre os afetos oferece percepções valiosas para compreender os desafios éticos e políticos contemporâneos, ressaltando a necessidade de uma abordagem mais holística e integrada na análise da vida social e política.

REFERÊNCIAS

GIACOIA, Oswaldo. Psicofisiologia e terapia dos afetos. **Sofia**, Vitória (ES), v. 8, n. 2, p. 202-218, jul./dez. 2019. ISSN 2317-2339.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OURIQUES, Evandro Vieira. **Teoria psicopolítica: emancipação dos Aparelhos Psicopolíticos da Cultura**. Colección Teoría Psicopolítica. Volumen I. Co-edición Universidad de La Frontera, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidad Nacional de La Plata, Universidade do Porto y Universidad de Groningen, 2017.

PELBERT, Peter Pál. **Vida capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2016. Edição do Kindle.

SAFATLE, Wladimir. **O circuito dos afetos**. São Paulo: Cosac Naify, 1ª. ed., 2015.

O ATO DE NARRAR O SILÊNCIO: O LUGAR DA FIGURA FEMININA NA OBRA NEIGHBOURS DE LILIA MOMPLÉ

Ana Carolina da Luz Nunes

Graduada em História – UFMA
Mestranda em História- PPGHIS
nuneskarol052@gmail.com
UFMA

Susy Nathia Ferreira Gomes

Mestra em História – UFMA
Doutoranda / PPGHIS – UFMA
susynathia@gmail.com
UFMA

Maysa Leite Serra dos Santos

Mestra em História/UEMA
maysa.leite@ufma.br
Instituição de Vínculo: UFMA

RESUMO: Lilia Maria Carrière Momplé nasceu na Ilha de Moçambique no dia 19 de março de 1935, produziu alguns contos e romances que remetem a historicidade de Moçambique sobretudo no pós independência trazendo em sua escrita a gravidade de algumas questões sociais do seu povo que passam despercebidas, como por exemplo, a subordinação feminina desvendando o estatuto da mulher na sociedade moçambicana e, de igual modo, estabelecendo como a figura feminina compreende o seu existir no mundo. Dessa forma, destacamos a obra Neighbours publicada em 1995, por orientar o leitor a refletir sobre o que está sendo narrado; a perceber aproximações do real no enredo enfatizando relações cada vez mais estreitas entre história e ficção. Em grande medida, a literatura compreende aspectos de raça, gênero e classe que podem ser explorados em cada uma das personagens que constrói em suas narrativas, o descontentamento, em grande parte suprimida pelas pequenas violências simbólicas que irão desencadear no apagamento dessas famílias e dessas figuras que se tornaram agentes de sua própria história e estão traduzidas através da obra de Lilia Momplé que também, a partir de suas experiências enquanto mulher moçambicana reagiu ao silenciamento através da produção intelectual. As representações das violências são facilmente percebidas no decorrer da narrativa - a violência neocolonial traduzida em guerras civis que desencadearam mais experiências traumáticas para um país que recentemente havia conquistado sua independência e a violência cotidiana verificada nas narrativas acerca de cada personagem em seu espaço/tempo, na obra. O conto, narra a noite de três famílias em Maputo, no mês de maio de 1985, vítimas de um atentado violento organizado por mercenários da África do Sul com apoio do regime de apartheid que atravessava fronteiras com objetivo de causar temor e desestabilidade ao governo da FRELIMO. Cada núcleo familiar carregava suas especificidades e uma problemática a ser analisada sobre a condição das mulheres nesse contexto. A objetificação do corpo feminino traduzidas nos diálogos entre os personagens de Neighbours demarcam esse primeiro momento da violência e interiorização da mulher dentro da família, a construção do tipo ideal masculino sobre a mulher para casar, o sofrimento da mulher traída e rejeitada que mesmo nessas condições aguarda figura masculina e a mulher que rompe com essas estruturas que são consideradas ideais e que sofre com a escolha da liberdade e da emancipação. Dessa forma, o objetivo deste trabalho é destacar essas figuras femininas e como elas são descritas na obra para então compreender os mecanismos de silenciamentos e o percurso histórico marcado pela inferioridade e pela tentativa de apagamento da memória.

Palavras-chave: Literatura; Mulheres; Moçambique; História.

1. INTRODUÇÃO

Com a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), o poderio europeu sobre as colônias africanas enfraqueceu, dando espaço para solidificação dos movimentos de resistência, a partir da década de 1960 iniciou-se um processo de luta armada contra Portugal, em prol da independência de Moçambique organizado pela Frente de Libertação Moçambicana - FRELIMO (1962) com o apoio de países socialistas como União Soviética, Cuba e China fornecendo material bélico e contingentes para as batalhas contra o exército português.

Nesse contexto, Portugal estava atravessando um processo ditatorial sobre o comando de Antônio de Oliveira Salazar (1889-1970), que demonstrava uma postura autoritária em relação as colônias de África e era contrário a qualquer concessão de autonomia aos territórios ultramarinos. Diante desta situação, por inspiração do cabo-verdiano Almícar Cabral (1924 - 1973), os territórios de língua portuguesa na África unem-se para fazer frente a um adversário comum. Assim foi fundada a Frente Revolucionária Africana para a Independência Nacional das Colônias Portuguesas em março de 1960. Esse ambiente de instabilidade em Portugal contribuiu para organização da Revolução dos Cravos que pôs fim a ditadura de Salazar e teve como consequência a independências dos países ora colônias de Portugal

O movimento de independência em Moçambique teve como ponto de partida a criação da Frente de Libertação Moçambicana (FRELIMO) em 1962 por Eduardo Modlane, foi constituída a partir da fusão entre três organizações nacionalistas: a União Democrática Nacional de Moçambique – UDENAMO (1960), Mozambique African National Union – MANU (1961), a União Africana de Moçambique Independente – UNAMI (1961). A UDENAMO foi criada na Rodésia do Sul, e os seus membros recrutados entre os trabalhadores e emigrados vindos, principalmente, de Manica, Sofala, Gaza e Lourenço Marques. A MANU, foi construída em Mombaça, no Quênia; e a UNAMI (1961) foi organizada no Malawi por moçambicanos maioritariamente originários de Tete, Zambézia e Niassa.

No contexto da Guerra Fria, a Frente de Libertação Moçambicana (FRELIMO) recebeu apoio direto de países como União Soviética e a China por meio do compartilhamento de ideais, armamento e treinamentos militares levando os seus protagonistas a adotar uma postura marxista-leninista com o propósito de criar uma nova sociedade moçambicana. Em 1975, após anos de conflito armado contra o exército português, Moçambique conquistou sua independência. No mesmo ano, a FRELIMO redigiu a Constituição da República Popular de Moçambique, segundo a qual, os poderes estariam sob o comando do partido.

Dessa forma, para compreensão desses conflitos, acenamos para o uso da literatura, uma vez que ela possibilita uma multiplicidade de imaginários que diz respeito a quem escreve, para quem escreve e do que se escreve proporcionando um vasto campo de análise para os historiadores. No caso africano, em grande medida, a escrita literária descende da oralidade como marca cultural estruturante do modo de ser africano ameaçado durante a trajetória de transformações operada no sistema colonial europeu. Nele, a escrita literária foi se moldando e ganhando forma tornando-se o principal veículo de denúncia de nuances da descolonização e, por fim, da exaltação da nacionalidade moçambicana.

Nesta perspectiva, eu utilizo este campo do conhecimento para refletir acerca da construção da historicidade moçambicana. Destarte, o propósito deste estudo é por meio da análise da obra literária *Neighbours*, da autora Lilia Momplé destacar essas figuras femininas e como elas são descritas na obra para então compreender os mecanismos de silenciamentos e o percurso histórico marcado pela inferioridade e pela tentativa de apagamento da memória.

Portanto, a primeira parte deste trabalho se propõe a apresentar as temporalidades da autora compreendendo seu papel enquanto mulher em Moçambique a partir do contexto ao qual estava inserida, sobretudo, suas motivações para a escrita literária. Em seguida, trataremos especificamente da obra *Neighbours* e das personagens femininas presentes no romance destacando as categorias de feminilidades que são percebidas no decorrer da narrativa que apesar de não tratar as questões de gênero como ponto central mas por vezes aparece de forma incisiva na escrita de Lilia Momplé.

2. LILIA MOMPLÉ E SUAS TEMPORALIDADES

Lilia Maria Carrière Momplé nasceu na Ilha de Moçambique no dia 19 de março de 1935, nesse momento o regime colonial estava mais incisivo em Moçambique devido a política salazarista do Estado Novo, Lilia, descende de vários elementos étnicos, incluindo macua, francês, indiano, chinês e mauriciano, seu pai era operário e sua mãe doméstica, aos 10 anos de idade, por influência de suas professoras da escola secundária de Nampula foi a Lourenço Matos para concluir os estudos no Liceu Luis Salazar⁴⁹, escola de brancos e classe média, ela sendo a única negra da instituição.

Lilia passou 11 anos em Portugal e com uma bolsa de estudos licenciou-se em Serviço Social pelo Instituto de Serviço Social, trabalhando nessa profissão em Lisboa, Maputo e São

⁴⁹ Em 1930 é instituído o Ensino Rudimentar em Moçambique com objetivo de retirar os “indígenas” de uma “condição primitiva” para “civilizado, ou seja, através da educação colonial se perpetuava uma política de assimilação em que esses indivíduos assimilados se tornariam funcionários do estado colonial português.

Paulo. Sua passagem pelo Brasil durou 4 anos, de 1968 a 1972 e segundo ela, havia sido em decorrência da dominação colonial. Quando retorna a Moçambique, trabalha como professora de Língua Portuguesa e inglesa na escola secundária até 1981.

No meio literário, Lília Momplé desenvolveu o gosto pela escrita desde a infância, sua avó era macua e lhe contava inúmeras histórias na língua materna, todo o percurso escolar que Lília traçou ela se destacou por meio de sua escrita, além disso, todas as suas produções foram enquanto esteve em Moçambique como uma forma de denúncia ao colonialismo e posteriormente a Guerra Civil no país. Esteve na Associação de Escritores Moçambicanos (AEMO) entre os anos de 1991 a 2001 como secretária geral e presidente da Mesa da Assembleia Geral.

Lília Momplé publica a obra *Neighbours* em 1995 no cenário pós guerras civis em Moçambique, a sua escrita é direcionada a compreender os atentados ocorridos no período de 1976 a 1992, com o apoio dos dirigentes do Apartheid na África do Sul aos movimentos de guerrilha da Resistência Nacional, que frequentemente promoveram boicotes e constituíram espaços de tensões nas áreas de conflito. Todo esse contexto, pode ser verificado na literatura que contestou as disputas pelo poder por meio da violência armada cruzando fronteiras nacionais. A obra *Neighbours*, destaca a experiência do cotidiano de insegurança e medos comuns naquele espaço/tempo da narrativa.

Lília Momplé fez parte de uma segunda geração de escritores empenhados no resgate das tradições orais. Na obra *Neighbours*, a autora orienta o leitor a refletir sobre o que está sendo narrado; a perceber aproximações do real no enredo enfatizando relações cada vez mais estreitas entre história e ficção. As representações das violências são facilmente percebidas no decorrer da narrativa - a violência neocolonial traduzida em guerras civis que desencadearam mais experiências traumáticas para um país que recentemente havia conquistado sua independência e a violência cotidiana verificada nas narrativas acerca de cada personagem em seu espaço/tempo, na obra.

Desse modo, Mata (2006 p.35) considera que o texto literário é um “objeto simbólico muito importante na construção da imagem da sociedade, sobretudo em espaços políticos emergentes que vivem de forma por vezes ambígua e tensa na sua pós colonialidade”

A ascensão da mulher escritora em Moçambique, só foi ocorrer após processos de independência que culminaram também na emancipação da figura feminina. Lília Momplé traz em sua escrita a gravidade de algumas questões sociais do seu povo que passam despercebidas, como por exemplo, a subordinação feminina. Nesse contexto é possível afirmar que a escrita da moçambicana Lília Momplé produz identidade de diversas mulheres comportando sentido e

saindo do campo da ficção, uma vez que há uma memória construída e despejada na literatura através da oralidade.

3. REPRESENTAÇÕES DO FEMININO NA OBRA NEIGHBOURS

Neighbours é um romance que abarca três famílias de Moçambique e que conta como se passou às 13 horas dessas famílias de uma noite do mês de maio de 1985 marcada pelo atentado violento organizado por mercenários da África do Sul através do regime de apartheid que atravessava fronteiras com objetivo de causar temor e desestabilidade ao governo da FRELIMO e que naquela noite assassinou essas três famílias. Cada núcleo familiar carregava suas especificidades e uma problemática a ser analisada sobre a condição das mulheres nesse contexto.

A objetificação do corpo feminino traduzidas nos diálogos entre os personagens de Neighbours demarcam esse primeiro momento da violência e inferiorização da mulher dentro da família, a construção do tipo ideal masculino sobre a mulher para casar, o sofrimento da mulher traída e rejeitada que mesmo nessas condições aguarda figura masculina e a mulher que rompe com essas estruturas que são consideradas ideais e que sofre com a escolha da liberdade e da emancipação. São representações presentes no romance que estão em paralelo com questões de etnia, educação, política e culturas socialmente construídas.

Compreende-se a mulher dentro da narrativa representada pelas personagens Leia, Mena, Rábia, Binazarde, Narguiss e Muntaz cada uma com o modelo de comportamento sustentado pelo discurso patriarcal e identificadas a partir dos diálogos que ocorrem em cada uma das famílias, a objetificação, o medo, a opressão são partes desse cotidiano que antes não eram inseridos nos discursos.

A literatura compreende aspectos de raça e classe que podem ser explorados em cada uma das personagens que constrói em suas narrativas, o descontentamento, em grande parte suprimida pelas pequenas violências simbólicas que irão desencadear no apagamento dessas famílias e dessas personagens que fizeram parte como agentes de sua própria história e estão traduzidas através da obra de Lilia Momplé que também a partir de suas experiências enquanto mulher moçambicana reagiu ao silenciamento através da produção intelectual.

Ademais, é certo que havia uma lacuna a respeito das discussões acerca da guerra civil e da luta por direitos, essa lacuna pode ser associada aos silenciamentos que Trouillot se refere, produzidos pela própria narração histórica a partir das relações de poderes que são estabelecidas e que orientavam a historiografia. Para ele, há dois tipos de silenciamentos, as fórmulas de rasura e as fórmulas de banalização, a primeira se caracteriza por condicionar uma narrativa

que gere irrelevância a determinado acontecimento ao ponto que possa apaga-lo. A segunda fórmula, banalizam determinado evento a fim de minimiza-lo. Portanto, é necessário o historiador submeter as evidências ao exame teórico- metodológico e revisitar suas ferramentas de pesquisa para não cometer anacronismos e silenciamentos sobre sujeitos, narrativas e acontecimentos.

Dessa forma, a literatura também possui essa funcionalidade de retomar discussões que foram silenciadas e que sofreram a tentativa de apagamento da memória coletiva e da memória de guerra, uma vez que, cultural, a literatura comporta essa memória coletiva, logo, as narrativas literárias podem se caracterizar como lugar simbólico da memória coletiva dos sujeitos, visto que “o discurso ficcional e “quase história”, na medida em que os acontecimentos relatados são fatos passados para a voz narrativa, como se tivessem realmente ocorrido.” (PESAVENTO, 2000, p.11)

A estrutura textual do romance é uma descrição do que ocorre em três casas diferentes em Maputo entre as 19 horas e 8 horas da manhã de 1985. Lilia Momplé relaciona as pessoas que residem nessas casas mesmo que desconheçam uma das outras. O primeiro ambiente é a residência de Narguiss, mulher de origem muçulmana, onde vivia com suas três filhas, sendo sustentada por um marido ausente e infiel, Lilia descreve a organização do Ide⁵⁰ paralelamente observa-se os entraves discursivos entre os personagens, desde questões relacionadas a padrão de beleza à submissão feminina. Narguiss viveu esse conflito psicológico pois era uma mulher longe dos padrões e passou a se conformar com o companheiro infiel pois acreditava que seria “uma maneira de se fazer perdoar pelo seu corpo, deformado pela gordura que foi instalando, lenta e insidiosamente, desde o nascimento da segunda filha” (MOMPLÉ, 1999 p.112).

Há diversas questões que causaram inquietações em Narguiss durante todo o romance, além do marido infiel, a preocupação com o casamento das filhas para não se “tornar a ridícula mãe de três filhas solteironas” (MOMPLÉ, 1999, p.15) também é um dos motivos de conflito neste ambiente, uma vez que uma das três filhas tem discurso divergente em relação a casamentos, pois prefere estudar, mas “toda a família considera muito pouco feminina” essa ideia.

O atentado para Narguiss é como um alívio pois levava a vida em desequilíbrio, sofrimento e desgosto, mas que mantinha esses sentimentos em silêncio para preservar a família. Dentre todos os membros da família de Narguiss, ela foi a única que veio a óbito no atentado “as balas atingem-na, certeiras, no pescoço e no peito e ela espanta-se com a sensação

⁵⁰ "festival de quebra do jejum" – marca o fim do Ramadão e sinaliza o início do Shawwal (o décimo mês no calendário lunar Islâmico).

de infinita paz que a acompanha na queda” (MOMPLÉ, 1999, p.137) e a autora destaca esse momento como o fim do sofrimento da personagem pois “já nada a faz sofrer, nem o Ide, sem ver a Lua, nem as filhas sem casar, nem mesmo Abdul” (MOMPLÉ, 1995, p.137) o marido infiel.

Dessa forma, a narrativa demonstra que as vozes discursivas aparecem sempre em conflito em decorrência das múltiplas ideologias e valores que cada personagem traz, Lilia percorre na narrativa como interlocutora desses discursos pois apresenta imparcialidade nos conflitos que frequentemente ocorrem.

O segundo lugar é a casa de Léia e Januário. A voz narrativa remonta às memórias de Léia de como conheceu Januário e ao episódio de assédio sofrido na tentativa de conseguir um teto para o marido e filhos. Toda essa memória esteve atrelada a Léia nas primeiras 19 horas da narrativa, em que retoma a sua consciência para as “ínglorias lutas que travou para alugar uma casa e como conseguiu, por um golpe de sorte” (MOMPLÉ, 1999, p.25). Em 1976, o governo criou o APIE (Administração do Parque Imobiliário do Estado) e gerenciava os contratos de locação. A burocracia dificultava o aluguel de imóveis e, por isso, “houve quem lhe aconselhasse o suborno” (MOMPLÉ, 1999 p.21).

Leia e Januário são personagens que remontam o cenário de uma família pobre e carregam as marcas incisivas da guerra civil, durante todo o romance a voz de Januário bem como sua história de vida aparece na obra de forma mais detalhada, refletindo a forma como Lilia sobrepôs as individualidades e subjetividades de cada personagem, mas principalmente, relacionada a Januário, pois as 21 horas é dedicada a contar somente a história de vida dele, desde de sua infância e como Léia enquanto sua companheira o admira por sua trajetória de sofrimentos, mas principalmente por não esboçar insatisfação com a vida pobre que tem.

Januário traz na sua voz narrativa, discursos relacionados a pobreza extrema nas aldeias que posteriormente foram destruídas pela guerra, mortalidade infantil e migração forçada. Em sua narrativa se percebe as múltiplas perspectivas de como deveria ser a vida de Januário, uma vez que o pai trazia o discurso tradicional de ser um homem do campo e que seu filho deveria seguir os mesmos princípios, ao contrário da mãe que acreditava que Januário deveria sair daquele cenário pois “tudo lhe parecia melhor do que aquela amarração a uma terra caprichosa, atreita a chuvas e tempestades fulminantes que, em poucas horas, arrasavam o trabalho de vários meses” (MOMPLÉ, 1999, p. 48).

Januário se faz presente durante todo o romance como um homem consciente das limitações que a vida lhe trouxe por toda sua trajetória, e até o momento da sua morte com a esposa a sua lamentação foi por ser novo demais para morrer. No entanto, a voz de Januário foi

essencial para compreensão das relações de poderes instauradas durante o período de libertação de Moçambique e a própria popularização da Frente de Libertação Moçambicana (FRELIMO)⁵¹.

O terceiro lugar é a casa de Mena e Dupont, local em que os atentados foram planejados. A voz narrativa revela a vida dos dois personagens como um casal, desde que se conheceram até o casamento. Nessa espacialidade, os discursos que aparecem estão relacionados a violência doméstica e questões raciais, ao ponto que Dupont descendente de mauricianos casou-se com uma mulata muito mais pelo desejo sexual, pois de acordo com suas convicções pertencia a uma “raça superior à de Mena”, enquanto Mena o aceitou como namorado pra se mostrar obediente aos pais que viam Dupont como um homem estável e de boa família.

A partir da relação de Mena e Dupont observou-se como Lilia enuncia o sentimento de cada personagem a partir das suas vozes, deixando escapar que ambos estiveram insatisfeitos durante toda sua vida “foi assim um noivado triste o deles, como foi triste o próprio dia do casamento” (MOMPLÉ, 1999, p.66). Além disso, Dupont traz em sua narrativa “mesmo sem ter consciência, sempre tratou a mulher com raiva surda que explodia[...] e quando descobriu que agredindo-a fisicamente se aliviava, por momentos, da permanente tensão que vive, passou a sová-la com uma violência” (MOMPLÉ, 1999, p.67).

A voz enunciativa logo considera que esse comportamento agressivo do personagem tem relação com sua infância que constantemente presenciava a mesma violência entre seus pais. Além de Mena e Dupont, nessa mesma espacialidade foi possível encontrar outras vozes, daqueles que foram responsáveis por organizar o atentado, Romu e Zaliua, ambos de famílias instáveis que cresceram apoiando o discurso colonial, bem como fizeram parte do governo de Portugal em Moçambique, sendo recrutado por agentes do Apartheid da África do Sul ou sendo soldado do quartel da Companhia de Comandos.

No contexto da Guerra Fria, a Frente de Libertação Moçambicana (FRELIMO) recebeu apoio direto de países como União Soviética e a China por meio do compartilhamento de ideais, armamento e treinamentos militares levando os seus protagonistas a adotar uma postura marxista- leninista com o propósito de criar uma nova sociedade moçambicana. Em 1975, após

⁵¹ A Frente de Libertação Moçambicana (FRELIMO) foi constituída a partir da fusão entre três organizações nacionalistas: a União Democrática Nacional de Moçambique – UDENAMO (1960), Mozambique African National Union - MANU (1961), a União Africana de Moçambique Independente – UNAMI (1961). A UDENAMO foi criada na Rodésia do Sul, e os seus membros recrutados entre os trabalhadores e emigrados vindos, principalmente, de Manica, Sofala, Gaza e Lourenço Marques. A MANU, foi construída em Mombaça, no Quênia; e a UNAMI (1961) foi organizada no Malawi por moçambicanos maioritariamente originários de Tete, Zambézia e Niassa.

anos de conflito armado contra o exército português, Moçambique conquistou sua independência. No mesmo ano, a FRELIMO redigiu a Constituição da República Popular de Moçambique, segundo a qual, os poderes estariam sob o comando do partido.

A repulsa pelo país recém independente fizeram Romu e Zaliua integrar-se à rede de agentes sul-africanos que constantemente realizavam missões de sabotagem, terrorismo e assassinatos, principalmente nas áreas fronteiriças. Dessa forma, Lilia dialoga com a historicidade moçambicana, demonstrando o cenário de guerra civil e como a África do Sul colaborou para espaços de tensão durante todo o conflito que durou cerca de 20 anos. Romu e Zaliua são personagens que estão na narrativa artística mas, que estão inseridos nos enunciados reais desse período.

Durante o tiroteio no atentado Dupont é atingido e quando Mena toma consciência do ocorrido “surpreende-se por, depois de ter vivido tantos anos com aquele homem, dormido com ele, sofrido com ele, num momento destes ter o coração vazio de qualquer sentimento, até mesmo de ódio; nem sequer remorso por o ter denunciado.” (MOMPLÉ, 1995, p.154). Lilia encerra a narrativa com Mena fechando a porta da casa como símbolo do fim de um ciclo de violências e sofrimentos que viveu com seu companheiro mas também dando “passos para um novo e imprevisível destino” (MOMPLÉ, 1995, p.155).

A narrativa inacabada é uma das características da escrita de Lilia e de como um romance polifônico é apresentado. As passagens que destacamos durante esse texto, foram para enunciar como os personagens estiveram conscientes de suas subjetividades, individualidades e principalmente de suas histórias para além do acontecimento central que é o atentado.

Em cada hora entrecortada tiveram a oportunidade de expor suas vidas e serem narradores de suas frustrações, medos e anseios, caracterizando também o cotidiano e as trajetórias que perpassam o presente da obra e o passado trágico de cada um. Associado a isso, Lilia nos chama atenção para um contexto que está para além das vivências individuais dos personagens mas compreende que as formações sociais dos territórios (Moçambique e África do Sul) foram articulados pelas pautas de seus respectivos dirigentes e estão intimamente ligadas às propostas dos novos textos literários acerca de uma narrativa pós-colonial caracterizada pela denúncia das violências de um país recém independente.

Os discursos polifônicos por meio do gênero romanescos, transitam nesses espaços de tensões caracterizando a voz narrativa da Lilia, mas sobretudo viabilizando as relações dialógicas entre os sujeitos da obra que remontam suas trajetórias no espaço que foi concedido pela autora e que também serviu como denúncia a todo o conflito que a cercava naquela temporalidade.

Desse modo, Mata (2006 p.35) considera que o texto literário é um “objeto simbólico muito importante na construção da imagem da sociedade, sobretudo em espaços políticos emergentes que vivem de forma por vezes ambígua e tensa na sua pós- colonialidade”. A urgência de reflexões orientadas pelos estudos pós-coloniais atrelados à ideia da literatura, enquanto manifestação da experiência humana, e da própria perspectiva linguística abrem portas para um olhar sobre como estão legitimadas as fronteiras dos discursos. Logo, a compreensão de tal narrativa ganha relevância ao passo que nos conduz a perceber os sujeitos de uma sociedade “que sobrevive presentemente de fracassos resultantes de caminhos e alinhamentos político econômicos ineficazes para a solução de graves problemas sociais do país” (UBIRATÃ, 2014, p. 13).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante salientar que este artigo é composto por alguns apontamentos que serão desenvolvidos durante a escrita da dissertação de mestrado, ainda são necessárias algumas leituras que compreenda a relação da história com a literatura e como esta relação auxilia na análise de Neighbours, partindo dos sujeitos femininos ficcionais que são representados na obra. Trabalhar com literatura enquanto fonte/objeto ainda é recente dentro da produção acadêmica, assim como, identificar as mulheres enquanto sujeitos agentes da história e que produzem e podem ser representadas de diversas formas e por óticas diferentes através dessas literaturas.

Nesse sentido, se pensa no que o objeto transmite em relação a essas representações, ao imaginário social e a memória resguardada na literatura, compreendendo a partir disso, as mulheres. Revisitar a memória através da literatura faz parte do processo de reconhecimento identitário que conflui com o lugar social da figura feminina, transpassando os contos e criando representações coletivas que reconhecem o ser mulher em uma sociedade cercada pelas violências coloniais que não foram rompidas mesmo após a independência do país, se reconhece também, a dificuldade do governo de reestruturação de um Estado Nação, pois a permanências do sistema colonial se sobreporão na língua, na política, na educação e na família.

Tempo, espaço, memória, oralidade, escrita, imaginário são conceitos utilizados tanto na narrativa histórica como também na literatura, a Lilia Momplé incorporou todos esses recursos para escrita de seus contos, ecoou sua voz literária e poética em um momento de tensão e de silenciamentos, de fato não é fácil interpretar isso de acordo com as metodologias tradicionais utilizadas na pesquisa histórica, mas não é impossível fazer ecoar ainda mais essa voz em favor da legitimação da existência de uma literatura com escrita feminina e africana. Faz parte do papel do historiador, enquanto agente social, compromissado com as demandas de

se construir um discurso histórico e também tornar visível essas vozes na produção historiográfica.

REFERÊNCIAS

MOMPLÉ, Lília (2012, 1o ed.), Neighbours, Porto: Porto Editora.

ALOS, Anselmo Peres. **Os usos da literatura: o que escrevem as moçambicanas?** Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação** – São Paulo: Editora UNESP 2009.

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estud. av. vol.5 no.11 São Paulo Jan./Apr. 1991.

CHIAPPINI, Ligia. **Literatura e História: notas sobre as relações entre os estudos literários e os estudos historiográficos**. Literatura e Sociedade, n.5. São Paulo: FFL/USP,2000, P.19.

FERREIRA, Antônio Celso. **Literatura** – A fonte fecunda. In: LUCA, Tania Regina de; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). O Historiador e suas fontes. São Paulo: Contexto, 2013. p. 61-92.

GIL, Fernando. STV Lília Momplé entrevista 26 11 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xU29CgEskau&t=935s> acesso em: 19 de dezembro.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades e escritas nas literaturas africanas**. Edições Colibri (1998)

PESAVENTO, SANDRA. **Literatura, história e identidade nacional**. 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/VIDYA/article/view/53>.

MATA, Inocência. **A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência?**

MENDES, Fabiano. **História e Literatura: questões de epistemologia e método**. In: AGOSTINHO, Regia; BACCEGA, Marcus (Orgs). Letras e Veredas da História diálogos e convergências. São Luís: Café e Lápis/ Edufma. 2018.

SANTANA, Jacimara Sousa. A participação das mulheres na Luta de Libertação Nacional de Moçambique em Notícias (REVISTA TEMPO 1975 – 1985). In: **Revista História da África e de Estudos da Diáspora Africana**; 2009.

SILVA, Alexandra. **Retratos de Identidade Feminina nas Obras de Lília Momplé: A mulher como ser em trânsito na História Moçambicana**. Dissertação de mestrado em estudos linguísticos. Universidade Madeira, 2017.

SOUZA, Ubiratã. **A literatura entre lados da guerra: uma leitura comparada dos romances Neighbours, de Lília Momplé, e os sobreviventes da noite, de Ungulani Ba Ka Khosa**, Ano de Obtenção: 2014.

Texto publicado em GÊNERO. Revista do Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero - NUTEG V.2-N. 1. Niterói: EdUFF, 2000, p. 7-30. **A história das mulheres. Cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia anuais**, Esc., 1986. Disponível em: [teg.pdf](#) (Acesso em 20 junho de 2019).

O ESTUDO DA FENOMENOLOGIA A PARTIR DE UM EXERCÍCIO PRÁTICO NO IFMA - CAMPUS ZÉ DOCA

Jasmine Marlena De Sousa Nascimento

Mestra em Psicologia – UFMA

Especialização em Psicologia da Educação – UEMA

Especialização em Docência do Ensino Superior – pelo IESF

Graduada em Licenciatura Interdisciplinar

em Ciências Humanas – Filosofia – UFMA

jasminemarlenna@gmail.com

RESUMO: A Fenomenologia data do final do século XIX e o principal representante é Franz Brentano, que trabalhou com a tese da intencionalidade da consciência humana buscando descrever, compreender e interpretar os fenômenos que se apresentam à nossa percepção. Mas suas principais ideias foram desenvolvidas e aprimoradas por Edmund Husserl, que buscou aproximar a estrutura da consciência do ser, com a representação do objeto fora de si, demonstrando uma nova abordagem da relação entre consciência e objeto. A fenomenologia é uma filosofia da vivência, que se utiliza do empirismo e de seu método de investigação, defendendo que todo o conhecimento é o resultado das nossas experiências. Essa vertente tem como centralidade a descrição da realidade, ou seja, “o que se passa” efetivamente do ponto de vista daquele que vive uma determinada situação concreta. Assim, o presente trabalho objetiva apresentar o estudo da Fenomenologia a partir de um exercício prático em uma turma do Curso de Licenciatura em Química do IFMA - Campus Zé Doca/MA. Considera-se que, para além das discussões e abordagens teóricas acerca dessa corrente filosófica, seu estudo se torna mais eficaz e compreensivo quando se percebe sua aplicabilidade na realidade prática. O interesse pelo tema surgiu da experiência docente da autora deste trabalho, na disciplina de Filosofia da Educação, onde o exercício prático seguiu do seguinte modo: a docente selecionou previamente, de forma aleatória, um desenho de um animal, neste caso uma vaca, para a fazer a sua descrição por partes e sem falar para os alunos qual era o animal que estava sendo descrito; cada aluno recebeu uma folha de papel em branco, para transcrever a sua interpretação do fenômeno que estava sendo descrito pela docente, que descrevia o animal de forma detalhada, do mesmo modo para todos. Os alunos iniciaram o exercício sem saber que era uma vaca e conforme o fenômeno foi sendo descrito por partes e começou a tomar forma, eles apreenderam a essência e foram descobrindo gradualmente do que se tratava. Obviamente, embora o mesmo desenho tenha sido descrito da mesma maneira para todos, no resultado final, nenhuma interpretação ficou nem semelhante com a descrição original (o desenho selecionado pela docente), nem semelhante uns com os outros. Ao final do exercício, as interpretações dos alunos foram expostas em um mural, elaborado por eles mesmos, no hall do IFMA – Campus Zé Doca. Essa atividade permitiu refletir sobre como o fenômeno, ou seja, “o que aparece”, se apresenta à nossa consciência, de forma diferente e particular à cada um, tendo em vista que a nossa consciência é doadora de sentido e fonte de significado para o mundo, é fonte de intencionalidades não só cognitivas, mas também afetivas e práticas. Com a interpretação e compreensão singular do fenômeno por parte de cada aluno, eles perceberam como o olhar do homem sobre o mundo é um ato pelo qual o homem o experiencia, percebendo, imaginando, julgando, amando, temendo, etc.

Palavras-chave: Fenomenologia. Exercício prático. IFMA/Zé Doca.

1. INTRODUÇÃO

A Fenomenologia é uma filosofia da vivência, que se utiliza do empirismo e de seu método de investigação, defendendo que todo o conhecimento é o resultado das nossas experiências. Essa vertente tem como centralidade a descrição da realidade, ou seja, “o que se passa” efetivamente do ponto de vista daquele que vive uma determinada situação concreta (HUSSERL, 1990).

Assim, o presente trabalho tem como objetivo apresentar o estudo da Fenomenologia a partir de um exercício prático em uma turma de 1º período do Curso de Graduação em Licenciatura em Química do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA) - Campus Zé Doca/MA, tendo em vista que para compreender o sentido dos fenômenos é importante utilizar de métodos dinâmicos e atraentes, pois nem sempre se consegue compreender tudo imediatamente, sendo por vezes, uma compreensão de forma genérica que deixa de lado as singularidades de cada fenômeno.

Quanto à justificativa, considera-se que, para além das discussões e abordagens teóricas em sala de aula acerca dessa corrente filosófica, seu estudo se torna mais eficaz e compreensivo quando se percebe sua aplicabilidade na realidade prática. Isso porque compreender as coisas que aparecem à consciência de forma intencional, tal qual um movimento fenomenológico, na perspectiva da realidade dos alunos, a dinâmica de aprendizagem torna o processo educacional muito mais eficiente e atraente.

2. CONSIDERAÇÕES SOBRE A FENOMENOLOGIA

A Fenomenologia data do final do século XIX e um dos seus principais representantes foi o filósofo e psicólogo alemão Franz Brentano, que trabalhou com a tese da intencionalidade da consciência humana buscando descrever, compreender e interpretar os fenômenos que se apresentam à nossa percepção. Seus estudos da Psicologia contribuíram substancialmente para o desenvolvimento desta corrente, pois o objeto da psicologia humana brentaniana tinha como fundamento a consciência de ser sempre consciência de algo, ou seja, a intencionalidade (SILVA; LOPES; DINIZ, 2006).

Mas as principais ideias da Fenomenologia foram desenvolvidas e aprimoradas pelo filósofo e matemático alemão Edmund Husserl, considerado por muitos como o fundador da escola fenomenológica. Ele buscou aproximar a estrutura da consciência do ser, com a representação do objeto fora de si, demonstrando uma nova abordagem da relação entre consciência e objeto (MEDEIROS; et al., 2018).

Depois de se encontrar com Brentano, Husserl passa a se dedicar à análise de uma psicologia descritiva das ações e práticas que constituem os objetos matemáticos, adotando o método da análise, o que implicava também em uma nova concepção da subjetividade:

Husserl combateu o psicologismo e postulava constituir a fenomenologia simultaneamente, uma introdução lógica às ciências humanas, enquanto procura definir-lhe eideticamente o objeto, anteriormente a qualquer experimentação, ao tempo em que busca compreender o significado fundamental, especialmente quando frente a uma análise crítica voltada à ferramenta mental. A fenomenologia de Husserl ganhou impulso no final do século XIX, princípio do século XX, durante a crise do subjetivismo e do irracionalismo (SILVA; LOPES; DINIZ, 2006, p. 255).

Diante dessas contribuições, a Fenomenologia ganha seus pressupostos mais particulares e rigorosos no século XX, tornando-se um importante movimento de pensamento fenomenológico que permanece até hoje. Desse modo, essa corrente tem seus contornos na reflexão da questão do ser, abordando tal questão como um problema autônomo à maneira do aparecer das coisas, ou seja, das condições de descrição das aparências e aparições das coisas que nos cercam (SURDI, 2008).

Na fenomenologia, fenômeno é tudo aquilo que se mostra à consciência humana. E não apenas aquilo que se mostra, mas a compreensão do que esses fenômenos são, ou seja, o seu sentido e significado (ZAHAVI, 2015).

Isso parte de uma problemática da própria filosofia de hoje em dia, que é buscar o sentido das coisas, tanto de ordem física, cultural, religioso, etc., isto é, uma compreensão dos fenômenos que se aplica às percepções dos sentidos, como propôs Merleau-Ponty, um filósofo francês que foi fortemente influenciado por Edmund Husserl.

Na obra de Merleau-Ponty, a Fenomenologia se aplica às percepções dos sentidos, no qual ele faz uma crítica à dualidade de René Descartes (este acreditava que a alma e o corpo eram substâncias diferentes). A partir da fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty vai questionar essa separação entre corpo e espírito, uma vez que para ele, corpo e mente não devem ser separados, como fez Descartes. Assim, ele considera o sujeito como um corpo no mundo, o que significa que ele não pode ser abstraído das suas experiências (MERLEAU-PONTY, 1994).

Desse modo, a Fenomenologia enquanto estudo dos fenômenos, daquilo que aparece à consciência, buscando explorá-lo, é essencial para se pensar nos atos e ações que acontecem no dia-a-dia, nos acontecimentos que permeiam a vida humana, nas situações que os indivíduos acabam sendo acometidos, como a morte, o luto, a dor, o sofrimento, os fenômenos em geral que fazem parte do viver humano.

3. O ESTUDO DA FENOMENOLOGIA A PARTIR DE UM EXERCÍCIO PRÁTICO NO IFMA - CAMPUS ZÉ DOCA

O estudo da Fenomenologia a partir de um exercício prático aconteceu no do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA) - Campus Zé Doca (Endereço: Rua da Tecnologia, 215 Bairro, R. Amorim, município de Zé Doca, Maranhão).

Trata-se de uma instituição organizada na forma do Decreto nº 5.225/2004, tem como uma das funções ministrar cursos de formação de professores e especialistas, bem como Programas Especiais de Formação Pedagógica para as Disciplinas de Educação Científica e Tecnológica, oferecer Cursos de Licenciatura e Educação Profissional de Nível Médio e Tecnológica (PPC, 2014).

O interesse pelo tema surgiu da experiência docente da autora deste trabalho, na disciplina de Filosofia da Educação (60h), que faz parte da grade do curso de graduação em Licenciatura em Química e tem como objetivo:

Priorizar uma metodologia que possibilite a relação teoria e prática de modo mais efetivo, a disciplina visa realizar exercício da reflexão acerca dos conhecimentos de Filosofia, Educação, Ideologia e Cultura, possibilitando o entendimento das relações existentes entre estas categorias, demonstrando através do contexto histórico os fatores que determinam o desenvolvimento do processo educacional, com base nos interesses sócio-culturais, políticos e econômicos evidenciados na sociedade (PPC, 2014, p. 51).

A disciplina em questão foi ministrada no semestre 2023.1 e o conteúdo em questão, ou seja, a Fenomenologia, faz parte da ementa deste componente curricular, onde são abordadas as principais correntes filosóficas, como por exemplo, o Existencialismo, Idealismo, Positivismo, Racionalismo, Empirismo, Marxismo, Cientificismo e a própria Fenomenologia.

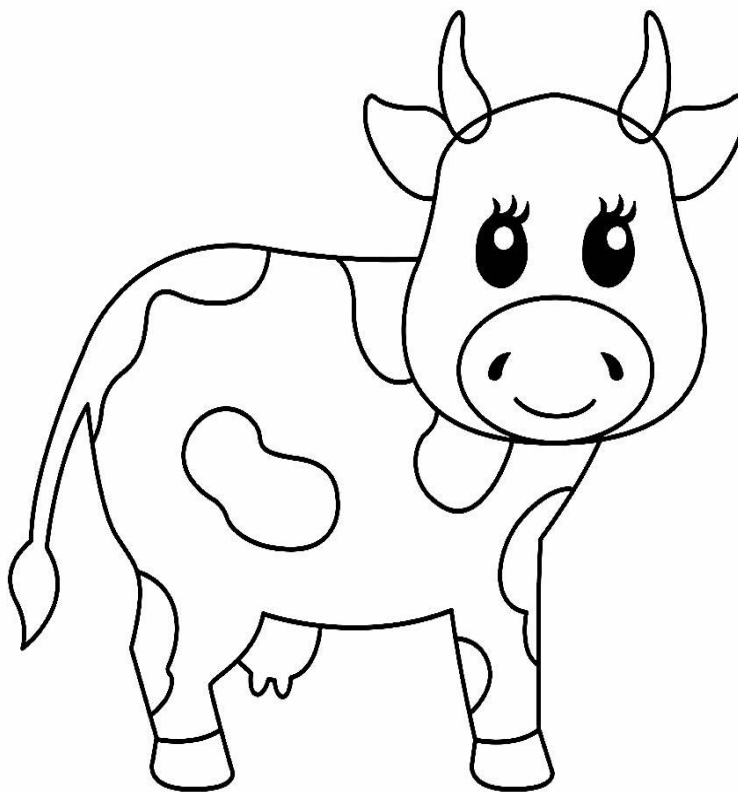
O estudo dessas abordagens é importante no curso em questão para os que alunos consigam compreender a íntima conexão entre a Filosofia e a Educação, refletindo acerca da importância do estudo de Filosofia e da Filosofia da Educação para a formação do educador e a necessidade do conhecimento filosófico na prática educativa.

Do mesmo modo, tais correntes filosóficas também contribuem para que os graduandos do curso de Licenciatura em Química possam expandir a sua reflexão acerca do conhecimento filosófico nas concepções educativas dialéticas, identificando os pressupostos filosóficos que fundamentam as várias teorias e práticas pedagógicas e incentivando o futuro educador, a partir da reflexão-ação, a uma práxis pedagógica libertadora.

Diante disso, o exercício prático foi realizado em uma sala de aula do prédio anexo do IFMA – Campus Zé Doca e ocorreu do seguinte modo:

- A docente selecionou previamente, de forma aleatória, um desenho de um animal qualquer, neste caso uma vaca (figura 1), para a fazer a sua descrição por partes e sem falar para os alunos qual era o animal que estava sendo descrito;

Figura 1: Desenho escolhido para a atividade com os alunos.



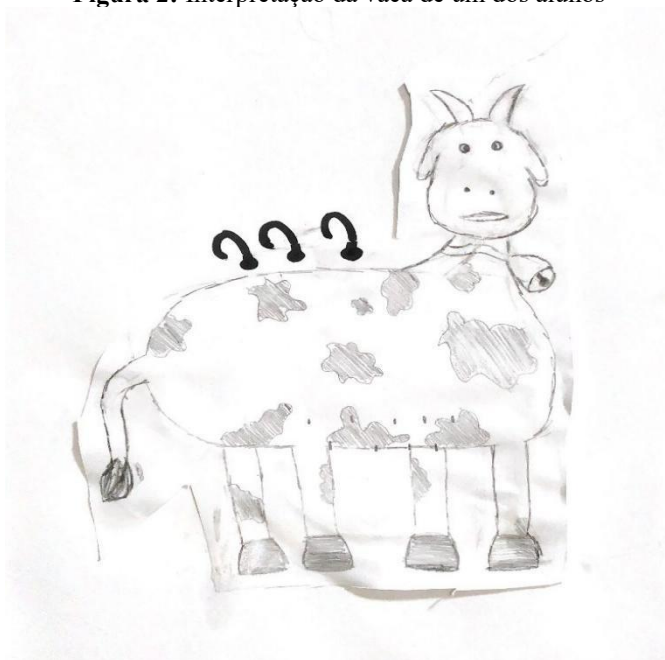
Fonte: Como fazer em casa (2022)⁵²

- Cada aluno recebeu uma folha de papel em branco (papel A4) para transcrever a sua interpretação do fenômeno que estava sendo descrito pela docente.
- A descrição foi realizada de forma detalhada do animal em questão (figura 1) do mesmo modo para todos e no mesmo tempo para todos os alunos.
- Os alunos iniciaram o exercício sem saber que era uma vaca e conforme o fenômeno foi sendo descrito por partes e começou a tomar forma, eles foram apreendendo a essência e descobrindo gradualmente de que fenômeno se tratava.
- Obviamente, embora o mesmo desenho tenha sido descrito da mesma maneira para todos, no resultado final, nenhuma interpretação ficou nem semelhante com a descrição original (o desenho selecionado pela docente), nem semelhante uns com os outros.

⁵² Disponível em https://comofazeremcasa.net/desenhos-para-colorir-de-vaquinha/#google_vignette

- Ao final do exercício, as interpretações dos alunos foram expostas em um mural, mas sem identificar os respectivos desenhos por opção dos próprios discentes. O mural foi elaborado por eles mesmos e exposto no *hall* do prédio anexo do IFMA – Campus Zé Doca – MA.
- As figuras a seguir demonstram alguns dos resultados obtidos ao final do exercício prático.

Figura 2: Interpretação da vaca de um dos alunos



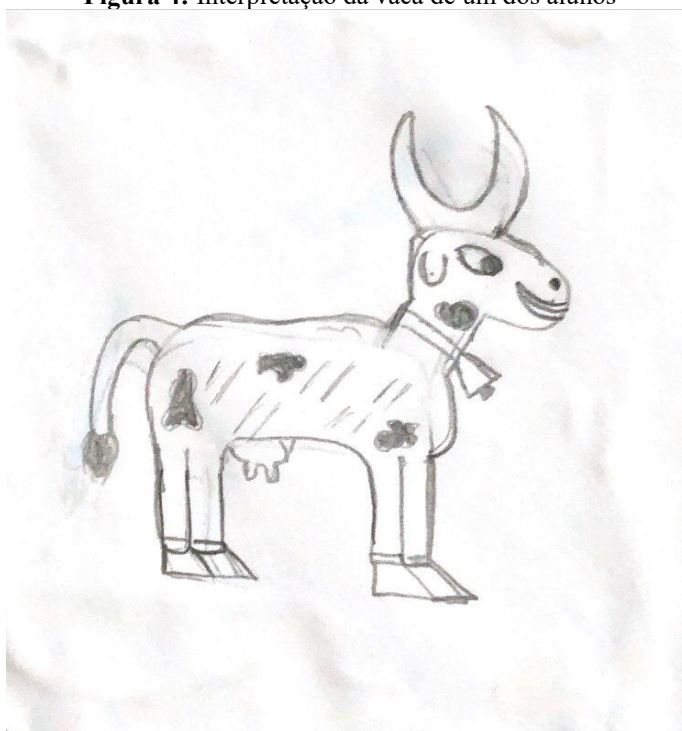
Fonte: Discentes do curso de Licenciatura em Química (IFMA – Campus Zé Doca)

Figura 3: Interpretação da vaca de um dos alunos



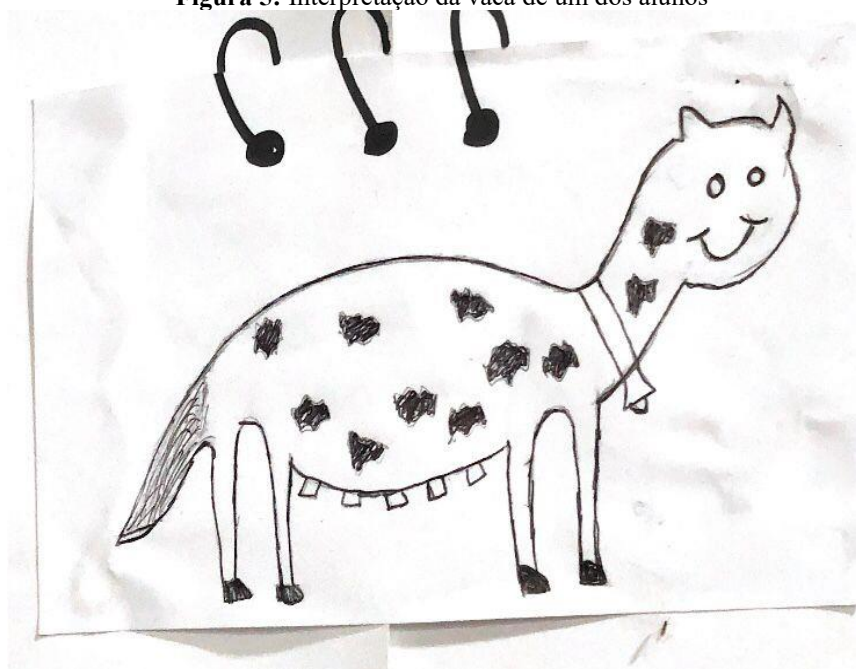
Fonte: Discentes do curso de Licenciatura em Química (IFMA – Campus Zé Doca)

Figura 4: Interpretação da vaca de um dos alunos



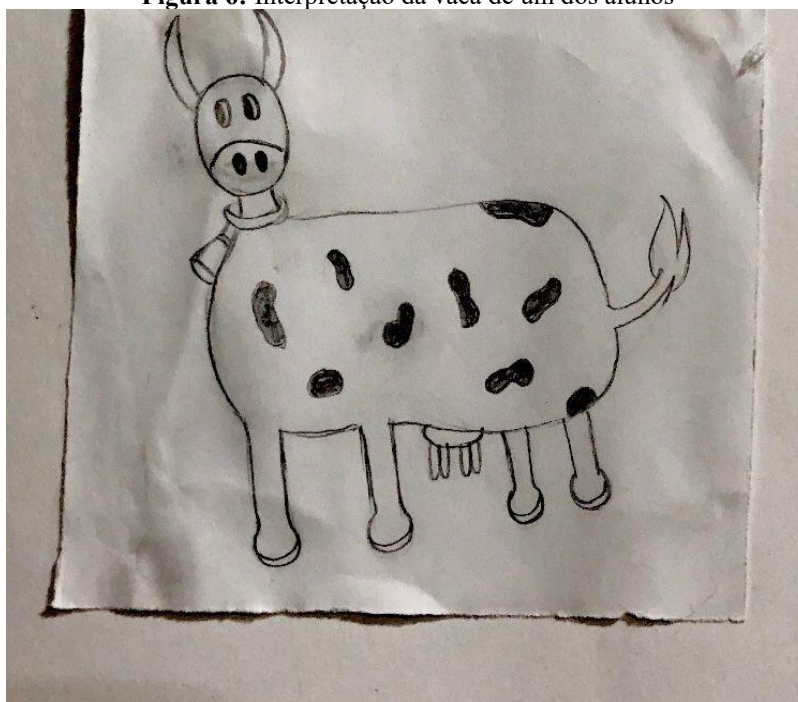
Fonte: Discentes do curso de Licenciatura em Química (IFMA – Campus Zé Doca)

Figura 5: Interpretação da vaca de um dos alunos



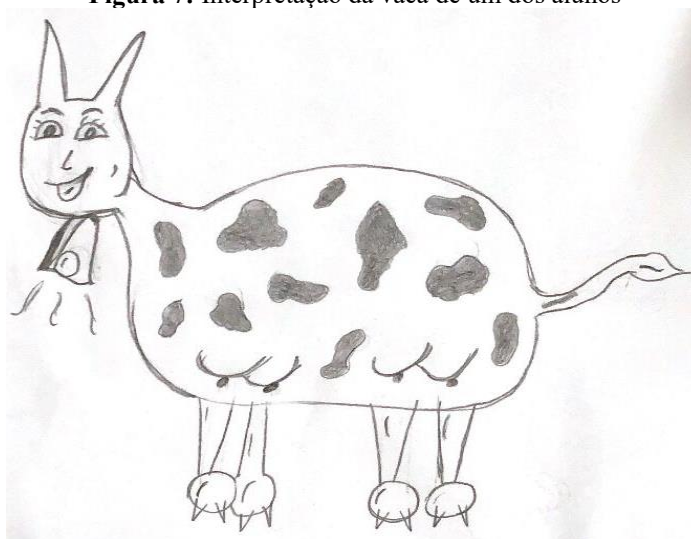
Fonte: Discentes do curso de Licenciatura em Química (IFMA – Campus Zé Doca)

Figura 6: Interpretação da vaca de um dos alunos



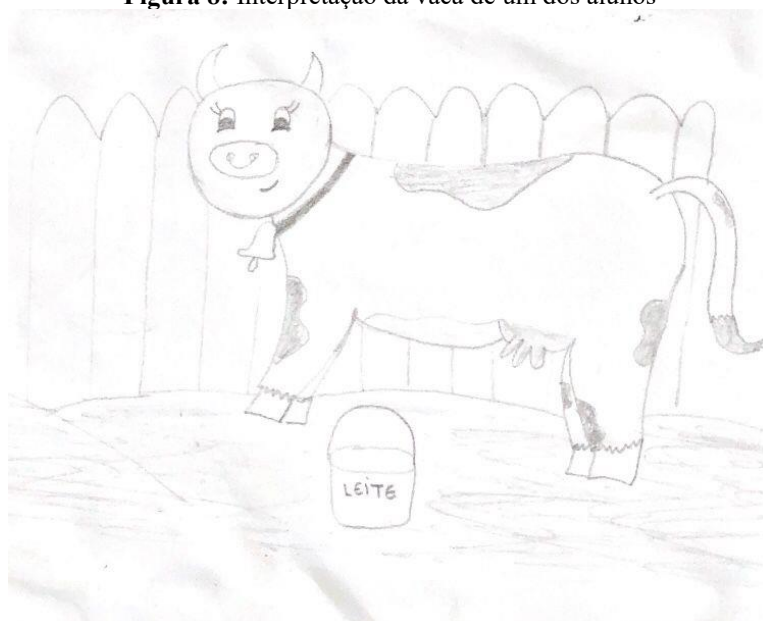
Fonte: Discentes do curso de Licenciatura em Química (IFMA – Campus Zé Doca)

Figura 7: Interpretação da vaca de um dos alunos



Fonte: Discentes do curso de Licenciatura em Química (IFMA – Campus Zé Doca)

Figura 8: Interpretação da vaca de um dos alunos



Fonte: Discentes do curso de Licenciatura em Química (IFMA – Campus Zé Doca)

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa atividade permitiu refletir sobre como o fenômeno, ou seja, “o que aparece”, se apresenta à nossa consciência, de forma diferente e particular à cada um, tendo em vista que a nossa consciência é doadora de sentido e fonte de significado para o mundo, é fonte de intencionalidades não só cognitivas, mas também afetivas e práticas.

Isso se aplica aos fenômenos da vida de cada indivíduo no mundo, ou seja, a forma como cada pessoa lida e compreende as situações é única e particular. Por isso, as situações, embora semelhantes, não podem ser comparadas, como por exemplo, o fenômeno do luto: a forma como cada pessoa lida, compreende e passa por essa situação é muito singular, tendo em vista que a percepção sobre o luto também é muito particular a cada indivíduo. E isso vale para as demais situações do viver no mundo.

Assim, com a interpretação e compreensão singular do fenômeno por parte de cada aluno, eles perceberam como o olhar do homem sobre o mundo é um ato pelo qual o homem o experiência, percebendo, imaginando, julgando, amando, temendo, etc.

REFERÊNCIAS

COMO FAZER EM CASA. **50 desenhos para colorir de vaquinhas**. Site Como Fazer em Casa, publicado em 13 de janeiro de 2022. Disponível em: https://comofazeremcasa.net/desenhos-para-colorir-de-vaquinha/#google_vignette Acesso em: 02/12/2023.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Ed. 70, 1990.

MEDEIROS, L. M. ET AL. **Filosofia da educação** / Liziany Müller Medeiros [et al.]. – 1. ed. – Santa Maria, RS : UFSM, NTE, 2018.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção** (C. Moura, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Texto original publicado em 1945), 1994.

PPC, Projeto Pedagógico de Curso. **Curso de Licenciatura em Química**. Ministério Da Educação - Instituto Federal De Educação, Ciência E Tecnologia Do Maranhão, Campus Zé Doca, 2014. Disponível em: <https://zedoca.ifma.edu.br/wp-content/uploads/sites/13/2020/07/projeto-de-LQ-ZD.pdf> Acesso em: 03/12/2023.

SILVA, J. M. O.; LOPES, R. L. M.; DINIZ, N. M. F. **Fenomenologia**. Revista Bras Enferm, Brasília 2008, mar-abr; 61(2): 254-7 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/reben/a/7y7W8mcJns5c4TY4hgGBqWg/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 02/12/2023.

SURDI, A. C. **A fenomenologia como fundamentação para o movimento humano significativo**. Dissertação apresentada a Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2008.

ZAHAVI, Dan. **A fenomenologia de Husserl**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

O FENÔMENO DA DESIGUALDADE SOCIAL COMO FATOR PARA O ENCARCERAMENTO DA POPULAÇÃO POBRE EM MASSA NOS COMPLEXOS PENITENCIÁRIOS

Guilherme de Paulo Lima
Bacharelado em Ciências Sociais
Guilherme.pl@discente.ufma.br
UFMA

RESUMO: O presente trabalho pretende apresentar a pesquisa feita pelo discente de Bacharelado em Ciências sociais no objetivo de compreender o fenômeno da desigualdade social e do encarceramento da população pobre do Estado do Maranhão como fator para a superlotação do complexo penitenciário de Pedrinhas na Década de 2010, São Luís – MA. Desta forma, este estudo se propôs a entender como o fato da violência urbana e criminalidade reproduz no crescimento das desigualdades político-sociais perante a parcela da população mais pobre da cidade de São Luís, e nas suas respectivas dimensões lógicas que relaciona estes fatores como condicionantes da problemática da superlotação do sistema carcerário maranhense no presídio de Pedrinhas. Sendo assim, os dados obtidos para este estudo foram constituídos através de artigos e pesquisas acadêmicas sobre o complexo penitenciário em São Luís na década de 2010, e na superlotação ou déficit de vagas que levaram por exemplo nas rebeliões dos anos de 2010 e 2013. Além disso, a pesquisa abordou uma análise sociológica sobre a “sociologia de violência” e o fenômeno da desigualdade social em grandes cidades, em referência de autores como Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant. Assim sendo, a pesquisa analisa como a presença de políticas do estado neoliberal influenciam na ausência de cidadania da população pobre, que consequentemente leva a um exacerbado encarceramento de uma parcela que sucumbi ao processo da violência urbana que se coloca como determinante primordial do superlotação e da precarização dos complexos penitenciários no Maranhão.

Palavras-chave: Encarceramento; Desigualdade; Presídios; Superlotação.

1. INTRODUÇÃO

A problemática acerca da superlotação e da precarização nos presídios brasileiros é facilmente identificada e situada em um país que carece de políticas públicas e de investimento para a infraestrutura dos complexos penitenciários e as suas respectivas demandas vigentes. Atualmente, casos de enforcamento, fome, desnutrição, rebeliões e mortes são comuns em páginas de matérias jornalísticas e nas manchetes de vários portais de comunicação do país afora. Desta maneira, é possível observar como esse fenômeno da criminalidade e da violência exacerbada nestes locais continuam a ser um dos principais problemas de gestão pública no Brasil.

Esses fatos são acompanhados por questionamentos que geralmente apresentam para a sociedade a triste realidade nos presídios: Por que é comum ver aquelas imagens de 10 homens em uma cela? Por que ocorrem tantos assassinatos e mortes nos presídios? Por que as pessoas que vivem nestes lugares convivem com o caos generalizado? Por que a insalubridade e a

proliferação de doenças são comuns? Essas perguntas e várias outras estão presentes no meio social. Porém, análises mais aprofundadas sobre essa questão revelam a partir de um exercício de observação da realidade uma provável resposta: o fato de que esses sujeitos estão inseridos neste meio por conta de seu pertencimento a um sistema que colabora com o crescimento das desigualdades sociais, e com o aumento referente ao encarceramento em massa das populações mais pobres da sociedade.

Desse modo, este trabalho destaca essa realidade de precariedade do sistema prisional brasileiro a partir do caso do presídio de Pedrinhas, situado na região metropolitana de São Luís (Maranhão), e na sua inerente relação com os dados de desigualdade social e pobreza da região, identificando como essa problemática se coloca em relação à realidade nos presídios, com suas inúmeras falhas e na produção de estereótipos que estão presentes na sociedade atual.

O encarceramento da população pobre em massa decorre de um sistema político e econômico que acentua as desigualdades entre as classes sociais do país, em referência ao difícil acesso dos cidadãos aos serviços públicos básicos, como saúde, educação, habitação e infraestrutura urbana, submetendo os indivíduos a diversas realidades, entre elas o mundo da criminalidade, que consequentemente reproduz mecanismos de violência em diversos contextos e lugares. Sendo assim, o estudo tem como objetivo central averiguar se a violência e a criminalidade urbana têm suas origens na segregação social/econômica dos indivíduos, que posteriormente se relaciona como fator primordial do crescimento das taxas de presos em complexos penitenciários.

O artigo está dividido em três partes. A primeira parte aborda o fenômeno da desigualdade social na Cidade de São Luís, na qual serão apresentados dados e pesquisas sobre o assunto. A segunda parte apresenta a realidade de superlotação do presídio de Pedrinhas na década de 2010, tendo em conta a descrição das rebeliões que ocorreram durante os anos de 2010 e 2013 e que potencializaram a divulgação das precárias condições de vida no local. E na terceira e última parte, a fim de explorar o estudo da problemática, o artigo aborda alguns conceitos e análises sociológicas de autores como Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant e Michael Foucault, que tratam do encarceramento da parcela populacional mais pobre, suas respectivas causas e consequências na sociedade.

Os dados e informações referentes ao presídio serão recolhidas através do "Relatório violação continuada: dois anos da crise em Pedrinhas (OAB - Maranhão e Conectas Direitos Humanos, 2015)" e de dois artigos acadêmicos: "Pedrinhas na Mídia Internacional- Uma análise da cobertura jornalística do portal BBC sobre a violência carcerária" (RODRIGUES, 2014), e "A violação dos Direitos humanos no sistema carcerário brasileiro diante das Regras de Mandela: A

realidade do complexo penitenciário de Pedrinhas - Maranhão" (ALMEIDA, 2021)⁵³. Já as informações relacionadas ao fenômeno da desigualdade social no estado do Maranhão foram retiradas das seguintes pesquisas: "Pobreza e Desigualdade Social no Maranhão: atualidade de uma questão histórica e estrutural" (CORREIRA, 2018), e "A desigualdade socioespacial de São Luís (MA) demarcada pelos seus bairros" (PETRUS, 2015).

2. A DESIGUALDADE SOCIAL EM SÃO LUÍS, MARANHÃO

A temática da desigualdade social no estado do Maranhão, assim como em muitas outras regiões do Brasil, é um problema significativo e complexo que não vamos abordar aqui exaustivamente. Trata-se apenas de trazer um panorama dos dados referentes a este estado como ponto de partida para analisar a situação penitenciária e seus desdobramentos. O estado do Maranhão é conhecido por ter altos índices de pobreza e desigualdade de renda, além de enfrentar desafios socioeconômicos e estruturais⁵⁴. Segundo José Murilo de Carvalho (2007), três pilares essenciais coexistem para a precarização de uma parcela da população brasileira e da sua respectiva reprodução da desigualdade entre as classes sociais: a colonização, a apropriação de latifúndios e a escravidão.

No contexto de uma análise sociológica e histórica, podemos pensar que o território maranhense foi palco de desenvolvimento desses três processos, que se cristalizaram ao longo de anos, tendo suas consequências presentes até os dias atuais mesmo após a redemocratização do País em 1988. Seria possível mencionar, por exemplo, os recentes casos de trabalho escravo, marcados respectivamente em 2022, quando a MPT-MA recebeu 80 denúncias no Maranhão, tornando-se o maior número registrado nos últimos 20 anos. Desse modo, a precarização do trabalho e os índices de alta pobreza a que está submetida a população maranhense são decorrentes desses processos que atravessaram a sua época e história, perpetuando-se nas estruturas sociais da sociedade atual.

Um dos fatores que contribuem para essa desigualdade é a concentração fundiária, na qual se observa que historicamente as terras pertencem a grandes famílias nas regiões rurais do Estado. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2006, revelam que a

⁵³ O documento "Regras de Mandela" foi redigido em 1955 em homenagem ao líder sul-africano, Nelson Rolihlahla Mandela, que posteriormente foi utilizado pelo Primeiro Congresso das Nações Unidas. Em 2015, a Assembleia Geral da mesma organização decidiu realizar uma atualização do documento em garantia à liberdade e dignidade dos indivíduos que vivem em presídios e sistemas carcerários.

⁵⁴ De acordo com os dados relacionados à renda, o Maranhão fica em último lugar na escala brasileira, com índice de 0,612. Vinte e três cidades do Maranhão estão entre as 100 cidades do Brasil têm o pior IDH e dentre as 200 cidades brasileiras com melhor IDH, nenhuma é maranhense. Dos 217 municípios, cerca de 140 possuem IDH baixo.

estrutura fundiária no Maranhão é desigual e altamente voltada a uma elite rural. Os imóveis rurais com menos de 10 hectares configuram a uma boa parte das propriedades, 47,38%, mas ocupam somente 1,37% da área total. Em contrapartida, os imóveis acima de 1.000 hectares representam apenas 1,37% das propriedades e ocupam 36,12% da área total. Essa estrutura fundiária explica o porquê da pobreza no campo e dos intensos conflitos de terra são condicionantes das crescentes taxas de violência e insegurança nas regiões agrícolas do Estado.

Outra questão de grande relevância é o crescimento da desigualdade de renda. Como exemplificação da problemática, os dados sobre a renda per capita média do Maranhão mostram o valor de R\$ 360,34 em 2010. Segundo o Censo do IBGE, a proporção de pessoas pobres, ou seja, com renda domiciliar per capita inferior a R\$ 140,00 era de 39,53% (a preços de agosto de 2010). Desta forma, significa que grande parcela da população maranhense não possui renda suficiente para garantir as necessidades básicas para sobreviver. Já na temática da educação, o Maranhão é um dos Estados de maior precariedade educacional no Brasil. Recentes estudos apontam que os índices de evasão e abandono escolar chegam a quase 7% no Maranhão (Inep, 2021). Outro dado de grande repercussão é o percentual de pessoas na faixa de 7 a 14 anos que se encontram fora da escola, que representam 4% segundo o Censo de 2010.

Além disso, a desigualdade racial é um dos fatores que acentuam as diferenças ao acesso de direitos sociais e políticos e que influenciam no desenvolvimento de precarização de pessoas negras na sociedade atual. Durante o período pós abolição e dos primeiros anos da república federativa brasileira, ex-escravizados lutaram para conquistar seus direitos básicos ao exercício de sua cidadania. Dentro de vários momentos de resistência no território maranhense, cabe citar a emblemática revolta da Balaiada no século XIX, que escravos e outros menos favorecidos daquela sociedade estrutural foram reprimidos violentamente por parte da elite econômica e política da região. Já na atualidade, mesmo sendo 74% da população total maranhense, a população negra, de acordo com os últimos índices sobre a população carcerária por unidades da federação afirma, é a mais encarcerada, ocupando 84% do total de presos no estado.

Para além de todas essas variáveis que procuram demonstrar os índices de desigualdade social, o Estado do Maranhão destaca-se principalmente no estudo dos índices de violência e criminalidade no território brasileiro. É de grande importância a análise dos dados do crescimento proporcional às taxas de homicídios entre 2010 a 2015, cuja ascensão chegou a 52,8% dos casos, percentual que situa o território como o quarto entre os estados que apresentaram maior crescimento nesta questão (BRASIL, 2017). Em todo o ano de 2021, o estado registrou 1.773 mortes violentas, entre homicídios dolosos, latrocínios, feminicídio e

lesões corporais seguidas de morte. Naquele mesmo ano, o Maranhão havia registrado 1.915 casos, consolidando o mesmo número que foi apresentado no ano de 2020 de 1.945 mortes.

No tópico 4 deste artigo, será exemplificado em maior amplitude como a pobreza crescente dos indivíduos e a desigualdade social, dentro de um sistema capitalista, colabora com a produção do encarceramento e com a falência do sistema prisional vigente.

3. A REALIDADE DO PRESÍDIO DE PEDRINHAS, MARANHÃO, NA DÉCADA DE 2010

O complexo penitenciário de Pedrinhas, localizado a 15 km da cidade de São Luís, teve seu planejamento de criação arquitetado em 12 de dezembro de 1965. A sua inauguração foi em 12 de dezembro de 1965 durante a gestão do governador Newton de Barros Belo (data de nascimento e morte, se houver). No início de suas atividades, isto é, em plena ditadura militar, o presídio já estava situado em meio a um funcionamento precário e “improvisado” pela gestão pública situada no local.

Durante o período denominado a “era Sarney”, entre as décadas de 1970 a 2000, Pedrinhas cresceu e se tornou um complexo carcerário, agregando outras sete unidades à penitenciária principal. No decorrer desses anos, a sua capacidade saltou de um número de 147 vagas para 1.945, embora, na prática, hoje abrigasse mais de 3 mil presos. A realidade de Pedrinhas não estava, desde essa época, acompanhando o rumo das discussões feitas por exemplo na década de 1980, quando foi implantada no Brasil a Lei de Execução Penal (7.210/84), que afirmava entre seus aspectos que é dever do Estado garantir assistência material (alimentação, vestuário e instalações higiênicas), à saúde, jurídica, educacional, social e religiosa ao presidiário. Pode-se observar que a implementação da lei não surtiu efeitos de seu cumprimento na região, pois a presença do superlotação de presos no complexo foi cada vez mais constante e normalizada. Outro contraponto presente, e trazido por estudos sobre o presídio, tais como os da OAB - MA e Conectas - Direitos Humanos, Violação Continuada: Dois anos da crise em Pedrinhas, mostram como estas problemáticas de negligência e instabilidade são avaliadas como algo histórico e consequentemente errôneo em sua concepção, sendo assim um projeto que já nasceu fadado ao fracasso.

Contudo, o fato de grande repercussão pública e internacional relacionado ao complexo penitenciário de Pedrinhas foram as rebeliões de 2010 e 2013, que eclodiram em uma sequência de violência generalizada e mortes no local. Depois de sistemáticas violações de direitos devido a precarização e superlotação, em 8 de novembro de 2010, um motim organizado teve sua origem no confronto entre detentos da cidade de Imperatriz e da região da baixada maranhense,

com presos da cidade de São Luís, que dividiam o mesmo espaço. O anexo 3, onde estavam os envolvidos no conflito, tinha em sua capacidade inicial 100 detentos, mas comportava naquele momento 200.

As discussões se iniciaram quando reivindicações anteriores dos detentos não foram atendidas/ouvidas. Em meio a elas estava a saída do diretor geral da penitenciária, Luis Henrique Sena de Freitas, e o pedido de transferência dos presos de Imperatriz para sua cidade natal, além de melhorias no fornecimento de água, saneamento e comida. As negociações, mediadas pela OAB-MA e a sociedade de direitos humanos, não tiveram um redirecionamento, levando à eclosão de uma rebelião realizada pelos detentos. Portais de notícias daquela época alertavam com frequência sobre uma possível rebelião no presídio, sendo observado o tenso clima de inquietação dentro do complexo. Posteriormente, a repercussão midiática do acontecimento foi um ponto crucial para a divulgação da tragédia para todo o país, tendo como uma das suas consequências a atenção de grandes veículos de comunicação e também do Estado para a situação que estava ocorrendo naquele espaço. Uma das medidas realizadas depois daquela situação, foi a divulgação da nota oficial da OAB-MA sobre a rebelião em Pedrinhas. Até então, o presidente do Conselho Seccional, Márcio Macieira, tornou público o texto que redigiu com algumas normas já contidas no compromisso institucional com a defesa intransigente dos Direitos Humanos e com a dignidade da pessoa humana na plataforma oficial da entidade.

Entre os tópicos colocados, podemos analisar dois deles que especificam prováveis motivos e também soluções contidas no documento sobre o caos em Pedrinhas. O tópico 6, afirma que são notórias as precariedades e as condições subumanas do sistema carcerário maranhense, ressaltando até alguns sentidos comuns reproduzidos pela mídia de que a rebelião não tinha um motivo “razoável”. Em contrapartida, os tópicos 8 e 9 tomam partido em se comprometer a realizar ações dos poderes públicos, das instituições do Estado e do judiciário para solucionar os gravíssimos problemas detectados nas unidades prisionais do Maranhão⁵⁵. Todavia, no ano de 2013, Pedrinhas se via em apuros novamente, continuando a apresentar problemas graves já que as prometidas medidas nunca chegaram a uma efetiva e prolongada ação.

Desta maneira, em outubro de 2013, uma sequência nova de acontecimentos em relação às duas maiores facções criminosas de São Luís chegaram a um momento chave e nova rebelião ocorreu. O início do processo violento começou no bloco A da penitenciária, em que houve

⁵⁵ Nota oficial da OAB-MA disponível em: <https://www.oabma.org.br/agora/noticia/oabma-divulga-nota-oficial-sobre-rebeliao-em-pedrinhas>, acesso em: 02 de junho de 2023.

uma série de 20 assassinatos, sendo 2 corpos carbonizados, e um número de feridos que passava de 40 indivíduos. Um dos motivos que eclodiram esta ação foi a transferência de uma parcela de presos do Centro de Custódia de Presos de Justiça (CCPJ) do Anil para Pedrinhas, o que provocou um confronto entre as facções rivais dentro do presídio. Anteriormente, uma sequência de fugas e de arrastões em torno da capital São Luís foram um dos sinais de que a violência exacerbada na penitenciária estava chegando às margens da sociedade em geral⁵⁶.

Outro fator de grande relevância para o levantamento de hipóteses, segundo a Coordenadora da ONG Sociedade Maranhense de Direitos Humanos, Josiane Gamba, o início da rebelião conteve um movimento de negligência por parte das autoridades e da administração do complexo, que mesmo com as denúncias de corrupção por parte dos agentes penitenciários na facilitação da entrada de armas, drogas, celulares nas celas, bem como violações dos direitos humanos dos detentos, não realizaram investigação ou mediação mais efetiva para evitar o confronto.

Além das inúmeras mortes e casos de extrema violência, intervenções a posterior de órgãos públicos foram realizadas no local, como a transferência de detentos para presídios federais, o aumento do efetivo de funcionários do complexo, e a construção de novas unidades prisionais. Fora isso, a pressão por mudanças estruturais foram levadas a um debate mais amplo sobre necessárias e urgentes reformas no sistema carcerário brasileiro. Houve reivindicações por melhorias nas condições das prisões, investimento em ressocialização dos detentos e mudanças no processo da condenação, como penas alternativas e medidas socioeducativas.

Já a repercussão na imprensa nacional e internacional foi uma das marcas que levaram Pedrinhas a ser conhecida pela população, seja desde de reportagens que demonstravam uma série de manifestações que clamavam por segurança às autoridades competentes, até na urgência de medidas mais incisivas contra a violência. Temos como exemplo as exigências feitas pela Organização das Nações Unidas – ONU e pela Anistia Internacional, que contribuíram na repercussão dos fatos no meio da mídia internacional.

A guerra entre as facções “Bonde dos 40” e o “Primeiro Comando do Maranhão – PCM” que disputavam o comando do tráfico de drogas da cidade de São Luís, que levaram a uma disseminação de notícias em torno do acontecido, sendo divulgadas em redes sociais, blogs e jornais locais, desde boatos de arrastões, assaltos, homicídios pela cidade e vários vídeos e imagens de detentos sendo decapitados.

⁵⁶ Matéria jornalística do portal G1 Maranhão - “Entenda a sequência de fatos que levou à rebelião em Pedrinhas”. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2013/10/entenda-sequencia-de-fatos-que-levou-rebeliao-em-pedrinhas.html>>, acesso em: 02 jun. 2023.

As mídias e redes sociais auxiliaram para mostrar como estava a realidade em Pedrinhas, porém podemos observar como também serviram a um sensacionalismo que envolveu o telespectador/leitor em uma linguagem que enfatiza número de mortes e das atrocidades cometidas, culpabilizando e estigmatizando sujeitos, sem evidenciar as causas históricas e sociológicas das quais derivam conflitos desse gênero.

Temos como exemplificação a cobertura jornalística do portal britânico BBC 5, que publicou matérias sobre a crise carcerária e de segurança no Maranhão, em que em uma das reportagens evidencia a declaração do ministro da justiça, José Eduardo Cardozo, afirmando que o Brasil contém um sistema prisional medieval, que viola os direitos humanos/sociais e não permite a reintegração social ao cidadão. O portal também ressaltou que a maioria dos presídios do sistema brasileiro é liderado por inúmeras facções criminosas (FIGURA 2).

Figura 2 – Guerra de gangues em prisão de Pedrinhas no Brasil deixa 59 mortos em 2013



Fonte: Página do Portal BBC News, 2013⁵⁷.

Dados mais recentes, que apresentam as estatísticas sobre o Complexo penitenciário hoje, são essenciais para entender o seu funcionamento após a medida cautelar outorgada em 2013 pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos da OEA. Somente em Pedrinhas, encontra-se um percentual de 3.012 presos para 1.945 vagas nos diversos setores e blocos de divisão prisional, onde 55% da capacidade do local está ultrapassada, também sendo 1.823, ou seja 60%, dos presos são provisórios. Outros percentuais de grande importância se referem às informações sobre raça, gênero e educação na penitenciária de Pedrinhas, sendo que 71,7% dos

⁵⁷ Disponível em: <https://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-25536187.amp>. Acesso em: 1 jun. 2023

detentos são negros, 34% não contém o ensino fundamental, e 12% das presas no presídio feminino (dividido entre facções e neutras) estão acima da capacidade, onde 140 (59%) são presas provisórias⁵⁸.

Cabe também citar que condições básicas de saneamento, higiene, alimentação e água seguem sendo bastante precárias e em escassez para o uso aos detentos. Relatos como de um preso do centro de detenção provisória, presente no relatório “Violação Continuada: Dois anos de Crise em Pedrinhas” (Conectas e OAB-MA, 2016), trazem um reflexo muito incisivo da realidade do local: ele diz que há bombas sendo jogadas nas celas do detentos, com o objetivo de matá-los, esvaziando o espaço para onde novos detentos serão redirecionados posteriormente. Práticas que vão na direção oposta do respeito aos direitos humanos chegam, assim, a serem normalizadas em um sistema que negligencia a presença de maus tratos, doenças, morte e a fome.

Desse modo, depois de mais 10 anos depois das tragédias de 2010 e 2013, vemos um sistema carcerário ainda sujeito a uma série de problemas, especialmente relativos ao respeito dos direitos humanos. Atualmente Pedrinhas continua sendo alvo de um sistema carcerário com uma série de problemas, perpassado por inúmeros governos estaduais e federais, que segue em constante risco iminente de rebeliões e assassinatos. Uma das falas que exemplifica bem a negligência governamental com relação à questão humanitária nos sistemas prisionais é do ex-presidente da República, Jair Bolsonaro, na época como deputado federal (2015), quando afirmou que a única coisa positiva no Maranhão é a ideia de que aqueles “canalhas” do presídio de Pedrinhas precisam morrer⁵⁹.

Já durante o ano de 2018, a penitenciária recebeu a comitiva da organização dos Estados Americanos (OEA), que se propôs a conduzir uma ampla reforma de acordo com a regulamentação internacional, em que normas importantes como a higiene, condições de saúde/bem estar, iluminação e alimentação seriam aplicadas de forma inerente e urgente. De acordo com a Secretaria de Estado de Administração Penitenciária (SEAP), atualmente as reformas estão sendo executadas. Porém, as dificuldades de superlotação, a progressão do hiperencarceramento, e questões sobre facções ainda estão presente em sua realidade e na realidade de outras penitenciárias brasileiras. Apesar das defasagens, dados recentes do governo

⁵⁸ Dados recentes presente pela secretaria de Estado de Administração Penitenciária, 3 de dezembro de 2015. Disponível no relatório “Violação Continuada: dois anos da crise em pedrinhas”, em: http://www.global.org.br/wp-content/uploads/2016/03/relatorio_pedrinhas.pdf. Acesso em: 19 jun. 2023.

⁵⁹ Fonte da fala do ex-presidente: BORGES, B. A única coisa boa do Maranhão é o presídio de Pedrinhas, diz Bolsonaro. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2014/02/11/minha-proposta-e-defender-direitos-da-maioria-e-nao-da-minoria-diz-bolsonaro.htm>>. Acesso em: 02 jun. 2023.

estadual, revelam uma diminuição de 61 para 3 mortes em 2019, sendo uma notável redução do nível de violência no lugar. (FONTE: SEAP - Maranhão)

4. ANÁLISE SOCIOLOGICA DAS CAUSAS E CONSEQUÊNCIAS DO ENCARCERAMENTO EM MASSA

O encarceramento em massa refere-se a um fenômeno social no qual um grande número de indivíduos é colocado em prisões e sistemas penitenciários em uma sociedade que apresenta condicionantes para esta conjuntura. Do ponto de vista sociológico, existem várias causas e consequências associadas a este fenômeno. As “Regras de Mandela”, oficialmente conhecidas como “Regras Mínimas das Nações Unidas para o Tratamento de Prisioneiros”, são um conjunto de diretrizes internacionais que estabelecem padrões para o tratamento humanitário e digno de pessoas privadas de liberdade. Elas foram elaboradas com o objetivo de proteger os direitos humanos dos detentos e promover a justiça dentro das prisões.

Entre as normas pré-definidas pelas Regras de Mandela estão, respectivamente, a dignidade no tratamento humano com detentos, igualdade e a não discriminação, acesso à saúde, reabilitação e reintegração, monitoramento e supervisão efetivas em prisões. Porém, é importante analisar que o aumento da inserção de indivíduos em um sistema carcerário defasado e precarizado representa um desafio significativo para a implementação plena das “Regras de Mandela”, pois a superlotação e as más condições dos presídios muitas vezes violam os princípios e padrões estabelecidos.

Consequentemente, casos atuais e localizados podem revelar a aplicabilidade ou não dessas regras em contextos sociais diversos, mostrando a complexidade de situações sociais diversas. Desse modo, a obra "Vigiar e Punir" (1975), originalmente publicada em francês como "Surveiller et Punir", de Michel Foucault (1926-1984) é uma importante referência na compreensão das dinâmicas do poder e de nascimento e manutenção do sistema prisional como tecnologia moderna. Embora não trate especificamente do encarceramento em massa, a obra de Foucault pode fornecer valiosas compreensões para o entendimento do fenômeno do próprio encarceramento.

Foucault analisa a evolução histórica dos métodos de punição e controle social, desde as práticas punitivas medievais até a emergência do sistema carcerário moderno. Assim sendo, em sua análise o autor argumenta sobre como o poder disciplinar exerce um controle psicológico e físico nos indivíduos, de forma que algumas instituições como presídios e manicômios são implementados por meio de mecanismos de vigilância e normalização como forma de controle nos vários setores da sociedade. As prisões se tornaram instituições de

disciplina e controle, onde os detentos são submetidos a uma rotina rígida, vigilância constante e técnicas de normalização para moldar seu comportamento, de acordo com as normas estabelecidas pelo sistema. São locais de confinamento maciço de indivíduos, em um sistema que prioriza a segregação e o controle, muitas vezes em detrimento da reabilitação e da reintegração social. Dessa forma, conseguimos enxergar como os presídios estão situados no capitalismo moderno servindo para a manutenção e cristalização do poder nas mãos de alguns em distintos contextos sociais.

Muitos sociólogos contemporâneos também discorrem sobre a questão da violência na sociedade moderna. Para citar um deles, o francês Pierre Bourdieu (1930-2002) com seu conceito de “violência simbólica” (“A dominação masculina”, 2003) exemplifica como este mecanismo se reproduz socialmente e de forma legítima em um processo de dominação de uma classe sobre outra. Esta denominação explora as relações de poder e as dinâmicas sociais que moldam as interações humanas, perpetuando um entendimento de como compreender a manutenção das estruturas de poder e do pensamento em uma determinada sociedade. Seus estudos se relacionam com a interpretação de que a posição social de um indivíduo em um determinado campo social influencia suas oportunidades e suas perspectivas de vida, isto é, em um contexto marcado pela precariedade e escassez de trabalho, aqueles que têm trabalho provavelmente farão qualquer coisa para mantê-lo, ainda que em condições de exploração. Isto leva à uma divisão, e posteriormente uma competição generalizada, como uma luta de “todos contra todos”, destruindo aos poucos os valores de solidariedade humana.

Bourdieu oferece, assim, uma perspectiva crítica sobre as desigualdades sociais e as estruturas de poder, o que pode contribuir para uma análise da criminalização em larga escala de certos grupos sociais. Ele argumenta que a distribuição desigual de recursos, como educação, emprego, moradia adequada e acesso à justiça, pode resultar em desvantagens estruturais para certas parcelas da sociedade. Essas desvantagens podem aumentar a probabilidade de envolvimento em atividades criminosas, se colocando como uma alternativa para os indivíduos, o que conseqüentemente, leva a um aumento da criminalidade em contextos onde há maior desigualdade de oportunidades.

Além disso, destacamos o trabalho de um ex-aluno de Bourdieu, Lóic Wacquant (1960), que é um sociólogo também francês conhecido por seu trabalho sobre a marginalização, a pobreza, o racismo e o sistema penal. Wacquant cunhou o termo “capitalismo de pilhagem” para descrever as formas contemporâneas do capitalismo (FONTE: “As prisões da miséria”, 1999). O “capitalismo de pilhagem”, segundo ele, é caracterizado por uma combinação da desindustrialização com o desemprego estrutural e a redução do Estado de bem-estar social.

Ele argumenta que, nessas condições, os setores marginalizados da sociedade, como as comunidades pobres e minorias étnicas, são abandonados e enfrentam uma série de problemas sociais, incluindo a falta de acesso a empregos estáveis, educação de qualidade, serviços de saúde e moradia adequada.

Como resultado, essas comunidades ficam presas em um ciclo de pobreza e marginalização, com poucas oportunidades de ascensão social. Wacquant argumenta que o crescimento da inserção de indivíduos em prisões são uma resposta política a esses problemas sociais, ao invés de uma solução efetiva. Evitando abordar as desigualdades estruturais e as causas subjacentes da criminalidade, o sistema penal se torna uma ferramenta para controlar e disciplinar os setores marginalizados da sociedade.

Ademais, o autor destaca também a dimensão racial do encarceramento, argumentando que o contexto do sistema penal nos Estados Unidos, em particular, onde realizou a maior parte de suas pesquisas, é caracterizado por disparidades raciais significativas, o que podemos afirmar também para o caso brasileiro. O autor vê esta problemática como uma forma de controle social que perpetua a dominação racial e étnica, criminalizando populações minoritárias e pobres, contribuindo para a reprodução das desigualdades existentes.

5. CONCLUSÃO

Diante do exposto, o artigo procura, através do caso de Pedrinhas na cidade de São Luís do Maranhão, mostrar a relação entre a desigualdade social e o encarceramento em massa da população pobre, que se apresenta de forma complexa e com particularidades também em outros contextos. Através da análise de bibliografia sobre o tema, além de pesquisa sobre os dados do encarceramento no estado do Maranhão e da pesquisa da repercussão das rebeliões em veículos de imprensa nacionais e internacionais, procurou-se oferecer uma contribuição para a análise sociológica do sistema prisional e seus problemas e desafios.

Conclui-se que a delimitação e exclusão social é parte de um sistema econômico e social que gera cada vez mais índices de pobreza e falta de oportunidades econômicas e sociais, gerando ciclos de segregação e marginalização e favorecendo certos setores da sociedade. A discriminação racial e étnica se relaciona a problemas de classe e contribui para a subalternização de grupos minoritários que são ainda afetados por um sistema de justiça criminal que falha cruelmente reforçando estereótipos, que no caso do Brasil, se relacionam a uma história racista, patriarcal e conservadora.

Embora não tenha abordado diretamente o problema do narcotráfico, é importante salientar que as políticas de criminalização das drogas contribuem também para o encarceramento em massa e para a moralização dos sujeitos que acabam limitados em seu acesso à justiça. Prováveis causas que se entrelaçam em um ideário neoliberal de dominação, que à falta de cidadania, de direitos civis e humanos são ultrapassados por uma determinação de mercado e status social.

Sendo assim, este artigo teve como seu objetivo principal mostrar a realidade de um sistema carcerário cada vez mais precarizado, através de um caso específico e emblemático, especialmente por conta de sua repercussão no país. Com problemas que vão desde a superlotação, passando pelos casos de violência e violação de direitos humanos, as prisões se tornam objeto interessante de análise sociológica, já que demonstram o funcionamento do capitalismo moderno e de suas tecnologias de segregação. Assim, a pergunta central a se fazer neste amplo debate é: por que ainda permanecer em uma política de construção de mais prisões? Como já vimos, até aqueles que são excluídos do mercado ou da sociedade, também servem para perpetuar o poder e uma dominação social.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Letícia. **A violação dos direitos humanos no sistema penitenciário brasileiro diante das regras de Mandela**: a realidade do complexo penitenciário de Pedrinhas – Maranhão, 2021. [S. n., s. l.], 2021. Disponível em: <https://jornaltribuna.com.br/wp-content/uploads/2021/11/ARTIGO.LETICIA-ALMEIDA.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2023.

ARAUJO, Cleonice Correia. **Pobreza e desigualdade social no Maranhão**: atualidade de uma questão histórica e estrutural. 2018. 10 p. Universidade Federal do Piauí - UFPI, Teresina, 2018. Disponível em: <https://sinespp.ufpi.br/2018/upload/anais/NDcx.pdf?053856#:~:text=O%20Estado%20do%20Maranh%C3%A3o%20constitui,demandat%C3%A1rio%20de%20pol%C3%ADticas%20sociais%20p%C3%BAblicas>. Acesso em: 1 jun. 2023.

BOURDIEU, P. KUHNER, Maria Helena. **A dominação masculina**. Rio De Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/1222/bourdieu_dominacaomasculina.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 05 jun. 2023.

CONECTAS DIREITOS HUMANOS, OAB-MA. **Violação continuada**: Dois anos da crise de Pedrinhas. 2015. Disponível em: http://www.global.org.br/wp-content/uploads/2016/03/relatorio_pedrinhas.pdf. Acesso em: 19 jun. 2023

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1999. Disponível em: Michel Foucault - Vigiar e Punir (pdf)(rev) (ufsj.edu.br). Acesso em: 05 jun. 2023.

KUCHNIR, Taís. **Superlotação ou déficit de vagas no sistema prisional brasileiro? Uma análise das narrativas por trás das políticas penitenciárias**. 2022. 96 p. Universidade

de Brasília - UnB, Brasília, 2022. Disponível em:
<https://dspace.mj.gov.br/bitstream/1/8683/1/Superlotação%20ou%20Déficit%20de%20Va%20ga%20no%20Sistema%20Prisional%20Brasileiro%20Uma%20Análise.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2023.

PETRUS, Júlia Kátia. **A desigualdade socioespacial de São Luís (MA) demarcada pelos seus bairros**. 2015. 20 p. Universidade federal de Goiás- UFG, [s. l.], 2015. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/ateli/article/download/37575/18968>. Acesso em: 17 jun. 2023.

RODRIGUES, Brena Freitas. **Pedrinhas na mídia internacional: uma análise da cobertura jornalística do portal BBC sobre a violência carcerária**. 2014. 18 p. Universidade Federal do Maranhão - UFMA, São Luís, 2014. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/cambiassu/article/download/3500/1522/10843>. Acesso em: 13 jun. 2023

WACQUANT, L. **As prisões da miséria**. Coletivo sabotagem, 2004. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1bczth6YC8VfQPnu9558WPagyFErQMVJO/view?usp=sharing>. Acesso em: 06 jun. 2023.

BIBLIOGRAFIA - NOTÍCIAS CONSULTADAS

BBC NEWS LATIN AMERICAN & CARIBBEAN, 2014. **Gang war in Brazil's Pedrinhas jail kills 59 in 2013**. Disponível em: <https://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-25536187.amp>. Acesso em: 1 jun. 2023.

COMPLEXO de Pedrinhas. **Por dentro do presídio símbolo da falência do sistema prisional**. Disponível em: <https://www.conectas.org/noticias/complexo-de-pedrinhas-por-dentro-do-presidio-simbolo-da-falencia-do-sistema-prisional/>. Acesso em: 20 jun. 2023.

DECAPITAÇÕES no Maranhão evidenciam o caos nas penitenciárias brasileiras. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/01/08/politica/1389139411_178156.html. Acesso em: 20 jun. 2023.

Imagem, Disponível em: https://4.bp.blogspot.com/_GyOqHiOOrs/TNmHr5tdbEI/AAAAAAAAAB6E/BEYlxxdCvHY/s1600/Pedrinhas.jpg. Acesso em: 18 jun. 2023.

ENTENDA a sequência de fatos que levou à rebelião em Pedrinhas. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2013/10/entenda-sequencia-de-fatos-que-levo-u-rebeliao-em-pedrinhas.html>. Acesso em: 20 jun. 2023.

OAB/MA divulga Nota Oficial sobre rebelião em Pedrinhas - OAB-MA. Disponível em: <https://www.oabma.org.br/agora/noticia/oabma-divulga-nota-oficial-sobre-rebeliao-em-pedrinhas>. Acesso em: 16 jun. 2023.

REBELIÃO em presídio do Maranhão deixa 9 mortos e dezenas de feridos. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2013/10/10/interna_nacional,458257/rebeliao-em-presidio-do-maranhao-deixa-9-mortos-e-dezenas-de-feridos.shtml. Acesso em: 20 jun. 2023.

O FUNDAMENTO DO ESTADO KANTIANO

Luis Carlos Serra Amorim Filho

Graduado em Ciências Humanas-Filosofia

Mestrando em Cultura e Sociedade

serra.luis@discente.ufma.br

UFMA

RESUMO: O presente trabalho visa oferecer uma análise aprofundada da concepção kantiana acerca da fundamentação do Estado. No contexto das mudanças políticas e sociais ocorridas entre o final do século XV e início do século XVI, assistimos ao nascimento de um novo período histórico denominado modernidade. Este período foi marcado por significativas transformações, incluindo o declínio do sistema feudal e o surgimento de novas formas de governança, como as monarquias absolutistas e constitucionais, e posteriormente as repúblicas. Essa evolução requereu a elaboração de novos fundamentos teóricos para consolidar e legitimar a autoridade estatal e as emergentes formas de organização política. Neste contexto, a teoria contratualista, que ganhou proeminência entre os séculos XVII e XVIII, propõe que o Estado emergiu de um pacto social estabelecido pelos indivíduos ou pela maioria deles, que anteriormente viviam em um estado natural desprovido de leis positivas. Este acordo visava assegurar direitos naturais fundamentais como a autopreservação, a liberdade e a propriedade. Kant, um pensador influente de sua época, aderiu ao contratualismo. Contudo, ele argumentou que a origem do contrato social não pode ser deduzida empiricamente. Segundo Kant, o contrato social é uma ideia da razão prática a priori, que procura explicar o Estado ideal, seus papéis, limites jurídicos e organização. Para atingir o objetivo deste estudo, será realizada uma análise bibliográfica focada principalmente na obra *Metafísica dos Costumes* (1797) de Kant. Inicialmente, realizamos uma exposição sucinta das teorias do contrato social propostas pelos filósofos Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Após essa introdução, exploramos como Immanuel Kant interpretou a origem do Estado à luz do contratualismo. Posteriormente, a análise focou-se na estrutura interna do Estado conforme delineado por Kant, englobando uma avaliação detalhada dos três poderes, as diferentes formas de governo e suas funcionalidades específicas.

Palavras-chave: Kant; Estado; Jusnaturalismo; Contratualismo.

1. INTRODUÇÃO

A transição do modo de organização social feudal, que culminou na ascensão das monarquias nacionais, juntamente com outras transformações sociais no final do século XV e início do século XVI, suscitou a necessidade de reavaliar e justificar as emergentes organizações políticas conhecidas como Estados-nações. Essa revisão visava romper com a natureza dogmática e hereditária que se estabelecera, propondo uma visão do Estado como uma construção humana a serviço dos indivíduos, em oposição a uma criação divina. O desenvolvimento das teorias contratualistas desempenhou um papel crucial nesse contexto, fundamentando o pensamento político moderno e, especialmente, a concepção do Estado e suas estruturas.

Imerso no auge do Iluminismo, Kant não apenas foi influenciado pelos eventos de sua época, mas também deixou um legado que moldou nossa compreensão da política e do papel das instituições. Originado em um cenário de governos absolutistas e testemunhando tentativas despóticas, sua filosofia política pode ser interpretada como uma resposta a essa realidade, tornando-se parte integrante do projeto mais amplo para o desenvolvimento das disposições naturais em direção ao uso da razão.

O Estado kantiano é concebido de maneira semelhante aos contemporâneos modernos, apoiando-se na explicação contratualista para assegurar a defesa do direito natural inato a todos os homens: a liberdade. Em contraste com outros filósofos, Kant não buscou criar uma teoria completa do Estado, situando-o na segunda parte da *Doutrina do Direito* como *Direito político* em sua *Metafísica dos Costumes* (1797). Sua filosofia do Estado baseia-se na filosofia crítica, evoluindo a partir de princípios puros da razão. Essa característica demarca a principal distinção entre seu pensamento político e o de outros filósofos da época.

Assim, ao examinarmos o pensamento político kantiano, com foco em sua concepção de Estado, deparamo-nos com perguntas fundamentais: em que bases o Estado kantiano está fundamentado? O que o distingue das teorias preexistentes? E qual é o papel do Estado em seu projeto filosófico? Buscamos responder a essas questões por meio de uma análise aprofundada da fundamentação do Estado na perspectiva kantiana.

A exploração desse tema é motivada pela influência das teorias modernas sobre nossas instituições contemporâneas. Embora não seja possível transplantar um pensamento de uma realidade histórica para outra, ele serve como uma reflexão para compreender nossa própria realidade. Além disso, este artigo representa uma parte de um trabalho de dissertação em desenvolvimento, sendo seu método baseado em um estudo bibliográfico, utilizando livros como instrumento e tendo a *Metafísica dos Costumes* como alicerce principal, apoiado por outras obras para elucidar o pensamento kantiano.

Este trabalho é estruturado em três partes distintas. A primeira parte oferece uma contextualização concisa do contratualismo moderno, examinando as perspectivas dos filósofos Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Na sequência, a segunda parte concentra-se no pensamento de Immanuel Kant acerca do surgimento do Estado, explorando sua interpretação do contratualismo e do jusnaturalismo. Por fim, na terceira parte, detalhamos a estrutura interna do Estado segundo Kant, com ênfase na importância da separação dos três poderes e na análise das diversas formas de governo.

2. O CONTRATUALISMO DE HOBBS, LOCKE E ROUSSEAU

Entende-se por jusnaturalismo as teorias que defendem a concepção de que os humanos possuem um direito natural inato. Por outro lado, o contratualismo refere-se às teorias filosóficas que explicam a origem do Estado como resultado de um acordo entre todos os indivíduos ou a maioria deles. A primeira teoria, o jusnaturalismo, não emergiu na modernidade; desde os tempos dos gregos, já se pensava na natureza regulada por leis naturais racionais, o que se aplica também à natureza humana. Já o contratualismo surgiu entre os séculos XVII e XVIII, com diversos defensores buscando elucidar os motivos que levaram ao pacto social e à formação do estado civil, além das garantias que os indivíduos poderiam obter dele. Essa busca acabou sendo sustentada por uma relação entre três termos principais: o direito natural do jusnaturalismo, o estado de natureza e o pacto social, assumindo conceitos diferentes em cada autor.

Alguns filósofos defendem que, antes do estabelecimento dos direitos positivos, o homem é, por natureza, dotado de normas inerentes e subjetivas, que podem servir como máximas para sua preservação ou direitos a serem garantidos a qualquer custo. Para Hobbes, a natureza fez os homens iguais em suas faculdades espirituais e corporais, mas essa igualdade gera conflitos. O autor defende a tese de que o estado de natureza estabelece uma “guerra de todos contra todos”. O direito natural (*jus naturale*) é entendido por ele como a liberdade, o “julgamento da razão” e a “ausência de impedimentos externos”, que deixam a critério de cada homem fazer o que for necessário para preservar sua existência. No entanto, existe uma lei natural (*lex naturalis*), estabelecida pela própria razão, que proíbe atitudes contra a vida e impõe a busca de meios para garantir a própria preservação (Hobbes, 2014). Para resolver esse problema, os homens precisam abdicar de seu direito natural, em defesa de resguardar o que é mais sagrado, a vida humana, e formar o Estado civil como forma de garantir esse direito.

Da lei fundamental da Natureza, que ordena aos homens procurar a paz, deriva esta segunda lei: o homem deve concordar com a renúncia aos seus direitos sobre todas as coisas, contentando-se com a mesma liberdade que permite aos demais, na medida em que considerar tal decisão necessária à manutenção da paz e de sua própria defesa. Se cada um fizer tudo aquilo a que tem direito, reinará a guerra entre os homens (Hobbes, 2014, p. 113-114).

A partir do pacto, o Estado é estabelecido e nele é determinado quem tem o poder de coagir, a partir da transferência voluntária dos homens de seus direitos naturais para um soberano ou uma assembleia. Para Hobbes, o Estado surge como uma limitação da liberdade (direito), para garantir as leis racionais (obrigações) como garantia da vida. A garantia desse pacto é dada pela mesma lei natural, que obriga os homens a cumprirem seus acordos.

Em Locke, o estado de natureza é um estado de liberdade, mas não de “permissividade”, onde os homens decidem sobre suas ações como bem entenderem. Nesse estado também reina a reciprocidade de poderes, em que todos têm os mesmos direitos sobre a natureza e não há divisão entre poderes, ou seja, não há sujeição ou subordinação. “O “estado de Natureza” é regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens” (Locke, 1994, p.84). Em caso de conflitos, há uma delegação momentânea de poder para aquele que foi lesado, conferindo-lhe a possibilidade de aplicar uma punição ao seu transgressor proporcional ao seu dano.

Diferentemente de Hobbes, Locke não vê o estado de natureza como um estado de guerra. Para ele, são conceitos distintos. No primeiro, os homens são guiados pela razão em comunidade com seus semelhantes, sem autoridade de uns sobre os outros. O segundo surge quando é declarada uma intenção de força para subjugar o outro e não há instâncias para recorrer, caracterizando-se como um estado de guerra. Para evitar esse estado, principalmente, é que se instaura a sociedade (Locke, 1994). Apesar de o estado de natureza ser bom em diversos aspectos, ele ainda apresenta muitas carências, principalmente na questão da mediação de conflitos.

Em primeiro lugar, falta no estado de natureza uma lei estabelecida, fixada, conhecida, aceita e reconhecida pelo consentimento geral, para ser o padrão do certo e do errado e também a medida comum para decidir todas as controvérsias entre os homens. [...] Em segundo lugar, falta no estado de natureza um juiz conhecido e imparcial, com autoridade para dirimir todas as diferenças segundo a lei estabelecida. [...] Em terceiro lugar, no estado de natureza frequentemente falta poder para apoiar e manter a sentença quando ela é justa, assim como para impor sua devida execução. (Locke, 1994, p. 156-157).

Nos homens, há algo que está acima de tudo, assegurado pela “lei da natureza”: a preservação da vida. Para Locke, mesmo que não seja possível proteger a todos, deve-se priorizar os inocentes. E essa questão da segurança individual e coletiva, advinda das falhas de uma legislação positiva no estado de natureza, só pode ser resolvida com o estado civil. Segundo Locke (1994), ninguém pode ser retirado de seu estado de natureza pela força ou sem consentir sobre isso; a única maneira de formar um governo e estabelecer uma sociedade civil é quando os homens, através de sua liberdade, firmam um acordo e se associam. A partir daí, podem desfrutar de uma melhor segurança, tanto de si quanto de suas propriedades. Aqueles que não se associarem continuam vivendo em seu estado natural.

Segundo a visão de Rousseau, defende-se a hipótese de um estado natural em que os homens viviam conforme seus instintos e em busca da conservação, e não em um estado de

guerra. Conforme seu pensamento, as guerras surgem das circunstâncias; a guerra de homem contra homem não poderia existir no estado de natureza, pois lá não havia divisão de propriedades. Da mesma forma, não poderia acontecer no estado civil, devido à autoridade das leis. As guerras só acontecem de Estado para Estado, pois só eles podem ter uns aos outros como inimigos (Rousseau, 2010).

Desse modo, a teoria sustentada por Rousseau em *Discurso sobre a Origem da Desigualdade Entre os Homens* (1755) é que o Estado surge devido aos males da civilização, especialmente da propriedade privada. No estado de natureza, as preocupações dos homens eram apenas de subsistência e sua principal preocupação era a conservação. A natureza era suficiente para fornecer os socorros necessários e, através do seu instinto, o homem a utilizava bem. Entretanto, com o tempo, dificuldades foram surgindo, como a altura das árvores, a concorrência com outros animais, levando o homem a produzir instrumentos que facilitassem sua jornada, inicialmente armas naturais que foram se adaptando conforme suas necessidades e conhecimento.

Esses avanços aumentaram a superioridade do homem perante os outros animais. Esses primeiros progressos levaram a outros, como a constituição das primeiras famílias, do sentimento de amor conjugal e amor paterno. Cada família se tornou uma pequena sociedade, mas, à medida que essas qualidades surgiam, apareciam também os defeitos, como o ciúme, a discórdia, e a partir disso, à medida que as ideias e sentimentos se sucediam, o homem começou a se domesticar, tornar-se ocioso e dependente. Cada um começou a olhar para o outro e desejar ser ele próprio observado, numa competição pelo mais forte, mais belo, mais astuto. Esse teria sido um dos primeiros passos para a desigualdade e para os vícios. Com efeito, surgiram os direitos dos mais fortes, dominação, servidão ou violência e roubos, gerando a desigualdade entre ricos e pobres. Na tentativa de assegurar sua liberdade, decidiram sacrificar parte dela para conservar o restante, assim como um ferido amputa um braço para salvar o resto do corpo.

Em sua outra obra, *O Contrato Social* (1762), Rousseau apresenta o contrato como uma restauração que visa libertar os homens de suas amarras e levá-los à liberdade concreta através de uma transformação social baseada na vontade geral. O contrato social proposto por Rousseau concede ao homem, além da liberdade civil, a propriedade de tudo aquilo que possui. No estado civil, o homem é livre porque possui autonomia, prescrevendo leis a si mesmo; essa autonomia é o princípio fundador do Estado democrático (Rousseau, 2010). A conciliação entre Estado e liberdade, pensada por Rousseau, visa a uma liberdade que é a participação consciente e conforme a lei do Estado.

Com base na análise dos três filósofos anteriormente discutidos, torna-se evidente o modo como a origem do Estado era concebido durante a modernidade. Essa exploração do tema é fundamental para compreender o contexto histórico no qual Immanuel Kant estava inserido, visto que suas teorias, que serão abordadas em seguida, também transitam por essas mesmas linhas de pensamento.

3. KANT E O CONTRATO SOCIAL

O contratualismo kantiano, conforme delineado em sua *Doutrina do Direito*, abrange duas esferas distintas: o estado de natureza, referido como direito privado, e o estado social, correspondente ao direito público. A diferenciação entre ambos reside na forma como a liberdade é exercida. No primeiro, ocorre a utilização da liberdade externa sem a imposição de leis, caracterizando o estado de natureza. No segundo, a liberdade externa é exercida sob o escopo de leis positivas, configurando o estado social.

A centralidade da liberdade no pensamento político de Kant (2020, p. 42) destaca-a como um direito inerente a todo ser humano, um direito natural, que deve ser garantido: “A liberdade (a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade.” A efetivação da liberdade kantiana ocorre quando harmonizada com a vontade do outro, sem rupturas nessa relação. Caso ocorra ou haja a possibilidade de violação dessa liberdade, torna-se imperativo buscar sua restauração, impulsionando a transição do estado natural para o estado civil.

No estado de natureza, é possível possuir bens externos, produtos e terras. Contudo, devido à ausência de uma “justiça distributiva”, cada indivíduo determina o direito à posse segundo sua própria vontade. Para Kant, esse estado não se caracteriza por uma sociedade injusta em que o uso da força era a forma de tomar as decisões, “mas era na verdade, um estado desprovido de direito (*status iustitia vacuus*), no qual, quando o direito era controverso (*ius controversum*), não se encontrava nenhum juiz competente para emitir uma sentença em força de lei[...]” (Kant, 2020, p. 118). Não existindo legislador nem leis positivas para regular, cabe a cada um a responsabilidade pelo julgamento. Apesar das aquisições, posse e estabelecimento de contratos, tudo permanece provisório, devido à falta de uma jurisdição pública com status jurídico que garanta esses direitos.

Kant afirma que, para resolver essa questão:

A primeira decisão, portanto, que cabe ao ser humano, se não quiser renunciar a todos os conceitos jurídicos, é o seguinte princípio: é preciso sair do estado de natureza, em

que cada um age como que lhe vem à cabeça, e unir-se com todos os demais (com os quais não pode evitar entrar em relação recíproca) para submeter-se a uma coerção externa legalmente pública; ingressar em um estado, portanto, onde aquilo que deve ser reconhecido como o seu seja legalmente determinado a cada um e atribuído por um poder suficiente (que não seja o seu, mas sim um poder exterior); em outras palavras, ele deve ingressar antes de qualquer coisa, em um estado civil (Kant, 2020, p. 104).

A compreensão kantiana do estado de natureza como um direito privado é fundamental para a transição para o estado civil. Sem a ideia de aquisição e o estabelecimento do conceito de “meu e seu”, mesmo que provisório, não haveria motivo para pensar em uma instituição jurídica distributiva. A necessidade de defesa dos direitos e da liberdade de cada um, a partir do reconhecimento do uso das coisas, constitui a base da formação do direito público.

O Estado é concebido como garantidor dos direitos naturais, sem diferenças substanciais em relação a eles, e o que o diferencia do estado de natureza é a legislação sobre as posses e propriedades, “justiça distributiva”. Assim, existe uma relação causal entre ambos e um princípio que deve ser preservado: o direito natural inato.

Quanto ao surgimento do estado civil:

[...] ele surge por meio do consentimento unânime dos indivíduos, mediante um pacto social. No opúsculo de 1793, Kant deixa explícito que todos os Estados surgem da mesma forma, diferenciando-se apenas nas constituições. “Entre todos os contratos pelos quais uma multidão de homens se religa numa sociedade (*pactum sociale*), o contrato que entre eles estabelece uma constituição civil (*pactum unionis civilis*) é de uma espécie tão peculiar que, embora tenha muito em comum, quanto a execução, com todos os outros (que visam a obtenção em comum de qualquer outro fim), se distingue, no entanto, essencialmente de todos os outros no princípio de sua instituição (*constitutionis civilis*). (Kant, 2020, p. 78-79)

Ainda no corolário do mesmo opúsculo, ele continua afirmando que é “[...], pois, um contrato originário no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil, por conseguinte, inteiramente legítima, e também uma comunidade” (Kant, 2016). Na Metafísica dos Costumes, Kant (2020, p. 106-107) destaca novamente:

O ato pelo qual o próprio povo se constitui em um Estado - ainda que, propriamente falando, segundo a única ideia dele pela qual se pode conceber sua legalidade - é o contrato original, no qual todos (*omnes et singuli*) no povo renunciam à sua liberdade externa para readquiri-la imediatamente como membros de uma comunidade política, ou seja, como membros do povo considerado como Estado (*universi*). E não se pode afirmar que o homem no Estado tenha sacrificado uma parte de sua liberdade externa inata para um fim, mas sim que teria abandonado completamente a liberdade selvagem e desordenada para, em uma situação de dependência legal, ou seja, em um estado jurídico, recuperar sua liberdade geral intacta, visto que essa dependência surge de sua própria vontade legislativa.

Dessa forma, Kant defende que o Estado é formado pela união dos homens. A união das vontades individuais em uma vontade coletiva com força jurídica, aceita por todos, constitui a

constituição, formando a comunidade política. Não só isso, fazendo referência mais uma vez ao texto *Sobre a expressão corrente*, Kant (2016, p. 79) coloca que o estado também é fundado a partir de três princípios a priori, sendo eles: “1. A liberdade de cada membro da sociedade, como homem. 2. A igualdade deste com todos os outros, como súdito. 3. A independência de cada membro de uma comunidade, como cidadão.”

Para Kant, não é a união em si que forma a sociedade, mas sim a relação necessária entre o soberano e o súdito, e o reconhecimento mútuo de igualdade que a produz. O contrato é apenas o meio para alcançar a sociedade, sendo crucial compreender as funções internas que formam e estruturam o Estado, sustentando toda a comunidade política.

4. A NORMA GERAL DO ESTADO

O Estado é apresentado por Kant como a união dos homens fundamentada por leis jurídicas, sendo essas a priori e necessárias conforme princípios jurídicos puros racionais. O estado civil, assim como o estado de natureza, não são ideias pensadas a partir de dados empíricos, da realidade, e sim apresentados como ele deve ser, seguindo os princípios puros da razão. Sua pretensão é mostrar “[...] o Estado na ideia, tal como deve ser segundo os princípios jurídicos puros; ideia que serve de norma (norma) a toda unificação efetiva em uma comunidade política (portanto internamente)” (Kant, 2020, p. 104-105).

As instâncias jurídicas, não só o Estado, mas as que formam o direito público, são formas de direito cujo objetivo é regular a liberdade externa. Kant defende que o surgimento do direito externo se dá através da ideia de liberdade, isto é, da relação entre os homens de poder conviver com o arbítrio do outro, e faz uma crítica a Hobbes, afirmando que desse direito nada tem a ver com sua finalidade, ou seja, a felicidade dos homens, e nem como os meios para sua garantia, para ele não se pode mesclar a lei com finalidades.

Por isso, quanto à sua forma, diz Kant (2016, p. 82): “Pois, visto que todo o direito consiste apenas na limitação da liberdade de outrem com a condição de que ela possa coexistir com a minha segundo uma lei universal [...]”. E essa limitação se chama coação, que se segue da constituição civil elaborada pelas vontades livres, e os homens obedecem a essas leis porque a própria razão o quer assim.

Quanto à sua estrutura interna, Kant diz que a vontade unificada que formou o Estado se divide em três poderes, a tríplice política, que contém suas funções para o bom ordenamento jurídico, sendo eles:

[...] o poder soberano (a soberania) na pessoa do legislador, o poder executivo na pessoa do governante (seguindo a lei) e o poder judiciário (adjudicando o seu de cada

um segundo a lei) na pessoa do juiz (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*) como as três proposições de um silogismo da razão prática – a premissa maior, que contém a lei daquela vontade, a premissa menor, que contém o comando de proceder segundo a lei, isto é, o princípio de subsunção sob a maior, e a conclusão, que contém o veredicto jurídico (a sentença) daquilo que é de direito no caso em questão (Kant, 2020, p.119).

O poder legislativo pertence e representa a vontade unificada do povo, pois é dele que deve emanar todas as leis justas. Kant deixa claro que só as vontades universais quando em consenso e unificadas podem ser definidas como legisladoras, pois se cada um tivesse o poder de criar leis para o outro, poderiam cometer injustiças. E também não poderia ser de outra forma, já que foi pelo sacrifício de suas liberdades individuais “selvagens” que foi erguido o acordo que formou a comunidade civil.

As pessoas que são membros do Estado unidos por uma legislação são denominadas como cidadãos. A eles, segundo o filósofo, existem atributos jurídicos inseparáveis, sendo eles: i) a liberdade legal de não obedecer a nenhuma lei pela qual não deu consentimento; ii) igualdade civil, não reconhecer ninguém como superior a si no povo; iii) independência civil, agradecer apenas aos seus próprios direitos e forças como membro de uma comunidade por sua existência; iv) personalidade civil, não se deixar representar por ninguém além de si nos assuntos jurídicos (Kant, 2020).

O que define uma pessoa como cidadã é a capacidade de votar, o que, para Kant, distingue dentro da sociedade quem quer ser apenas parte da comunidade política e quem quer ser seu membro, assim existe para ele dois tipos de cidadania, a passiva e a ativa. Seguindo a tradição vista desde a Grécia antiga, Kant define como cidadãos passivos os trabalhadores independentes como artesãos, comerciantes e outros servidores que não estão a serviço do Estado, assim como os homens menores de idade e as mulheres, assim como todos os outros profissionais que para eles precisam ser comandados, e precisam de proteção de outros, isto é, não possuem independência. Aos demais, por serem independentes, são ativos ao Estado, e podem assim contribuir com ele, para Kant essa distinção de nada fere a igualdade e a liberdade dos homens, todos constituem o povo, a união forma o estado civil, mas nem todos possuem as condições para ter o direito ao voto, pois “[...] segundo as leis da liberdade natural e da igualdade, não se segue o direito de agir também como membros ativos que lidam com o próprio Estado, o organizam ou colaboram na introdução de certas leis [...]” (Kant, 2020, p. 106).

Sobre o poder executivo, ele é representado pelo regente do Estado, cabe a ele nomear os magistrados e criar decretos para situações particulares, sendo estes não revogáveis. Já os representantes do judiciário são os juízes, indicados pelos soberanos e pelos governantes como

magistrados. E quem julga o povo são eles mesmos através da nomeação de seus representantes. Sobre os poderes Kant afirma que:

Desses poderes, considerados em sua dignidade, diz-se que a vontade do legislador (*legislatoris*), com vistas àquilo que concerne ao meu e seu exteriores, é irreprovável (irrepreensível), a faculdade executiva do detentor supremo do poder (*summi rectoris*) é incontestável (irresistível) e o veredicto do juiz supremo (*supremi iudicis*) é irrevogável (inapelável) (Kant, 2020, p.119)

Ao se estabelecer esses poderes e suas forças como representações do povo e da ordem da constituição, Kant (2020) afirma que eles são coordenados e subordinados reciprocamente de forma que, ao se ajudarem, não podem usurpar suas funções. Cada um tem seu limite e sua autonomia, de acordo com as leis da liberdade. Da mesma forma, é dessa relação mútua que resulta a saúde do Estado, como “[...] estado de máxima concordância entre a constituição e os princípios jurídicos, algo a que a razão nos obriga a aspirar através de um imperativo categórico” (Kant, 2020, pp. 108-109).

Por exemplo, Kant argumenta que o regente do Estado não pode criar as leis e governar ao mesmo tempo, pois isso configuraria um governo despótico, impondo sua vontade sobre a vontade coletiva. Da mesma forma, o legislador não poderia reger a nação, pois haveria um conflito de posições, visto que o legislador está sob o domínio das leis e, logo, sob o domínio de um soberano que poderia restringir sua organização. Por fim, nem o legislador nem o soberano podem julgar, apenas nomear os juízes, aos quais é dado o poder de coagir.

A concepção dos três poderes é delineada por Kant como uma decorrência da noção de uma “comunidade política geral”. Da mesma maneira, o soberano é apresentado como uma ideia do chefe de Estado, sendo um “produto do pensamento” que requer uma representação empírica como “poder público supremo”, manifestado na forma de uma pessoa física (Kant, 2020). O surgimento desse soberano resulta da interação entre a vontade geral do povo e a necessidade do chefe de Estado, originando-se das ideias da razão a priori, que se manifestam no mundo prático em três formas distintas: autocrática, aristocrática ou democrática. Kant considera a forma de Estado autocrática mais simples do que as demais.

A simplicidade da forma autocrática do Estado reflete-se na administração do direito, pois há uma relação praticamente direta entre o governante e os governados. Contudo, é crucial considerar, conforme Kant, que essa simplicidade também implica em potenciais perigos, podendo conduzir ao despotismo. Essa ameaça decorre da possível passividade do povo, resultando na ausência de uma verdadeira cidadania. Assim, a monarquia só pode ser considerada a melhor forma de governo quando o monarca age de forma benevolente, evitando os perigos associados ao despotismo.

Kant questiona por que, diante da existência de formas superiores de Estado e do risco de um governo despótico, o povo não busca ativamente modificar essa realidade. Ele se posiciona contra o uso de violência como meio para alterar as constituições políticas, considerando passível de punição qualquer investigação sobre a origem histórica do surgimento do Estado com esse propósito. No entanto, defende que o soberano tem a responsabilidade de alterar a constituição se esta não estiver mais em conformidade com a “ideia do contrato originário”.

As formas do Estado representam só a letra (*littera*) da legislação originária do estado civil e podem, portanto, subsistir por tanto tempo quanto forem consideradas mediante um costume antigo e longo (portanto, apenas de maneira subjetiva) como necessárias, enquanto pertencentes ao mecanismo da constituição política. Mas o espírito daquele contrato originário (*anima pacti originarii*) contém a obrigação do poder constituinte de adequar o modo de governo àquela ideia, de transformá-lo – se não puder ocorrer de uma só vez, de maneira gradual e contínua, até que concorde, quanto a seu efeito, com a única constituição que é conforme ao direito, a saber, com a constituição de uma república pura – e de conduzir por fim, segundo a letra, a esse resultado, dissolvendo aquelas antigas formas empíricas (estatutárias), que serviam apenas para obter a submissão do povo, na forma originária (racional), que toma apenas a liberdade como princípio e mesmo como condição de toda coerção exigida para a constituição jurídica no sentido próprio do Estado //341. (Kant, 2020, p. 146-147).

Nesse contexto, evidencia-se que, de acordo com Kant, todas as formas de Estado devem passar por modificações graduais, visando alcançar o que ele denomina como uma “república pura”. Esta constituiria um modelo em que a “lei comanda por si mesma”, baseando-se no princípio de que o povo atua como seus próprios legisladores, garantindo adequadamente os direitos individuais por meio de representantes. A conquista desse estado é considerada um direito pessoal inalienável.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A temática central deste texto conduziu a uma discussão sobre o fundamento do Estado kantiano. Inicialmente, apresentou-se como os filósofos Hobbes, Locke e Rousseau conceberam a formação do Estado através do contrato social, visando contextualizar a teoria contratualista e a relação entre direito natural e a formação do Estado, seguindo para Kant. No desenvolvimento, a partir do pensamento kantiano, explorou-se a relação entre direito natural, a formação do Estado e a teoria do contrato social, fundamentada em princípios puros da razão. Por fim, discutiu-se a concepção de Estado ideal segundo Kant, focando na divisão dos três poderes e na busca por uma reforma contínua rumo a uma república pura.

Destaca-se que Kant foi significativamente influenciado pelas teorias político-filosóficas de sua época, adotando a estrutura do contrato social. A proposta de Estado kantiana, embora não seja

inovadora em termos de formação e estrutura interna, baseia-se nas teorias de jusnaturalismo e contratualismo, podemos concordar com Höffe, que ressalta que Kant clarificou as ideias defendidas por seus predecessores, distinguindo entre o empírico e o racional.

De Hobbes, ele recebe o estado natural como fundamento racional para a necessidade de um Estado, de Locke, a idéia dos direitos humanos inalienáveis, de Locke e Montesquieu, a idéia da divisão dos poderes (cf. RL, S 45), e de Rousseau, a tese de que somente a vontade geral (*votonté générale*) constitui o princípio crítico-normativo supremo de toda legislação positiva (Höffe, 2005, p. 71).

Ademais, deve-se considerar que a proposição kantiana de um Estado é substancialmente complexa, e o discutido neste trabalho é apenas o prelúdio do que deve ser fundamentado em direito público. Para Kant, a formação de um sistema jurídico não é apenas essencial, mas uma necessidade derivada da convivência humana, onde, segundo ele, o homem, ao coexistir com outros, necessita de uma autoridade devido à sua inclinação para abusar da própria liberdade. Assim, a concepção do Estado como entidade política representa meramente o início desse processo e o seu desenvolvimento nos guiará em investigações futuras.

REFERÊNCIAS

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martin Claret, 2014.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

KANT, I. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática (1793). In: KANT, I. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2016.

LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre O Governo Civil - E Outros Escritos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. Oeiras: Editorial Presença, 2010.

O OLHAR CAOLHO

Ed Monteiro

Graduando em Filosofia - UFMA

Flávio Luiz de Castro Freitas

Doutorado e Pós-doutorado em Filosofia
UFMA

RESUMO: O objetivo do presente trabalho consiste em explicitar a linha argumentativa de Roland Barthes na obra *A câmara clara*, destacando a pretensão de seu autor de realizar uma “ontologia da fotografia”, mais precisamente do signo constitutivo da imagem fotográfica. Para tanto, destacaremos as classificações da fotografia propostas por Barthes, os cruzamentos constitutivos da fotografia e a importância das noções denominadas de *studium* e *punctum* para a argumentação do autor.

Palavras-chave: Barthes; Fotografia; Signo; Ontologia.

1. INTRODUÇÃO

Roland Barthes, filósofo francês, lança em 1980 a obra *A câmara clara*, onde o autor se propõe a fazer uma investigação ontológica da fotografia, como o próprio revela “em relação a fotografia, eu era tomado de um desejo ontológico: eu queria saber a qualquer preço o que ela ‘era em si’; por que traço essencial ela se distinguia da comunidade das imagens.” (BARTHES, 1984, p.12). Semelhante ontologia da fotografia pode ser compreendida como uma “anatomia do signo fotográfico” que repercute numa taxonomia das imagens, em que o tema principal passa a ser o caráter próprio e tipológico da imagem fotográfica:

A câmara clara – que poderíamos considerar a última incursão barthesiana na fotografia – é um trabalho de escritura que tem de saída, em suas primeiras linhas, um belíssimo questionamento: saber a qualquer custo o que era essa imagem em si mesma. Trata-se de um trabalho de pesquisa sobre o signo fotográfico, muito mais próximo de uma estética da imagem fotográfica e que a diferencia dos outros tipos de imagens. (DA MOTTA; FONTANARI, 2012, p. 167).

Como primeiro passo ele nos propõe uma classificação por parâmetros determinados, tais sejam *empíricas* (profissionais e amadoras), *estéticas* (realismo, pictorialismo) ou *retóricas* (paisagens, objetos, retratos, nus). Porém, por esses parâmetros a fotografia seria inclassificável pois são exteriores ao objeto da fotografia, não tem nenhuma relação com sua essência. Essa desordem classificatória se dá pois que a fotografia reproduz ao infinito só ocorre uma única vez: ela repete mecanicamente o que nunca mais poderá repetir-se existencialmente.

Tal foto jamais se distingue de seu referente, ou pelo menos não de imediato. Perceber o significante fotográfico não é impossível; por natureza a fotografia tem algo de tautológico, as coisas representadas serão sempre as mesmas coisas; por ex. A foto de um cachimbo será

sempre um cachimbo. Ela sempre traz consigo seu referente. Atingidos pela imobilidade, a foto e seu referente estão ligados um ao outro, logo a fotografia pertence a classe dos objetos que exprimem uma dualidade e separá-la a destruiria.

Quando observamos tal foto, não é ela que vemos; vemos o seu referente, a foto é sempre invisível; essa aderência causa uma enorme dificuldade para vermos a Fotografia. As obras observadas pelo autor são ou demasiado técnicas (um ponto de vista muito próximo) ou demasiado sociológico (muito distante).

O método proposto pelo autor parte da busca por fotos em que o autor pode atestar a existência. Utilizando a si mesmo como medida do saber fotográfico, o autor nis indica que a foto pode ser objeto de tais práticas: fazer, olhar e suportar. O fotógrafo é o *Operator*. *Spectator* somos nós que observamos nos jornais, revistas, exposições, o referente seria o *Spectrum* da fotografia. Essa denominação exprime uma relação com o ‘espetecule’ e a ele acrescenta uma coisa que há em toda fotografia: o retorno do morto; o momento único capturado. O autor supõe que a emoção do *operator* tenha uma relação com o visor ótico, visto como uma espécie olhar caolho, na medida em que a imagem da iris é única, de um ponto de vista ótico. Por esse pequeno orifício pelo qual ele olha, seria possível entender a sua motivação.

O que meu corpo sabe da Fotografia? Observei que uma foto pode ser objeto de três práticas (ou de três emoções ou de três intenções): fazer, suportar, olhar. O *Operator* é o fotógrafo. O *Spectator* somos todos nós, que compulsamos, nos jornais, nos livros, nos álbuns, nos arquivos, coleções de fotos. E aquele ou aquela que é fotografado, é o alvo, o referente, espécie de pequeno simulacro, de *eidelon* emitido pelo objeto, que de bom grado eu chamaria de *Spectrum* da Fotografia, porque essa palavra mantém, através de sua raiz, uma relação com o “espetáculo” e a ele acrescenta essa coisa um pouco terrível que há em toda fotografia: o retorno do morto. (BARTHES, 1984, p. 20).

A fotografia está no cruzamento de dois processos distintos: um de ordem química (foto do *spectator*), outro de ordem física, a visão recortada por um ilhar caolho, recortada pelo visor ótico da câmara obscura do *operator*. Para Barthes, o órgão do fotógrafo não é o olho, e sim o dedo. É o dedo que aciona o mecanismo do disparador que permite a captura da luz pela objetiva. O princípio de *aventura* permite a foto existir, tal foto me advém, tal outra não; tal foto me anima, essa atração que a faz existir denomina-se *animação*. A foto não é animada, mas ela me anima, é o que a aventura produz, animação:

Desde o início do livro, Barthes considera a possibilidade de construir uma teoria, mas resiste em apresentar uma conclusão sobre o estatuto da fotografia. Prefere falar da experiência de estar diante de algumas imagens. Deixa claro que seu ponto de vista não é o de um produtor (que chama de *operator*), também não pretende falar como aquele que é representado pela fotografia (*spectrum*), mas como observador (*spectator*). (ENTLER, 2006, p. 05).

Ao observar uma rede de essências (naturais e regionais) o autor nos mostra como a essência constitutiva e observada da foto não podia separar-se do que ela é feita; desde o primeiro olhar, como *spectator*, a fotografia só me interessa pelo ‘sentimento’, algo não aprofundado e para fazê-lo é preciso que ela seja como uma ferida: vejo, sinto, noto, olho e penso.

Studium aplicação a uma coisa, o gosto por alguém, uma espécie de ‘estudo aplicado de mundo’, sem acuidade particular, porém verdade é pelo *studium* que me interesso pela maioria das fotos, quer eu as receba como testemunhos políticos, quer eu as aprecie como quadros históricos; esse elemento nos faz participar das figuras por meio de uma espécie de conhecimento cultural do qual, eu como *spectator* percebo enquanto características socio-econômico-histórico-culturais. O *studium* é o campo muito vasto do desejo indolente. Reconhecê-lo é fatalmente encontrar as intenções do *operator*, sendo eu *spectator*. As funções de informar, representar, surpreender, fazer significar são do âmbito do *studium*, eu *spectator* as reconheço com mais ou menos prazer:

Studium e Punctum são dois conceitos fundamentais elaborados por Barthes nesta obra. Studium se refere a uma leitura com critérios e objetivos definidos, algo que tem mais a ver com uma metodologia para a abordagem da imagem, seja ela qual for. Esta é uma possibilidade que Barthes não menospreza, e podemos dizer que, como crítico e intelectual, o interesse que mantém pela fotografia se dá exatamente por este viés. Ele foi, de fato, um grande leitor de imagens, professor e crítico importante, sendo todas essas atividades ligadas à ordem deste Studium. Já o Punctum é algo que parece decorrer da própria imagem, algo que lhe toca independentemente daquilo que seu olhar busca. Ligado ao afeto, é algo difícil de comunicar e, sobretudo, compartilhar. Nesta ordem de relação com a imagem, ele já não é senhor dos processos que se desencadeiam. (ENTLER, 2006, p. 07).

Punctum segundo elemento, diferentemente do *studium*, não sou eu que o busco, é ele que parte da cena, me atingindo como uma seta, me punge, me transpassa. O *punctum* de uma foto é esse acaso que nela me punge, me fere. A fotografia por ser contingência pura, na medida em que é sempre uma coisa que é representada, fornece de uma vez só e de imediato esses detalhes, que constituem o próprio material do saber etnográfico.

William Klein: primeiro de maio em Moscou, 1959



Fonte: Russia Beyond⁶⁰

Notamos o boné grosso, o pano na cabeça da idosa, o corte de cabelo do adolescente. Ela me permite acessar um infra-saber: a fotografia esta para a história, assim como o biografema está para a biografia. O gesto essencial do *operator* é o de surpreender alguma coisa ou alguém pelo olhar caolho, visor ótico; este gesto é perfeito quando se realiza sem que o sujeito fotografado tenha conhecimento dele, daí derivam-se todas as fotos cujo o princípio é o choque; diferentemente do *punctum* pois este não revela o que estava lá, ele o atesta a partir do transpassamento, da ferida, da pungência.

Desenvolvendo o argumento, Barthes nos traz o conceito de fotografia unária que é quando ela transforma enfaticamente a realidade, sem duplicá-la: nenhum duelo, nenhum distúrbio, tem tudo pra ser banal, nada de *punctum*, mas muito de *studium*. Exemplos seriam as fotos de reportagens, a foto pode gritar, chocar, mas nunca pungir. Elas são recolhidas de uma vez; eu as folheio, não as rememoro, posso até interessar-me, mas não gosto necessariamente; e a fotografia pornográfica, pois é sempre uma foto ingênua, sem cálculo, diferentemente da erótica, ela é como uma bela vitrine, bem iluminada e ornamentada, mas que mostra uma só joia. A banalidade do ato sexual é que é capturada pela pornografia, ela é construída de uma coisa única: o sexo.

No espaço unário um detalhe as vezes me atrai, muda minha leitura, esse detalhe é o *punctum*. Não há regra de ligação entre o *studium* e o *punctum*, trata-se de uma co-presença; são as freiras passando ao fundo da foto de Wessing, o ponto de vista da realidade (ou a ótica do *operator*), *toda cenalidade explica a presença de um detalhe*. “Para perceber o *punctum*

⁶⁰ Disponível em <https://br.rbth.com/historia/87585-moscou-pelo-olhar-do-fotografo-cult-william-klein-fotos>

basta que a imagem nos marque, dispare sua flecha e nos transpasse transformando esse detalhe em entrega, no sentido de preceber tal foto” (BARTHES, 1984)

Koen Wessing: Nicarágua, o exército patrulha as ruas, 1979



Fonte: Cultura Fotográfica⁶¹

James van der zee: retrato de família, 1926



Fonte: Research Gate⁶²

⁶¹ Disponível em

<https://culturafotograficaufop.blogspot.com/2021/07/oexercitopatruhandasruas.html#:~:text=Em%201979%2C%20Koen%20Wessing%20registrou,%C3%A9%20de%20uma%20dualidade%20not%C3%B3ria>

⁶² Disponível em https://www.researchgate.net/figure/James-Van-Der-Zee-Family-Portrait-1926_fig3_249983214

O *studium* é obvio, interessa-me pela que a foto fala, ela diz de responsabilidade, familiarismo, do endomingamento, me interessa mas não me punge; o que me punge são os braços cruzados atrás das costas da irmã ou filha, os sapatos...

William Klein: o bairro italiano, NY 1954



Fonte: ART & Thoughts⁶³

Os dentes do garoto pungem mais que a arma apontada para sua cabeça, o *punctum* é uma força de expansão, na medida que salta, aparece novamente e de uma outra forma, transpassando a mim pelo olhar, revelando esse detalhe escondido, mas que já encontrava-se lá. Ele pode ao mesmo tempo ser um detalhe, mas que preenche toda a fotografia.

O *studium* está sempre codificado, o *punctum* não. A ação do fotógrafo não consiste em capturar a imagem, mas em *estar lá*. A ação química (revelação) desenvolve o indesejável, esse momento que não pode transformar-se, apenas repetir-se (enquanto ato de revelar). Há, portanto, uma espécie de imobilidade viva, ligada a um detalhe. O *punctum*, encontrado ou não, trata-se de um suplemento é o que eu acrescento a foto e, todavia, já está nela.

⁶³ Disponível em <https://artandthoughts.fr/2015/03/13/photography-as-adventure-roland-barthes/william-klein-little-italy-new-york-1954/>

Paul Nadar: Savorgnan de Brazza, 1882.



Fonte: Images D'Art⁶⁴

No cinema não há tempo para delimitar o *punctum*, também não há *punctum* na imagem pornográfica, quando muito ela me diverte, ela faz do sexo um objeto imóvel, já a imagem erótica pode muito bem não mostrá-lo (sexo), mas ela leva o *spectator* para fora de seu enquadramento, é isso remete ao sentido de animação tratado anteriormente. O *punctum* é portanto uma espécie de extra campo sutil, como se a imagem lançasse o desejo para além daquilo que ela dá a ver.

O noema da fotografia é *isso-foi*, isso que destacamos encontra-se lá nesse lugar que estende-se entre o infinito e o sujeito (*operator ou spectator*), incluo fatalmente em meu olhar o pensamento desse instante, por mais breve que seja, no qual uma coisa real encontrou-se imóvel diante dos meus olhos.

O noema *isso-foi* só foi possível a partir de uma circunstância científica (descoberta da sensibilidade dos sais de prata à luz), que permitiu captar e imprimir diretamente os raios luminosos emitidos por um certo objeto diversamente iluminado, a foto é, portanto, uma emanção do referente. A fotografia não rememora o passado; o efeito que ela produz em mim é atestar que o que eu vejo certamente existiu, o que eu vejo não é necessariamente uma lembrança, mas o real no estado passado; em um só tempo, o passado e o real.

A fotografia coloca uma co-presença no mundo, sua presença não é de ordem socio-política, mas também de ordem metafísica. Ela não fala daquilo que é, nem daquilo que não é mais; mas daquilo que foi. A essência da fotografia é, portanto, ratificar o que ela representa;

⁶⁴ Disponível em https://art.rmngp.fr/fr/library/artworks/pierre-savorgnan-de-brazza-1852-1905-officier-de-marine-et-explorateur-francais_negatif-monochrome_negatif-original_1882

ela não inventa, é a própria autenticação; pode-se mentir sobre o sentido da coisa, jamais quanto a sua existência, sua força é superior a tudo que o espírito humano pôde conceber para nos dar a garantia da realidade, mesmo que essa realidade seja sempre uma contingência, entendida como a liberdade na relação do homem com o mundo.

O poder de intensidade e de constatação da fotografia incide sobre o tempo, não sobre o objeto, fenomenologicamente o poder de autenticação sobrepõe-se ao poder de representação. A fotografia é um teatro desnaturado onde a morte não pôde contemplar-se, na medida em que o que foi capturado(*isso-foi*) volta a existir enquanto observado na foto, há uma obstrução no tempo. Cada foto é lida como a aparência privada de seu referente: a idade da fotografia enquanto arte corresponde precisamente à irrupção do privado no público, o privado passa a ser consumido publicamente.

Só se pode ter a esperança louca de descobrir a verdade porque o noema da fotografia é *isso-foi*; viva na ilusão de que basta limpar a superfície da imagem para ter acesso ao que há por trás. A verdade que representa não é a do indivíduo, que permanece irreduzível, ela representa a verdade da linguagem. A fotografia é uma evidência intensificada, carregada, como se caricaturasse (não a figura que ela representa) sua própria existência. O que coloco na fotografia não é somente a ausência de objeto, mas o contrário atesto que esse objeto realmente existiu e ele esteve onde eu o vejo.

REFERÊNCIAS

BARTHES, R. **A Câmara Clara** – notas sobre a fotografia. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

DA MOTA, L; FONTANARI, R. Roland Barthes em A câmara clara, o semiólogo infiel, In: **Matrizes**. São Paulo: Ano 6 – nº 1jul./dez.2012. Disponível em: <https://revistas.usp.br/matrizes/article/view/48056/51818>

ENTLER, R. Para reler a Câmara Clara, In: **FACOM**. São Paulo: número 16/segundo semestre de 2006. Disponível em: https://www.faap.br/revista_faap/revista_facom/facom_16/ronaldo.pdf.

KLEIN, William. IN: Art & Thoughts. Disponível em: <https://artandthoughts.fr/2015/03/13/photography-as-adventure-roland-barthes/william-klein-little-italy-new-york-1954/>

KLEIN, William. Grupo de pessoas durante o desfile do Primeiro de Maio de 1961. IN: Russia Beyond. Disponível em: <https://br.rbth.com/historia/87585-moscov-pelo-olhar-do-fotografo-cult-william-klein-fotos>

NADAR, Paul. IN: Images D'Art. Disponível em:
https://art.rmngp.fr/fr/library/artworks/pierre-savorgnan-de-brazza-1852-1905-officier-de-marine-et-explorateur-francais_negatif-monochrome_negatif-original_1882

WESSING, Koen. O exército patrulhando as ruas. IN: Cultura Fotográfica. Disponível em:
<https://culturafotograficaufop.blogspot.com/2021/07/oexercitopatruhandoasruas.html#:~:text=Em%201979%2C%20Koen%20Wessing%20registrou,%C3%A9%20de%20uma%20dualidade%20not%C3%B3ria>

ZEE, James Van Der. IN: ResearchGate. Disponível em:
https://www.researchgate.net/figure/James-Van-Der-Zee-Family-Portrait-1926_fig3_249983214

O QUE O FILÓSOFO ANTIGO TEM A ENSINAR AO PROFESSOR DE FILOSOFIA DE HOJE?

Alexandre Jordão Baptista
Doutor em Filosofia – PUC-RJ
alexandre.jordao@ufma.br
UFMA

André Sales de Abreu Lisboa
Mestre em Filosofia – UFMA
andreelisboax@gmail.com
UEMA

RESUMO: Este trabalho discute duas questões: o que separa o filósofo antigo do professor de filosofia nos dias de hoje? e o que a filosofia antiga poderia ensinar a tal professor? Para tentar responde-las, apresenta-se um texto dividido em três pontos. No primeiro, apresenta-se a definição e as principais características do fenômeno da filosofia e a figura do filósofo na antiguidade, ao mesmo tempo em que se problematiza o papel do professor de filosofia na contemporaneidade. Esboça-se o conceito de filosofia como modo de vida e busca de sabedoria, a partir da revisão formulada pelo filósofo e historiador francês Pierre Hadot. No segundo, a partir deste mesmo norte teórico, é empreendido um esforço para se compreender e discutir a situação, nos dias de hoje, do professor de filosofia, integrante de um burocrático sistema educativo, instituído como programa de formação e educação governamental. O último ponto se apresenta como provocação feita para buscar despertar o docente de filosofia para se compreender como um filósofo, considerado sua atividade didática não apenas como um discurso, mas sobretudo como ação e modo de vida. Como resultado da investigação, percebe-se que pelo menos três lições da filosofia antiga podem servir ao professor-filósofo do mundo hodierno: a primeira é que, sobretudo, o docente deve realizar sua prática a partir de um discurso interior sobre si mesmo – não basta simplesmente ensinar, mas pensar e meditar sobre sua própria prática. De igual modo, os antigos podem ensinar aos contemporâneos que a filosofia é um discurso formativo que não se encerra apenas em si mesmo. Ele está em expansão e encontra o outro como testemunha, materializada no aluno que se encontra na sala de aula. Ensinar é uma das formas de cuidado com os outros, é um ato comunicativo; logo, um ato dialógico. A última lição da antiguidade é um convite a se compreender a vida filosófica ou “a filosofia como modo de vida” se manifesta no seio da comunidade no qual se vive. O mestre ocupa um lugar político e tem uma responsabilidade com o grupo no qual está inserido e com a direção da dinâmica social na qual está inserido.

Palavras-chave: Filosofia antiga. Professor-filósofo. Contemporaneidade. Educação.

“A filosofia não vai à aula de filosofia”
- Charles Péguy.

1. INTRODUÇÃO

Uma enfadonha pergunta quase sempre assombra o professor da disciplina de filosofia, enfadonha porque, além de não ter uma resposta simples, repete-se ano a ano, em quase todas as turmas, em diferentes salas, às vezes diariamente. A questão *Mas, professor, o que é filosofia?* tornou-se piada no corredor das escolas, na sala dos professores e em outros contextos. Ainda que tal pergunta possa sugerir a inocuidade de uma disciplina cercada por lugares-comuns ou

expor o tédio e os conflitos de uma vida docente que parece se arrastar ao longo dos semestres, dar uma resposta pessoal a ela jamais seria inoportuno. Para isso, este artigo delinea-se como um retorno aos antigos, como um mergulho na concepção da filosofia antiga para tentar compreender o papel de um professor de filosofia hoje.

Salienta-se que a proposta não busca uma adequação do professor de filosofia ao filósofo antigo, um aprisionamento de estilo, uma tentativa de usar a máscara da tragédia que seria a base da doença histórica denunciada por Nietzsche, segundo leitura de Vattimo (1996), contudo pretende-se esboçar uma imagem da filosofia na antiguidade e apresentar parte de seu espírito, para, a partir daí, iniciar uma reflexão acerca do ensino de filosofia na contemporaneidade. O que se coloca como objetivo é um exercício de apreender o presente por uma leitura que poderia ser considerada anacrônica, como propusera Giorgi Agamben, em *O que é o contemporâneo* (2009).

Primeiramente, apresenta-se uma recuperação da concepção de filosofia como modo de vida e busca de sabedoria, elaborado pelo historiador e filósofo Pierre Hadot. Tal perspectiva foi colocada em contraponto ao contexto educativo contemporâneo que se sustenta dentro de um sistema de ensino burocrático que tem como instituição-base a escola. Nela, o professor de filosofia se insere como mais um gestor do conhecimento a ser transmitido aos alunos, a partir de uma posição institucional, como mais um membro desse sistema.

Diante da recuperação da filosofia antiga e da reflexão sobre o ensino hodierno, pergunta-se: o que esta concepção de filosofia antiga e de filósofo antigo tem a dizer ao contexto contemporâneo? O que especificamente pode ser recuperado desta visão e interpretado diante do quadro do ensino de filosofia? Quais são as implicações de se saber que o discurso filosófico tem um sentido mais completo quando associado a uma prática? Qual o lugar da palavra e da ação do mestre de filosofia contemporâneo? São algumas das questões propostas a seguir.

2. A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA

O termo *filosofia* é um dos verbetes mais extensos nos dicionários especializados da área. Abbagnano (2012, p.514-532) busca esclarecê-lo, associando-o a três discussões principais: a) a filosofia e o saber, b) a filosofia e o uso do saber e c) a filosofia e seus procedimentos. O primeiro e clássico conceito é fundamental na investigação deste artigo: a filosofia busca o uso do saber em proveito do homem. Em outras palavras, a filosofia se faz como sabedoria e modo de vida.

Tal definição fora questionada por filósofos modernos e contemporâneos, nos últimos séculos, sob acusação de relativismo e ainda de uma suposta vinculação a tendências filosóficas

religiosas e dogmáticas, principalmente desde que Hume (1979, p.151, § 36) lançou sua dúvida cética ao racionalismo e apresentou as operações do pensamento não como criadoras das ideias, mas como produto da experiência, do costume ou *hábito*. Porém, em um contexto de discussão filosófica de necessária revisão das questões éticas (Vattimo, 2016, p.95, § 6), pensar sobre a filosofia como modo de vida pode não fazer sentido como questão e fundamento de uma ética universal, mas talvez possa ser um dos muitos caminhos para se refletir sobre a prática filosófica e sobre seu ensino.

Assim, recorre-se à revisão contemporânea do conceito de filosofia realizada pelo historiador e filósofo francês Pierre Hadot (2016). Primeiramente, deve-se entender que há uma distinção entre o termo “filosofia” na antiguidade e na idade moderna. Se, na última, configura-se como uma busca pela verdade conceitual - meramente teórico e discursiva - a primeira deve ser interpretada como um discurso que visa orientar a ação humana. Hadot (2016, p.135) argumenta que a reflexão filosófica na antiguidade, mesmo tendo sua dimensão abstrativa, já pressupunha uma escolha de vida. Isto fica claro, por exemplo, se lembrarmos que a filosofia, como ensina Boécio em *Consolação da Filosofia*, era vista como um *exercício espiritual*⁶⁵ para a morte: “Trata-se de se conscientizar de que o momento que ainda está sendo vivido tem um valor infinito, de que como a morte talvez o interrompa. Trata-se de viver de maneira extremamente intensa enquanto a morte não chegou” (HADOT, 2016, p.135).

O historiador francês argumenta que as reflexões filosóficas da antiguidade deviam tornar-se ação, prática, identificação negada pelas filosofias modernas e contemporâneas, submetidas a uma lógica científica. Assim, o filósofo antigo não apenas elaborava um discurso, uma sabedoria, porém, ao longo de sua busca pelo saber, expressava a própria filosofia em sua ação. O filósofo antigo era aquele que agia em diferentes locais e com diferentes interlocutores - consigo mesmo, praticando a filosofia; com os outros, por meio do ensino e cuidado; e como homem da cidade.

Tal perspectiva pode ser ilustrada, conforme o teórico francês, pela emergência histórica da escola epicurista, cuja expressão, embora dentro de um campo doméstico como frisam alguns historiadores⁶⁶, manifesta-se como uma proposta de tratamento de saúde, voltada para pessoas de diferentes classes sociais, nacionalidades, ocupações. Segundo Hadot (2016, p.138),

⁶⁵ Sobre o conceito de *exercício espiritual* vale ressaltar que não se trata aqui de um conceito religioso empregado por Hadot (2014, p. 20): “‘Exercícios espirituais’. A expressão desconcerta um pouco o leitor contemporâneo. Primeiramente, não é mais de muito bom tom, hoje, empregar a palavra ‘espiritual’. É preciso, porém resignar-se a empregar esse termo, porque outros adjetivos ou qualificativos possíveis: ‘psíquico’, ‘moral’, ‘ético’, ‘intelectual’, ‘de pensamento’, ‘da alma’ não recobrem todos os aspectos da realidade que queremos descrever”.

⁶⁶ Ver História da Filosofia, v.1 (REALE, 2003, p.259-260)

o filósofo antigo interfere no mundo, na sua cidade, na sua comunidade. Compreende-se não apenas como professor de um corpo de doutrinas, mas é aquele que, além de dizer, encaminha seu discurso à ação. Não à toa, Sócrates consagrara-se como a figura do filósofo: que valor teria a vida do mestre de Platão se este tivesse fugido de Atenas após uma vida de ensino da virtude? O que mais ensinou foi seu modelo de vida.⁶⁷

O filósofo antigo ainda era reconhecido como mestre, que ensinava enquanto fazia filosofia, enquanto exercitava aquilo que propunha aos seus alunos; assim, o jovem estudante buscava algo que o professor expressava com a palavra e com a ação. O mestre tinha consciência de si. Nos termos de Hadot (2016), o mestre possuía um discurso interior sobre si mesmo, que orientaria não apenas sua atividade de ensino, mas sua vida como um todo. Assim, pode-se intuir que era clara a função do filósofo na antiguidade. Ele conhecia a si mesmo, conhecia seu lugar e destino.

Em termos de cuidado com o outro, a filosofia antiga carregava consigo um aspecto missionário, sendo baseada em um senso de amizade que era visto como um grande prazer: desejava-se a amizade porque era vista como um prazer puro; não à toa, é exatamente o tópico do prazer que precede ao tema da amizade na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (2014, p. 354, 1172a): “Mas a amizade dos bons é boa e cresce com a companhia mútua”.

Assim, fica clara, no contexto da filosofia antiga, a implicação entre o ensino e o modo de vida, entre o discurso e a ação, entre a palavra e a atitude moral. O filósofo é aquele que dá vida à palavra que profere, não apenas um tagarela ou “*sofista*”, cuja menor semelhança era vista com horror por Platão⁶⁸. O filósofo antigo queria propor modos de vida, uma escolha existencial, inspirada numa reflexão teórica. No *Fedro*, Platão (2015) aponta que o diálogo - e a dialética - se constitui não apenas como uma reflexão sobre a linguagem, a escrita e a memória, mas como uma proposta de se apresentar o logos como *phármakon* (MONTENEGRO, 2009). Assim, como em Aristóteles, o *ethos* pressupõe uma contemplação da natureza, uma *bios theorética*.

Hadot (2016) resume num parágrafo como deve-se ver a filosofia na Antiguidade:

Quando Platão compõe seus diálogos, quando Aristóteles ministra seus cursos e publica suas anotações de aula, quando Epicuro redige suas cartas ou mesmo seu *Tratado sobre a Natureza* (...), em todos estes casos, o filósofo expõe uma doutrina, isso é muito verdadeiro, mas ele expõe certa maneira, uma maneira que visa mais a formar do que informar (HADOT, 2016, p.116).

⁶⁷ Ver Defesa de Sócrates, Platão, 1978.

⁶⁸ Ver Carta VII, 328 c.

Assim, pode-se considerar que, na antiguidade, a filosofia responde a uma pergunta: como viver filosoficamente? Ela é vista como um exercício formativo de uma ética verdadeira, que não pode ser apenas *teórica*, mas uma lógica vivida, uma física experimentada, uma “ética vivida na vida com outros homens” (HADOT, p.2016, p.123), assim como as três partes do discurso filosófico prescritas pelos estoicos.

3. O ENSINO DE FILOSOFIA CONTEMPORÂNEO

Não gratuitamente a frase “A filosofia não vai à aula de filosofia”, do escritor francês Charles Péguy, é a epígrafe deste artigo. Autor de vasta prosa filosófica, Péguy defendeu, em seus escritos, a realidade como conceito fundamental. Uma realidade manifesta na dimensão do presente, como pluralidade, no ambiente natural, não uma realidade construída por uma descrição teórica ou ideológica. O pensador francês ressaltara a necessidade de uma vida tal qual uma realidade, que deve existir no presente, como ponto fundante de qualquer prática e de qualquer pensamento. Coguini (2012) escreve: “Viver a realidade, aceitando o desafio que ela nos oferece no tempo presente: é este vibrante caminho que Péguy nos convida percorrer”.

O mundo pós-moderno ou contemporâneo, segundo autores como Péguy (1988), Lyotard (1994) e Vattimo (1996, p.189), configura-se sobre esta dissociação de uma realidade que expressa uma preocupação com a vida no presente e sobre a formulação de uma técnica, conjunto de técnicas ou um mundo de tecnologias capazes de aprisionar o homem. Vattimo (1996) deixa claro isto em sua leitura heideggeriana sobre o conceito de *Ge-Stell*, como um mundo da técnica que seria “continuação e consumação da metafísica ocidental”, responsável por impossibilitar a atualização do presente, incapaz de ultrapassar a tradição e seguir ao novo.

Tal mundo da técnica, base do mundo pós-moderno, verte-se sobre as diversas esferas da vida social e política no ocidente e na América Latina, sendo um deles o universo da educação. Uma das principais características da esfera educativa contemporânea é que ela se estrutura a partir das dimensões ideológica e econômica (URIBE MIRANDA, 2016). Esta condição, conforme Uribe Miranda (2016), está na base da crise da educação hoje:

Uno de los elementos que posibilita y condiciona la crisis de la educación es el creciente dominio de la economía en las diferentes esferas de la vida humana. En este sentido, la educación abandona el significado clásico de formación y desarrollo de la existencia humana y adquiere el sentido de medio para adaptarse e insertarse en la vida del mercado, en el mundo del trabajo. La concreción de este modo de entender la educación es la creciente aceptación de la noción de competencia y su aplicación en los modelos educativos; esto es, un curriculum centrado o basado en competencias (URIBE MIRANDA, 2016, p. 23).

Neste modelo de educação baseado em competências, o professor de filosofia é aquele que deveria transmitir ao aluno competências e conteúdos, conforme prevê os Parâmetros Curriculares Nacionais (2002). Uribe Miranda (2016, p. 26) escreve: “Un profesor, en este sentido, sería un gestor, un administrador de la educación”, cuja principal ocupação seria transmitir conteúdos, competências e habilidades, pressupostos ao seu aluno.

Cerletti (2009) relata-nos que a tarefa de ensinar filosofia atualmente está inserida na dinâmica de instituições educativas, em que há sobre ela uma restrição de tempo e espaço. A filosofia configura-se como uma disciplina entre muitas outras, dentro dos limites da instituição, um lugar sem neutralidade, em que há difusão de valores, práticas e saberes, cujos estímulos atendem a uma reprodução do estado dominante⁶⁹.

É no ambiente da escola, no âmbito de um sistema educativo cheio de hábitos burocráticos, de reproduções, estratégias de dominação e tentativas de homogeneização perenes, de conflitos sociais e pessoais diversos, no qual age e vive o professor de filosofia da contemporaneidade. Num lugar em que têm dúvidas sobre a sua função, em que pode não vislumbrar possibilidades criativas, distante dos banquetes com os amigos, longe da vida prazerosa no jardim de Epicuro. Cerletti (2009, p.75) expõe: “O projeto moderno integrou a filosofia à função geral da escola na formação de agentes livres e futuros cidadãos, a partir de uma vinculação estreita com as políticas de Estado”.

Se o ambiente não é propício ao professor quanto mais ao filósofo, se o Estado não faz questão de valorizar sua função, o próprio professor parece sucumbir às formas que o aprisionam, adaptado aos lamentos recorrentes na sala dos mestres. Diante dos colegas de outras disciplinas, passa a vergonha de ter seu papel mal interpretado, desvalorizado e colocado em questão: “E então, a filosofia vai sair mesmo do currículo? Uma pena. Quem vai ensinar estes meninos a pensar?”, frase costumeiramente ouvida por professores de filosofia nos encontros entre os intervalos das aulas.

Mas a questão dos limites de atuação tem sido posta como mais uma fronteira a ser enfrentada pelo professor de filosofia da educação básica. Por exemplo, Uribe Miranda (2016, p.30) verifica uma transformação para a noção do termo competência: “(...) la competencia en educación no es sólo saber, saber hacer, saber convivir, saber trabajar, también y, sobretudo, es saber valorar, saber contextualizar, saber dialogar, saber formar y transformar la realidad”.

⁶⁹ “A partir da modernidade e das diversas formas de institucionalização do ensino de filosofia, a questão começa a adquirir uma fisionomia distinta. A filosofia passa a integrar os sistemas educativos, e, portanto, começa a ocupar um lugar, de maior ou menor importância, nos programas oficiais. Em assim sendo, o ensino de filosofia adquire uma dimensão estatal” (CERLETTI, 2009, p.13)

Não é só porque o professor é um funcionário do Estado que ele deve seguir o papel institucional que lhe é proposto, reproduzindo o estado de coisas, compreendendo a escola como um lugar infértil. Cerletti (2009, p.73) recorda que a escola é, antes de tudo, um lugar de “encontros entre pessoas, saberes, tradições e pensamentos (...)” e onde: “Todo saber está sempre exposto a ser interpelado e nisso a filosofia joga a sua condição de possibilidade” (CERLETTI, 2009, p.73).

Ele ainda ressalta que é fundamental se pensar nesta condição de ensino de filosofia em uma escola, produto de um estado supostamente democrático, que se deve questionar qual é a formalidade da enunciação e da realidade efetiva e qual deve ser o papel da filosofia dentro desse ambiente. Não se trata de dar ferramentas aos jovens para viverem bem a vida contemporânea, nem de produzir uma vida moral correta, baseada em valores, mas de formar sujeitos capazes de pensar de forma aguda e questionar filosoficamente a si mesmos e a realidade.

É exatamente neste ponto em que se vê a possibilidade de diálogo entre a concepção de filosofia na Antiguidade e o lugar que ocupa o professor de filosofia no mundo hoje. Uma chance de se refletir sobre seu lugar de ação, seu discurso sobre si mesmo e sua relação com o outro. Atende-se, assim, a uma proposta feita por Mársico (2009, p. 67) de utilizar a filosofia clássica como uma possibilidade de atualização da compreensão sobre o presente: “Al mismo tiempo, solo un acceso de este tipo constituye a la historia de la filosofía en un reservorio de temas vigentes para los problemas de la actualidad, propiciando al mismo tiempo la percepción de la disciplina como un espacio colectivo”.

4. A FILOSOFIA COMO PALAVRA E COMO AÇÃO

A ideia de uma filosofia como ação, como uma prática de intervenção no mundo, tornou-se famosa com a publicação das *Teses sobre Feuerbach* (1982), de Karl Marx. Na décima primeira tese, o filósofo alemão, após contrapor *theoría*, como discurso contemplativo, à práxis, como ação social, deu um veredicto sobre a história e a tradição filosófica e declarou uma nova missão da filosofia: “Os filósofos não fizeram mais do que interpretar o mundo de diferentes maneiras; a questão, porém, é transformá-lo”. A argumentação marxista se constrói diante de uma filosofia moderna que teria se mostrado claramente metafísica, que teria se recusado a intervir no mundo da prática, na vida social.

Todavia, diante do exposto na primeira parte deste artigo, parece que Marx não considerou a filosofia antiga em toda a sua expressão, tendo recorrido à compreensão desta

como uma vida inativa e sem expressão política⁷⁰. De certo, tal compreensão contradiz, em parte, o que este artigo defende. O filósofo antigo dedicava-se não apenas às teses e às interpretações sobre o universo e o cosmos, mas a uma vida filosófica integral, como escreve Hadot (2016):

(...) o discurso filosófico corresponde ao ensino na escola; a vida filosófica corresponde à comunidade de vida institucional que reúne mestre e discípulo, e que implica certo gênero de vida, uma direção espiritual, exames de consciência, exercícios de meditação; e corresponde também à maneira de viver como cidadão de sua cidade (HADOT, 2016, p.141)

Não se trata de dizer se Marx estava certo ou errado ao criticar a tradição filosófica, porém importa compreender que a segunda parte de sua tese dialoga fundamentalmente com a visão do historiador francês: a filosofia não pode ser apenas um discurso de compreensão e interpretação do mundo, precisa, antes disso, mostrar-se como uma ação, como uma prática capaz de atualizar o passado e de se efetivar no presente.

A primeira lição que a filosofia antiga pode ensinar ao professor de filosofia contemporâneo é que, antes de tudo, este professor deve realizar sua prática a partir de um discurso interior sobre si mesmo. O professor-filósofo precisaria elaborar uma compreensão de seu papel no mundo e de sua história dentro do presente em que vive. Assim, como um filósofo antigo, engajar-se em uma leitura da própria existência - um *gnothi sautón*, “conhece-te a ti mesmo”, máxima que convida à investigação de nossas próprias limitações e delimitações. Essa primeira prática - nas palavras de Hadot, este *exercício espiritual* -, não pode ser vista como algo lá muito dispendioso e nem como algo para-além-das-forças. Aliás, como imaginar um filósofo ou professor de filosofia que não reflita sobre si mesmo?

Não à toa, uma vasta literatura filosófica produziu percursos de reflexão pessoal, e como não vê-la como um oportunidade de busca pela compreensão de si mesmo? Não se trata aqui de defender adequação do ensino na sala de aula a esta compreensão da filosofia como modo de vida, mas compreender ser indispensável ao filósofo - que é professor de filosofia - que busque uma autoformação, um autoformar-se, como nos diria Gadamer (2000, p.48): “Pero mantengo en que, si lo que uno quiere es educarse y formarse, es de fuerzas humanas de lo que se trata, y em que sólo si lo conseguimos sobreviviremos indemnes a la tecnología y al ser de la máquina”.

⁷⁰ Hannah Arendt, inspirada em Marx, exporá, de forma sistemática, a oposição entre uma vida contemplativa e uma vida ativa: “(...) todas as atividades da *vita activa* tinham sido julgadas e justificadas na medida em que tornavam possível a *vita contemplativa*” (ARENDT, 2014, p. 362)

Cerletti (2009) defenderá como fundamental a incorporação de um conceito: o professor-filósofo. Este deve ter uma noção pessoal da filosofia, que não necessariamente deve ser a defesa de uma visão sobre filosofia:

(...) o que se sugere é que a tarefa de ensinar necessita estabelecer as condições para que ela possa ao menos ser tentada. (...) uma delas é que o professor possa se caracterizar e exercitar a filosofia que é posta em jogo durante as aulas. Por certo, isso significa ir mais além de oferecer apenas uma definição formal de filosofia - como costuma ser habitual (CERLETTI, 2009, p.18).

Em outras palavras, o professor-filósofo, tal como entende Cerletti (2009), é aquele que intervém de forma filosófica, que ensina a partir de uma posição filosófica. Ele responde a si mesmo o que vem a ser a filosofia e age segundo a compreensão da ação filosófica, engajando-se em uma compreensão de si e de sua prática.

Vê-se também uma segunda lição que os antigos podem ensinar aos professores contemporâneos: a filosofia é um discurso formativo que não se encerra apenas em si mesmo, todavia que se expande e encontra o outro como testemunha, materializado no aluno que se encontra cotidianamente na sala de aula. Ora, ensinar é uma das formas de cuidado com os outros. Todo *ato comunicativo*, base da educação, é um ato dialógico.

Se a filosofia antiga era praticada em um encontro entre os amigos, tendo seu aspecto interpessoal, poderíamos transportar esta realidade para a sala de aula, ver os alunos como amigos? Não se precisa ressaltar a falta de condições para se efetivar totalmente relações fraternas em uma sala de aula, principalmente em contextos sociais marcados pela violência, pela marginalidade e pelo descaso público, entretanto, à parte isso, pode-se questionar: na construção de seu discurso interior, não caberia ao professor de filosofia considerar, pelo menos, a possibilidade de isto vir a ocorrer e de orientar a sua prática sob tal expectativa? Sabe-se que, por escrito, é bela a ideia de um professor que se entrega à possibilidade de frustração de ganhar e perder amigos na sala de aula.

Obviamente, ver o aluno como um amigo não deve ser uma exigência para um professor, ao contrário, é preciso até que haja algum grau de distanciamento, uma relação que demonstre autoridade, baseada no reconhecimento da tradição, como enfatizou Hannah Arendt, em *Entre o Passado e Futuro* (2016). Este é um dos ensinamentos de Jacques Rancière (2004), em *O Mestre Ignorante*. A educação não pode ser vista, em último grau, como o lugar da desigualdade, em que há um mestre que tem algo a ensinar e um aluno que tem algo a aprender para se elevar ao nível de seu preceptor. Ora, entre amigos, não há desigualdades. Talvez, a educação seja a chance em que um jovem possa compreender e se identificar com o mundo

adulto e em que o professor possa observar e contribuir com o horizonte do futuro que se está construindo.

No processo educativo, salienta-se que não basta que exista um professor com vontade de ensinar, é preciso que haja um aluno com vontade de aprender. Aqui outra lição de Rancière (2004, p.30), a única inteligência necessária ao aprendizado é a inteligência do querer, como escreve: “Podia-se aprender sozinho, e sem mestre explicador, quando se queria, pela tensão de seu próprio desejo ou pelas contingências da situação”. Decerto, talvez seja a falta de desejo e de vontade o maior inimigo dos professores da educação, que vivem em um contexto de ensino marcado pela escassez de sentido e de identificação.

Mas o que impede que, ao menos, em termos de expectativa uma aula de filosofia seja um episódio para a ocorrência do encontro entre amigos? Mas outras questões menos positivas se levantam: onde encontrar *forças humanas* para não apenas realizar a formação de si mas também expressar o cuidado com um outro que parece pouco desejar e pouco se esforçar até para ouvir?

Uma última lição⁷¹ da antiguidade seria a compreensão de que a vida filosófica ou “a filosofia como modo de vida” se manifesta no seio da comunidade em que se vive - no lugar político em que o mestre o ocupa. Não foi por corromper os mais jovens que Sócrates fora condenado à morte (PLATÃO, 1978), mas porque era um homem atuante no círculo político da pólis ateniense, porque era naturalmente um ser político. Este quesito parece ser o ponto de maior aproximação entre a visão marxista e a revisão proposta por Pierre Hadot da filosofia antiga.

O filósofo não é apenas um ser que diz e interpreta o mundo, senão aquele que se engaja na construção e transformação do mundo. De acordo com Lyotard (2013), seria este o sentido da própria ação de filosofar:

(...) porque filosofar: porque há o desejo, porque há a ausência na presença, o morto no vivo; e também porque existe nosso poder que ainda não é; e também porque existem a alienação, a perda daquilo que se acreditava conquistado e a distância entre o feito e o fazer, entre o dito e o dizer; e finalmente porque nós não podemos escapar a isso: dar atenção à presença da falta mediante nossa fala.

O filósofo e o professor de filosofia estão em um mundo que clama pela sua resposta, o que sinaliza a sua falta, a falta de a ser feito. Embora a filosofia tenha sido identificada muitas vezes como um saber que não leva a nada, o professor-filósofo precisa se desfazer deste lugar-comum. E ao ensinar, ao formar e ao assumir um papel na tarefa de emancipação de jovens, é convidado a se comprometer e a agir.

⁷¹ Enfatiza-se que as três lições apresentadas não intentam encerrar toda a contribuição da tradição para a contemporaneidade.

A sua própria palavra é ação, quando manifesta diante da realidade efetiva do mundo, quando se propõe a uma ação construtiva, que pode gerar consequências - existenciais e pessoais. Recorda-se, sobretudo, em termos de ilustração, Austin (1990, p. 89), ao explicar o conceito de ato perlocutório: “Dizer algo frequentemente, ou até normalmente, produzirá certos efeitos ou consequências sobre os sentimentos, pensamentos ou ações dos ouvintes, ou de quem está falando, ou de outras pessoas”.

Se há uma ação filosófica que jamais poderia ser renegada por um professor, que se aceita como filósofo, seria exatamente a sua fala, a sua experiência com o logos, a partir de uma posição filosófica. Obviamente, esta ação não deve se tratar de um ato de manipulação, porém, sobretudo, de uma fala, cuja principal base é a pergunta filosófica, o questionamento primeiro, a busca pelas causas, a interrogação refletiva, crítica do presente e todas as outras atitudes filosóficas essenciais.

Lytard (2013) defende que apenas interpretar o mundo não incomoda ninguém, da mesma forma que um professor ao repassar e transmitir interpretações do mundo pouco produz, pouco colhe de suas palavras. De que importaria transmitir uma cultura filosófica aos alunos se esta não se revela clara no tempo presente, como sinal da prática de um professor-filósofo? Qual seria a utilidade da filosofia, se esta, assim como a ciência (HUSSERL, 2008), distanciar-se-á do mundo comum da vida - um dos traços da crise da humanidade?

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, buscou-se um caminho, uma proposta de reflexão auto-formativa da compreensão do professor como filósofo, à luz da noção da filosofia e do filósofo na Antiguidade. O que diz a tradição ao tempo contemporâneo, ao tempo do presente vivido por um professor em sala de aula? A distância temporal, apesar de suas barreiras, é relativa em termos hermenêuticos. Seria uma perda para os jovens, deixar de ouvir as palavras dos mais velhos, embora estejam estes cheios de memórias que pouco dizem àqueles que olham o mundo pela primeira vez.

Não se trata de ver como modelo o filósofo antigo, mas de dialogar com a imagem de alguém dedicado ao cuidado de si, destinado ao diálogo com o outro e ao serviço comunitário na ordem em que se move sua presença. O risco seria de anacronismo? Porém, pergunta-se novamente: qual o custo de se refletir sobre quem se é, de se buscar conhecer e de compreender aquele a quem falamos, reconhecer sua fala e interagir com sua escuta e, mais, de se dispor a intervir no mundo?

Husserl, quando denunciou a crise europeia, sabia que qualquer tentativa de superá-la teria como maior inimigo o *cansaço*, espectro que, analogicamente, tantas vezes encontra-se

nas salas de aulas, da educação básica, da educação universitária, no espírito dos velhos, no espírito dos jovens. Todavia, de que adianta ficar parado a contemplar a tormenta, se a caminhada é inevitável? Importa que se continue a andar.

Ao filósofo e professor, ao professor-filósofo, interessa que continue a pensar e a ensinar, sob o risco de desaparecer; interessa que sua palavra seja ação. Assim, em vez de cair na noite escura da alma da docência e de se deixar sucumbir ao cansaço, seria mais animador ao filósofo-professor, esforçar-se intelectual e espiritualmente para encontrar um sentido, para se identificar com sua função - talvez até ir além dela, com responsabilidade - e assim encontrar modos de efetivação de sua fala no espaço que ocupa na escola e fora dela.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **Entre o passado e futuro**. 8ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2014.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BRASIL. **Parâmetros Curriculares Nacionais – Ensino Médio**, Brasília, MEC/SEMTEC, 2002.

CERLETTI, Alejandro. **O ensino de filosofia como problema filosófico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CUGINI, Paolo. **A filosofia de Charles Péguy**: as origens do pensamento pós-moderno. In: *Dialegesthai*. Revista telemática de filosofia [in línea], ano 12 (2010). <Disponível em: <https://mondodomani.org/dialegesthai>>.

GADAMER, H-G. **La educación es educarse**. Barcelona: Paidós, 2000.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. **A filosofia como maneira de viver**. São Paulo: É Realizações, 2016.

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. 3ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

_____. **Por que filosofar?** São Paulo: Parábola, 2013.

MÁRSICO, Cláudia T. **Zonas de tensin dialogica:** rutas para ingresar a la filosofia clásica. In: CERLETTI, Alejandro. **La enseñanza de la filosofia en perspectiva.** Buenos Aires : Eudeba, 2009.

MARX, Karl. **Teses Sobre Feuerbach.** In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã.** 3ed. São Paulo, Ciências Humanas, 1982.

MONTENEGRO, M. Aparecida. **A linguagem como *pharmakon* no Fedro de Platão.** In: A saúde dos antigos. São Paulo: Loyola, 2009.

PÉGUY, Charles. **Lo spirito del sistema,** a cura di M. Forcina, Milella, Lecce, 1988.

PLATÃO. **Defesa de Sócrates.** São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores.

_____. Fedro. In: Diálogos III. São Paulo: Edipro, 2015.

URIBE MIRANDA, Luís. **Competencia y educación:** elementos para la reconstrucción de una noción. In: **Ensino & Multidisciplinaridade,** São Luís, v. 2, n. 1, p. 22-31, jan./jun. 2016.

VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade.** São Paulo: Vozes, 2016. p.87-94.

_____. **O fim da modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

O ROSTO DO ABSURDO E O SUICÍDIO NA CONTEMPORANEIDADE: A DOR DA EXISTÊNCIA, A DOR DO EXISTIR

Felipe Engel Pinheiro Passinho
Graduando em Filosofia
Lipepassinho@outlook.com
UFMA

José Assunção Fernandes Leite
Doutor em Filosofia
Jfakenaton@uol.com
UFMA

RESUMO: O intento deste artigo é nos apresentar que há um problema sério, um problema também filosoficamente sério, a saber: o sentimento corrosivo do absurdo e o verme do suicídio que se instala no pensamento. Antes, sumariamente, entender o percurso maquinal do indivíduo e sua forma inconsciente comportamental nos jogos da vida relacional. Nesse mesmo marasmo comportamental, elucidando as incongruências “lógicas” do sentido da vida, o ridículo imperativo categórico da sociedade em ser feliz quando se é infeliz, e, a partir de uma reflexão que se insurge proveniente da insatisfação da vida maquinal, defrontado, remoendo amargamente, sob a condição de um desesperado, o porquê e se é preciso ser assim e por que assim. Trata-se de uma desolação: esse caráter ávido da consciência na busca inconsistente e impossível da inutilidade de todos os nossos esforços, essa famigerada intenção por uma estabilidade psíquico-existencial. No canto qualquer da esquina, a lucidez do terrível divórcio entre o homem e o mundo vai tomando uma proporção preocupante! O presente artigo, versando pelas obras de Albert Camus, in *O mito de Sísifo*, e Søren Kierkegaard, in *A doença para morte*, ao tratar de um tema ainda tabu, toma relevo de um protesto, uma admoestação do caráter ridículo ao qual o ser humano se submete a viver, sendo ludibriado por si mesmo. Este artigo não está incumbido de explicar o ato do suicídio em si, mas nas causas precedentes. Esta reflexão é de tal modo a mais premente de todas as perguntas existenciais, pois dela decorre a ação do indivíduo, diante da tomada de consciência do absurdo trágico da vida, qual é a postura ante a constatação: saber se é possível viver sob este terreno árido ou não?

Palavras-Chave: Kierkegaard; Camus; Absurdo; Suicídio.

1. O PRELÚDIO - SINAIS DO ABSURDO

Que comicidade os novos (os velhos também) tempos! Segundo Nietzsche, “a vida não é argumento. Armamos para nosso uso um mundo em que possamos viver – admitindo a existência de corpos, de linhas, de superfícies, de causas e de efeitos, do movimento e do repouso, da forma e de seu conteúdo: sem esses artigos de fé ninguém jamais suportaria viver! Mas isso ainda não é nada. A vida não é argumento: entre as condições da vida poderia estar o erro” (Nietzsche, 1873). O que essa rotina da vida mecânica nos dias que se repetem está despertando em nós? Importa-nos inicialmente fazer entender como toda essa atmosfera se desenvolve: a negligência da atividade espiritual-reflexiva consigo mesmo e o desprezo pela significação da utilidade da solidão se revestem sob os mais ilustres e divertidos atrativos tecnológicos e eventos sociais, muitas vanidades como sustentações. Não há respostas à

pergunta acima, porém existe-se. Há uma lógica: sob pretexto da vida relacional tudo é concedido, só não se pode matar! Que comicidade inteira. Segundo Nietzsche, na obra *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*:

Eles estão profundamente imersos em ilusões e imagens de sonho, seu olho apenas resvala às tontas pela superfície das coisas e vê formas, sua sensação não conduz em parte alguma a verdade, mas contenta-se em receber estímulos e como dedilhar um teclado às costas. Por isso, à noite, através da vida, deixa que o sonho lhe minta, sem que seu sentimento moral jamais tentasse impedi-lo; no entanto, deve haver homens que pela força de vontade deixaram o hábito de roncar. O que sabe o homem sobre si mesmo! (Nietzsche, 1873).

É necessário, como Nietzsche mesmo dissera, que haja artigos de fé para suportar o peso da vida. Pelo amparo de uma norma constitucional; estranhamente, há aval para se matar, inconstitucionalmente: o aval do vazio abismo. Aqui há meramente um brinquedo, nada de suscitar! O protesto virá neste artigo: alguém acorda, maquinalmente falando, se defronta com as mesmas demandas, a correria diária, as demandas requeridas, o cronograma da vida! que Epigrama! Admite-se, assim uma rotina, um catálogo recheado de pretextos e sentidos, a insatisfatoriedade pulsa de tal forma e o indivíduo se questiona o porquê. A pergunta pelo sentido da vida e a falta de sentido da mesma é, como afirma Camus, é a mais premente das perguntas, pois é pelas ações a que ela compromete. O presente artigo, ao tratar de um tema ainda tabu, toma relevo de um protesto, uma admoestação do caráter ridículo ao qual o ser humano se submete a viver, sendo ludibriado por si mesmo. Kierkegaard entra neste campo de guerra da vida denunciando a vida abstrata que vivemos, como estrangeiro a nós mesmos. Deste modo, refugiando-se nessas fantasias e representações imagéticas. Por que tanto receio de si, desse enfrentamento de si para si? Kierkegaard vai nos apontar como resposta o motivo ser a nossa natureza ser contraditória, atrelado a isso tem o caráter trágico da vida; Camus, tanto quanto Kierkegaard, vai nos perguntar se é possível o homem conseguir viver, até às últimas consequências do absurdo, neste terreno árido e seco que é a vida.

2. ATMOSFERA CRÍTICA

A nossa sociedade não é a sociedade de Foucault: feita de hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas, no entanto é uma sociedade superdimensionada com, em cada esquina, academias, mesmo em shopping centers e espaços de distrações e shows promovidos. Não, não acaba: o advento da tecnologia torna mais propício para que seja...uma massificação alienada. A proibição numa sociedade gera loucos; a sociedade do desempenho, depressivos. Insuflaram o bem-estar, mais uma premissa do caráter trágico da vida. Não é uma brincadeira, mas vivem-na, a vida,

como se fosse uma brincadeira pensando ter um botão de *pause-voltar-adiante-parar*. Nietzsche, no prólogo da obra *Genealogia da Moral*, nos coloca da seguinte forma:

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos — e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: “onde estiver teu tesouro, estará também teu coração”.¹ Nosso tesouro está onde estão as colmeias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito — levar algo “para casa”. Quanto ao mais da vida, as chamadas “vivências”, qual de nós pode levá-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre “ausentes”: nelas não temos nosso coração — para elas não temos ouvidos. Antes, como alguém divinamente disperso e imerso em si, a quem os sinos acabam de estrondear no ouvido as doze batidas do meio-dia, e súbito acorda e se pergunta “o que foi que soou?”, também nós por vezes abrimos depois os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, “o que foi que vivemos?”, e também “quem somos realmente?”, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas da nossa vivência, da nossa vida, nosso ser — ah! e contamos errado... Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, temos que nos mal-entender, a nós se aplicará para sempre a frase: “Cada qual é o mais distante de si mesmo” — para nós mesmos somos “homens do desconhecimento...” (Nietzsche, p. 7, 2009).

Há uma sociedade inteira erigida em uma ilusão: um mundo que se pode explicar, fala Camus, mesmo com raciocínios errôneos, é um mundo familiar (Camus, 2019, p. 20), mas no fundo de cada indivíduo, há angústia amolando e o atraindo para a beira do abismo do espelho, uma simpatia antipática e antipatia simpática, conforme Kierkegaard estabelece em *O conceito de angústia*. Nesse espelho, desvela-se a incongruência da condição da contradição humana.

Uma vez atingido pelo nada que é a angústia, nasce uma aurora terrivelmente desoladora. Uma pintura sem tinta. Uma náusea inconteste. Ainda não é fim, mas começo. Está latente. Reclama uma voz. Está sendo organizado o divórcio entre o existente e o mundo absurdo. Em termos mais racionável, sem as muletas psíquicas, fica difícil viver. Nunca é fácil viver, é uma súpula universal, consciente ou não, hão de convir.

3. UM DIAGNÓSTICO: DOENTES DE DESESPERO?

Olhando bem à nossa volta, muitos se afiguram, e sem saber, ao personagem Ivan Ilitch, ilustrado na obra *A Morte de Ivan Ilitch*, de autoria do literato russo, Liev Tolstói, quando alguém age em consonância ao personagem, como Ivan agia: só perto da morte deu-se conta do quanto desolador foi a sua ridícula vivência antes do acometimento da doença, uma vida, assim, incorreta e inautêntica. Uma nota curiosa: nos termos da Constituição da República Federativa Brasileira, no título II – *DOS DIREITOS E GARANTIAS FUNDAMENTAIS*, no Art. 5º, que irão ser dissecados os direitos individuais e coletivos, são os *Direitos Fundamentais*. Estes, por si só explicativos, são direitos que trazem benefícios básicos, essenciais e garantidos às pessoas.

Daí o que se pode extrair é uma lição importante: o indivíduo, após apossado dos direitos individuais e afins, ocupa lugares centrais nas sociedades, apossado tanto quanto do direito à liberdade enquanto indivíduos, porém, há não só direitos individuais, como os deveres, de responsabilidades. Os direitos Individuais são direitos do indivíduo. Estes surgiram com a passagem de um Estado autoritário e absolutista para um Estado Liberal, implicando no ideal de liberdade. O que isso tudo implica? Ao mesmo tempo, uma vez empossados de liberdades e direitos, os indivíduos tiveram que agir responsabilmente, comedido sob diretrizes. O que poderiam achar? Que seria simples, bastando apenas ter permissão de si mesmos, mesmo amparados, esses indivíduos, para nos tornarmos sem impedimentos o que somos? No entanto, o que ocorre é uma convivência com o sofrimento, e é notório, uma incessante aflição, sofrimento que conduz o indivíduo ao consultório qualquer de psiquiatria ou uma irrefletida atitude. Não se duvidava de que a adornada vida individual teria, no contexto vigente, um desencantamento, uma vez que cada ser passou a ter como tormento ele mesmo. O objeto de sua própria angústia. E, de acordo com ABP- Associação Brasileira de Psiquiatria, ano 2023, o Brasil é um dos países com as maiores taxas de diagnósticos de transtornos de ansiedade e depressão. Estes transtornos são os principais fatores de risco associados ao suicídio. Registramos aproximadamente 14 mil casos por ano, ou seja, em média 38 pessoas cometem suicídio por dia.⁷²

Ainda sobre *A Morte de Ivan Ilitch*, podemos usar o personagem de grande fundamento literário-existencial, pois o personagem Ivan se faz numa quantidade absurda de indivíduos: uma pessoa bem-sucedida e convencional, uma pessoa entregue aos louvores dos caprichos externos, preocupada com seu trabalho e sempre destilando aparência de bem-estar. De súbito, um acometimento de uma doença e tudo então muda. Convenhamos: é mais na iminência de algo terrível que o indivíduo, assim se engana, ativa sua “capacidade reflexiva”. Soçobra no estado de desespero e terrivelmente se defrontando com a desoladora característica da vida. O reconhecimento trágico e desesperançoso da vida corta aos poucos da carne humana. São muitas causas que podem fomentar o ato do suicídio, mas não é o intento explicar o ato em si, mas nas causas anteriores. O desespero do personagem Ivan se deu em razão da nulidade da vivência que tivera tendo antes da sua morte. Quantas pessoas não estão no mesmo barco que o de Ivan? Na mesma situação. Segundo Kierkegaard, “o verdadeiro rosto do desespero. Desesperando, o homem desesperava de si, e logo em seguida quer libertar-se do seu eu. Assim, quando um

⁷² <https://www.abp.org.br/post/setembro-amarelo-2023>.

ambicioso que diz “ser César ou nada” não consegue ser César, desespera. Mas isto tem um outro sentido, é por não ter se tornado César que ele já não suporta ser ele próprio” (Kierkegaard, p.32, 2010). É algum indivíduo, neste estado psiquicamente infernal e psicologicamente terrível, que, por não ter conseguido livrar-se de si mesmo, não suporta mais ser ele mesmo, uma vez que ele não consegue se desvencilhar de si mesmo, pelas inconsistentes alternativas tomadas.

Não é só pelo acometimento de uma doença que sobrevém a insatisfação por tudo e pela vanidade dos imperativos categóricos dos costumes que nortearam sua vida até então, não obstante trata-se igualmente de uma maioria sumamente significativa que vive atordoada por não parar de se interrogar, sem chegar a nenhum lugar. Segundo Camus, n’*O mito de Sísifo*, e, sem ironia, trata-se da maioria (Camus, p. 21, 2019). Como Camus, aqui, neste artigo, arroga-se a tarefa de compreender o suicídio como decorrência do pensamento subjetivo e o mundo, e não compreender este fenômeno como fenomenologia social; verificando esse verme sutil e malfeitor no âmago do indivíduo, o que o faz apostar na morte. Conforme Kierkegaard, “assim como talvez não haja, dizem os médicos, ninguém completamente são, também se poderia dizer, conhecendo bem o homem, que nem um só existe que esteja isento de desespero, que não tenha lá no fundo uma inquietação, uma perturbação, uma desarmonia, um receio de se não sabe o quê de desconhecido ou que ele nem ousa conhecer, receio de uma eventualidade exterior ou receio de si próprio” (Kierkegaard, p. 38, 2010), e, com base nessa análise kierkegaardiana acerca da inteireza do ser humano, verifica-se o descaso do indivíduo consigo mesmo: um eterno estrangeiro de si mesmo, mesmo que isso pareça irremediavelmente terrível, mas que, no entanto, exalta e recobra a urgência de si para si e do mundo para si: o retrato do absurdo da vida e da nossa precária saúde mental. Uma vez que o homem negligencia o valor da vida interna, psíquica, em razão da vida dos caprichos e dos imediatos, tende sempre a se considerar como são e inegavelmente em dia com sua vida mental.

Como fora exposto: trata-se da maioria, daqueles que estão envoltos de uma indagação sem respostas. Aos acometidos por uma doença ou não, a frustração da consciência ávida de conhecimento ante o fracasso de compreender a vanidade dos nossos esforços por uma comodidade e um mundo lógico ante a inconstância da vida e a obscura vontade de viver diante desta fatalidade da vida vai consolidando o absurdo da nossa condição. Mais uma vez, um indivíduo que pertencente a maioria, aquela maioria que indaga e fica sem sólida resposta, um indivíduo por vezes na mesma condição de um desesperado, na busca por resolução tal que apazigue e faça sumir tudo aquilo que o torna impotente, pela pequenez e ridícula nota de superioridade de si, percebendo a razão como inconsistente nas tentativas de explicações; ao

contrário, a razão do vulgo, arruma uma morada e longe de qualquer incômodo existencial. O Ivan de antes e de hoje não quer se sentir abandonado, é penoso demais ter que lidar consigo mesmo, não ousa em hipótese alguma em estar “só”. O desespero dos que se sentem sufocados e terrivelmente sem amparo sequer, sem um suporte ou recurso psíquico, sem qualquer chance de viver o absurdo da vida, aposta logo na inconsistente resolução da morte voluntária. Camus afirma que matar-se, em certo sentido, é, sem dúvida, confessar que a vida não tem sentido. Uma confissão de foro íntimo, que veio à luz, que veio à tona: que a vida superou o indivíduo ou que até mesmo o indivíduo não entendeu, e não compreendeu tudo, embora crendo, justamente pela ineficácia e inconsistência da racionalidade argumentativa. A necessidade de uma familiaridade está escassa. Conforme Schopenhauer, *AS DORES DO MUNDO*, a vida do homem é um combate perpétuo, não só contra males abstratos, a miséria ou o aborrecimento, mas também contra os outros homens. Em toda parte, encontra-se um adversário: a vida é uma guerra sem tréguas, e morre-se com as armas nas mãos (P.26). Não bastasse assim, no fundo, tudo leva ao cabo o plano de entendimento, a angústia...bem-aventurada angústia, está presente, assim como o desespero, e quando se suspende o encantamento das ilusões dos sentidos, desde que a existência vacila, o desespero, que o espiava, surge. Isto não se afigura ao personagem Ivan? Perguntando melhor: isto não é uma roupa que simplesmente a sociedade anda bem-produzida e vestida?

O mundo e seu solene divórcio com o homem é uma trama absurdamente existencial tratada no ensaio de Albert Camus, in *O Mito de Sísifo*, e como a vida é um combate sem tréguas, isto posto pelo Schopenhauer acima, estima-se de que significativamente as armas com que os indivíduos travam suas lutas é a da mais tola e ingênua: que tempos de tantas depurações, tempo de amor resultado em inútil. *Desolado e Estrangeiro*.

4. O TRÁGICO COMO IMPENSÁVEL – CULMINAÇÃO CRÍTICA.

Mas, devemos pensá-lo, no trágico, assim como o vento, o espírito sopra onde quer. Daí pode-se compreender o retorno ainda mais revestido de uma caricatura alegre. Os ventos chegaram e, em sua esteira, o trágico e suas enormes implicações. Empiricamente, se vive o sentimento trágico da vida, uma terra incógnita- olhando aos fatos irredutíveis e sem remissões, do cotidiano: a fatalidade. Pela retina kierkegaardiana e camusiana, o indivíduo quer distâncias de si, do pensamento desolador e tudo o que lhe possa vir tirar as vestes que os façam enxergar a vida nua e crua. Até certo ponto, Kierkegaard e Camus comungam da tarefa impiedosa do reconhecimento. Cada qual propõe sua resolução como “cura”. Para Kierkegaard, na obra *O desespero humano* (doença até a morte), o desesperado consciente não deve pois saber apenas

o que é precisamente o desespero, mas ainda ter feito completa luz sobre si próprio, a não ser que a lucidez e desespero se excluam (Kierkegaard, 2010) e, mais ainda, habitualmente, o estado do desesperado, ainda que irisado por muitas tonalidades, esconde-se sob penumbra (Kierkegaard, 2010, p. 67). O indivíduo, assim, vai se indo, como quem evitando o reconhecimento do que há por trás da penumbra, arrogando pra si toda sorte de distrações e ocupações a fim de que não venha ser desnudado e se defrontar com tudo aquilo que possa vir tirar a cor do céu azul e tornar sem cor, assim na vida, um vida desnudada e sem sentido. Uma vida por demais matizada para que o indivíduo queira averiguar suas contradições. Enquanto que, para Camus:

Da mesma maneira, e em todos os dias de uma vida sem brilho, o tempo nos leva. Mas sempre chega uma hora em que temos de levá-lo. Vivemos no futuro: “amanhã”, “mais tarde”, “quando você conseguir uma posição”, “com o tempo você vai entender”. Estas inconsequências são admiráveis, porque afinal trata-se de morrer. Chega um dia em que o homem constata ou diz que tem trinta anos. Afirmo assim a sua juventude. Mas, no mesmo movimento, situa-se em relação ao tempo. Ocupa nele o seu lugar. Reconhece que está num certo momento de uma curva que, admite, precisa percorrer. Pertence ao tempo e reconhece o seu pior inimigo nesse horror que o invade. O amanhã, ele o ansiava o amanhã, quando tudo em si deveria rejeitá-lo. Essa revolta da carne é o absurdo (Camus, p. 28).

Assim, para Camus, podemos notar a que ponto uma revolta pelo indivíduo pode acontecer e acontece, até mesmo e um certo grau tudo é terrivelmente estranho, mesmo uma pequena pedra. Segundo o professor de psiquiatria e diretor do Instituto Australiano para Pesquisa e Prevenção do Suicídio, Diego De Leo, o suicídio é a pior de todas as tragédias humanas. Não apenas representa a culminância de um sofrimento insuportável para o indivíduo, mas também significa uma dor perpétua e um questionamento torturante, infundável, para os que ficam. Alguém vencido pelas incongruências da vida, assume uma posição de fala tal qual a poetisa portuguesa, Florbela Espanca, no seguinte poema, *À Morte*, postumamente publicado em 1931:

À morte

Florbela Espanca

Morte, minha Senhora Dona Morte,
Tão bom que deve ser o teu abraço!
Lânguido e doce como um doce laço
E como uma raiz, sereno e forte.

Não há mal que não sare ou não conforte
Tua mão que nos guia passo a passo,
Em ti, dentro de ti, no teu regaço
Não há triste destino nem má sorte.

Dona Morte dos dedos de veludo,
Fecha-me os olhos que já viram tudo!
Prende-me as asas que voaram tanto!

Vim da Moirama, sou filha de rei,
Má fada me encantou e aqui fiquei
À tua espera... quebra-me o encanto! (Espanca, 2005:115).

Logo, em Camus, outra vez, matar-se, em certo sentido, parafraseando-o, é confessar que foi superado pela vida, que a vida não tem sentido, que não vale a pena mais estar vivendo. Então, o suicídio seria uma saída erroneamente aparentemente mais resolutiva. O suicídio, pela OMS, é o ato deliberado, intencional, de causar a morte a si mesmo, ou em outras palavras, um ato iniciado e executado deliberadamente por uma pessoa que tem a clara noção (ou uma forte expectativa) de que dele pode resultar a morte, e cujo desfecho fatal é esperado (OMS, 1998).

Pela hermenêutica do Kierkegaard, o desesperado, no livro III, cap II, da obra *O desespero humano*, entende-se o quão torturante se torna para um indivíduo o acúmulo de consciência da nulidade da vida e os artigos fé que o sustenta. Há pessoas que se suicidam pela culminância do tormento: se suicidam em razão do aumento da consciência do trágico, ao passo que o desespero vai aumentando. Assim, nesse cap II, o filósofo dinamarquês, expunha que “a consciência vai aumentando e os seus progressos medem a intensidade sempre crescente do desespero; quanto mais aumenta, mais intensa se torna” (Kierkegaard, 2010). Não deixando de alfinetar, Kierkegaard, ainda no cap II, p. 61, pronuncia que os homens não têm ordinariamente mais do que uma leve ideia, ou, melhor, não fazem a mais leve ideia de serem espírito, de serem esse absoluto que o homem é dado ser; mas vaidosos e enfatuados, é certo que o são... entre si.

Fora esse agravo, há o fator do homem ser, segundo Kierkegaard, espírito. Isto é, uma relação que se orienta si mesmo, sua interioridade. Uma síntese do finito e infinito, de temporal e eterno. Neste sentido, uma prerrogativa mais ainda para o desespero de um indivíduo que sofre pela vanidade de suas ilusões e expectativas. Após sabermos da síntese que é o homem, pode-se compreender que há duas formas de desespero e, antes, na obra *Viver Apaixonadamente com Kierkegaard*, do autor Damien Clerget-Gurnaud, na parte I, página 21, nos professa que o desespero é uma doença extremamente perigosa, pois sempre carrega com ele a tentação do suicídio. Por sorte, nem todos os nossos desesperos nos conduzem de forma sistemática a tal extremidade. Conforme Kierkegaard salienta em sua obra: a) o desespero de o indivíduo não querer ser si próprio e b) a vontade de querer ser si mesmo. Nesta segunda forma de desespero, assim o autor Damien Clerget-Gurnaud, na mencionada obra anteriormente, colocará que “o indivíduo alimenta uma relação puramente negativa consigo mesmo. Não pretende livrar-se de si mesmo para se tornar aquele que teria vocação de ser, não se propõe a assumir outra

identidade, mas apenas a se despedir de si mesmo para mergulhar nas águas perpétuas de um sono distraído. Morrer, dormir, talvez sonhar...(Damien, p. 21). Isto tudo por razão singular do indivíduo ter o reconhecimento terrível da vida e se encontrar sem um mínimo de recurso psíquico para criar sua vida diante da inexistência do sentido, então, por esse acometimento, se sente desolado e amargamente tentado às piores medidas para si. Além disso, há sobremodo do efeito-contágio, isto é, diante de uma constatação tão irredutível, o indivíduo se sente compelido ao horror, mas não está só, pois trata-se de uma maioria assim, nesta situação calamitosa e, assim, tal assunto, tal ato pode, bem como o faz, desencadear a mesma ação ou mesmo pensamento em alguém vulnerável e suscetível ao pior para si. O suicídio, pelas várias causas que se desencadeia, num tom mais abaixo é uma não vontade de se aniquilar, como se pensa comumente, todavia uma resolução inconsistente de apaziguar o horror que maltrata e sufoca o ser.

Este entendimento é fundamental para que se entenda a razão pela qual o indivíduo se desespera e se mantém distante do seu Criador. Outra nota importante é saber que o indivíduo, ao ser síntese, se reconhecendo como tal, sofre pelo desespero proveniente do virtual, ainda mais sofre quando ocorre a queda do virtual ao real. O que fazia-o padecer pela possibilidade da possibilidade na realidade, agora mesmo que o inferniza e o dilacera pela constatação de que tudo é de fato possível em realidade. Isso é terrível àquele que sofre silenciosamente pelo divórcio entre si e o mundo, pela obscuridade que há, a falta de uma chave hermenêutica que possa abrir porta dos sentidos. Assim, para o supracitado teórico, a chave para a harmonia do indivíduo encontra-se no cap I, do livro I, a “cura” para o desespero, ou aquilo que a tormenta, é quando o indivíduo orienta-se para si próprio, e o eu mergulha até o poder que o criou- Deus.

Diante de tudo que vai se desenhando, no contexto vigente, mesmo até no passado, esse caráter desolador que apanha o indivíduo, uma angústia que o amola e o atrai cada vez terrivelmente mais para sua desgraça, ainda é fundamental se perguntar e perguntar a seguinte pergunta: o que essa rotina da vida mecânica nos dias que se repetem está despertando em nós? Diante de tudo que vai se desenhando, no contexto vigente, mesmo até no passado, esse caráter desolador que apanha o indivíduo, uma angústia que o amola e o atrai cada vez terrivelmente mais para sua desgraça, ainda é fundamental se perguntar a seguinte pergunta: o que essa rotina da vida mecânica nos dias que se repetem está despertando em nós?

5. CONCLUSÃO

As obras versadas trazem consigo contribuições para um entendimento acerca de um tema tabu que permeia uma sociedade toda. Levando em consideração que Kierkegaard e

Camus comungam, até certo ponto, do tema, mas que suas resoluções se diferem. Ambos existencialistas. Camus não teceu uma fórmula de resolução, mas, ao andar na esteira do Nietzsche, faz uma proposta que se iguala à fórmula do dizer que “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas – assim me tornarei um daqueles que fazem belas coisas. Amor Fati [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (Nietzsche, *Gaia Ciência*, §276). Assim, enquanto o homem se manter lucidamente rebelado e com paixão, viverá até nos limites da vida mais sufocante da sua vida. Para Camus, nesse sentido, a falta de sentido da existência humana é, em realidade, um incentivo à vida, e não no aniquilamento. Quantos personagens Ivans há por aí e quantos pouquíssimos homens rebelados à vida! Camus e Kierkegaard comungam, é certo, da seguinte proposição: é preciso arregar para si o enfrentamento, seja lá o que a vida impuser. É preciso, porque sim, imaginar Sísifo feliz!

Camus dissera que o Kierkegaard fora o primeiro a enxergar o absurdo. Kierkegaard ressalta que o desespero não é o desespero sobre algo, sobre alguma coisa fora de mim, todavia sim o desespero do “eu”, isto é, se a angústia é particular do homem em sua relação com o mundo, o desespero já é o próprio do homem consigo mesmo. Assim, para Kierkegaard, o desespero é a culpa do homem que não se aceita e em sua profundidade. Eis o escândalo. Cúmulo do seu tormento: o si mesmo e sua angústia para com o mundo. Seu exemplo evidencia esta asserção: uma mulher que perde o seu amado não se desespera por tê-lo perdido; desespera sobre si mesma, pois seu “eu” ainda quer viver com um relacionamento, e se constrange em não ser o eu que se ilude ser. Para arrematar, sem deixar brechas, Kierkegaard escreve que todo homem é, portanto, desesperado. A sua cura está em voltar-se para si e, consequentemente, para o poder que o criara, Deus.

Em suma, a partir da analogia do mito de Sísifo, pode-se depreender uma compreensão: o marasmo comportamental e a mesmice dos mesmos desejos cegos, como compensação para uma vida mecânica e absurda. Acordar e fazer inconscientemente tudo da mesma forma e afins...o que essa vida mecânica desperta em nós? Após responder esta pergunta, a resposta é uma resposta norteadora da conduta do indivíduo. Kierkegaard e Camus nos dão um aporte teórico para compreender o desenrolar desse cenário trágico do indivíduo e deixam que cada qual indivíduo arroge para si, em coragem, a ousadia de enfrentar os percalços da vida.

REFÊNCIAS

Viver Apaixonadamente Com Kierkegaard/ Damien Clerget-Gurnaud; Tradução Maria Ferreira. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

SCHOPENHAUER, Arthur. **As dores do mundo**. Tradução de José Souza de Oliveira. São Paulo: EDIPRO, 2014.

O mito de Sísifo / Albert Camus; tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. – Rio de Janeiro: Record, 2019.

ESPANCA, Florbela. **Sonetos**. São Paulo; Martin Claret, 2005.

Brasil. Constituição, de 5 De outubro De 1988. Constituição Da República Federativa Do Brasil. **Diário Oficial [Da] República Federativa Do Brasil**, Brasília, Df, 5 Out. 1988.

A Morte de Ivan Ilitch; tradução Vera Karam. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

_____. **O desespero humano**: doença até a morte (1849) in os pensadores, tradução de Adolfo Casais Monteiro, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Obras incompletas**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

O VALOR DO MIMETISMO EM UMA PERSPECTIVA PLATÔNICA E ARISTÓTELICA

Paulo França Leite

Graduando do curso de Ciências Humanas - Filosofia
paulo.fl@discente.ufma.br
UFMA

Matheus Costa Rodrigues

Graduando do curso de Ciências Humanas - Filosofia
matheus.cr@discente.ufma.br
UFMA

Danielton Campos Melonio

Doutor em Filosofia
dasein.da@gmail.com
UFMA

RESUMO: A arte é imitação (*mimesis*), eis a definição clássica de arte legada a nós por Platão e Aristóteles – Batteux se serviu da *Poética* para produzir *As belas artes reduzidas a um mesmo princípio*. Todavia, ambos os filósofos admitem tal coisa com acepções diferentes, convergindo e divergindo em certos pontos, principalmente no que concerne ao seu valor. Com o intuito de evidenciar tais particularidades, propomo-nos neste humilde trabalho a comparar ambas as perspectivas, uma vez que, a individualidade de um conceito jamais aparece de forma tão evidente do que quando comparado a outro, proveniente de outro sistema filosófico. Mas para empreender tal comparação não seria prudente decepar os conceitos de seus respectivos corpos – isto é, sistemas – para depois estirá-los frios e sem vida em uma lâmina para medi-los ou em uma balança para pesá-los. Um conceito não está “vivo” quando desprendido negligentemente do sistema mais vasto que se insere, portanto, faremos um breve preâmbulo da filosofia platônica e aristotélica para em seguida conduzirmo-nos para sua compreensão do fazer poético como mimeses e, por fim, chegará a hora de compará-los. Para tanto, vamos nos servir principalmente da *Poética* de Aristóteles e da *A República* de Platão. No entanto, pode-se antever que Platão e seu Sócrates – pelo menos em *A República* – tem a poesia e a imitação na mais baixa conta, ao passo que Aristóteles – tanto na *Poética* quanto na *Metafísica* – parece reconhecer na poesia e nas demais artes miméticas algo mais relevante e até aparentada a filosofia.

Palavras-chave: Platão; Aristóteles; Mimeses; Estética.

1. INTRODUÇÃO

A arte é imitação (mimeses), eis a definição clássica de arte legada a nós por Platão e, principalmente, Aristóteles. Todavia, ambos os filósofos admitem tal coisa com acepções diferentes, convergindo e divergindo em certos pontos, principalmente no que concerne ao seu valor. Com o intuito de evidenciar tais particularidades, propomo-nos, neste trabalho, comparar as duas perspectivas, uma vez que a individualidade de um conceito jamais aparece de forma tão evidente do que quando comparado a outro, proveniente de outro sistema filosófico.

Sendo assim, a proposição filosófica de Platão e Aristóteles, em suas respectivas obras, serão apresentadas segundo a abordagem platônica e aristotélica em torno do conceito de ‘arte, considerando suas especificidades, aproximações e discordâncias.

Mas, para empreender tal comparação, não seria prudente decepar os conceitos de seus respectivos corpos – isto é, sistemas – para depois estirá-los frios e sem vida em uma lâmina para medi-los ou em uma balança para pesá-los, não, um conceito não está “vivo” quando desprendido negligentemente ao sistema mais vasto que se insere.

Portanto, faremos um breve preâmbulo da filosofia platônica e aristotélica para, em seguida, articular seu entendimento do fazer poético como mimeses e, por fim, apontar considerações analíticas acerca do projeto filosófico dos autores. Para tanto, vamos nos servir do livro *A República* de Platão e da *Poética* de Aristóteles.

2. A FILOSOFIA DE PLATÃO

O Livro *A República* de Platão (428-347 a.C.), apresenta uma composição de diálogos distribuídos em dez livros, que tratam de temas específicos inerentes à vida e a sociedade, a saber: a justiça (Livros I e II); a educação dos guardiães/ou guerreiros (Livro III); os valores coletivos (Livro IV); a distribuição de papéis sociais segundo a idade e o sexo e a ocupação dos filósofos como governantes da cidade justa (Livro V); a ideia de bem (Livro VI); a alegoria da caverna (Livro VII); reflexões sobre os tipos de governo: timocracia, oligarquia, democracia e tirania (Livro VIII); a comparação entre o Estado ideal e o modelo de governo tirânico (Livro IX), e por fim, a declaração última sobre o valor da poesia e da imitação da arte na cidade ideal, bem como aspectos importantes sobre a imortalidade da alma e o mito de Er (Livro X).

Contudo, a temática central dos diálogos platônicos gira em torno da justiça, desde as suas possíveis concepções e consequências, até a estruturação da cidade ideal – *Kallipólis*.

[...] Platão queria resolver o problema de seu tempo. Como impedir que a cidade, que não vivia mais numa tradição homogênea e que submetia todos os conflitos à lei da discussão, não naufragasse na anarquia da contradição das paixões e dos interesses particulares? Como salvar a cidade da confusão na qual ela tinha caído, a ponto de condenar à morte aquele que tinha compreendido a verdade da discussão? Podemos reconhecer, nesse problema, que se trata também de uma questão nossa e de nosso tempo. [...] **a questão principal é a da justiça em sua implicação moral e política**⁷³. (ROBINET, 2004, p. 29)

⁷³ Grifo do autor

O conceito de ‘justiça’, por sua vez, é construído a partir dos diálogos de Sócrates com os seus interlocutores. Estes declaravam um posicionamento particular acerca do termo que, num processo dialético do discurso, chegava-se ao valor de verdade relacionado à justiça. A “verdade” sobre o conceito, nesse sentido, constituía-se em alcançar a essência propositiva atrelada à dimensão ideal do mundo.

A primeira proposição sobre a temática é apresentada por Céfalo, no livro I, na qual o valor de justiça corresponde à ação da verdade na vida do cidadão e à restituição daquilo que foi tomado. Em seguida, após o confronto dialético com Sócrates, Polemarco manifesta seu parecer propondo ser a justiça o ato de dar a cada um aquilo que é de direito, favorecendo os amigos em detrimento dos inimigos. (JÚNIOR, 2019, p. 2-3). Mais uma vez, Sócrates interpõe resistência à percepção do interlocutor.

Em seguida, surge o sofista Trasímaco que define a justiça como algo condicionante à figura do mais forte. Assim instituído, o princípio da justiça estaria submetido à força do governante ideal que, nesse viés, seria o mais vantajoso, ou seja, o mais forte. As leis originárias desse modelo de governo tirânico serviriam para a manutenção do poder estabelecido; garantir a estabilidade e continuidade do governante mais forte (JÚNIOR, 2019, p. 4).

Nessa análise conceitual proposta por Trasímaco, percebe-se a ideia de um determinismo que favorece os indivíduos considerados, em sua natureza, mais vigorosos. “Uma das objeções de Sócrates a essa ideia se sustenta na comparação da *technê* com o seu objeto: a saber que arte, quando verdadeira e pura, se propõe exclusivamente ao aprimoramento do seu objeto, e não ao interesse do próprio sujeito.” (JÚNIOR, 2019, p. 5).

A concepção filosófica de Platão se sustenta na interseção dialógica entre sujeito e objeto. O primeiro, o ‘ser cognoscente’, é aquele que busca a verdadeira realidade que se sobrepõe ao sensível. Adiante, o segundo seria aquilo do qual é possível extrair sua essência, qual seja, a ideia fundamental que compõe o núcleo existencial desse ente.

O movimento exegético presente nas conversações de Sócrates e seus interlocutores, ocorre num viés de interpretação de um conhecimento previamente construído nas relações da vida pública. O constructo intelectual de seus contrerrâneos está condicionado aos anseios pessoais de, como ‘ser-objeto’, empreender o mau uso de sua capacidade intelectual para alcançar a Verdade.

Além da necessidade de interpretação, percebe-se à vontade em desvelar o meramente concreto, para ocupar-se de seus determinantes materiais por meio dos sentidos e, concomitantemente, realizar o exercício de busca pela ideia originária e imutável.

Nesse viés, o sujeito atuaria em conjunto com o mundo das ideias e o mundo sensível, nos quais a justaposição dessas naturezas distintas e conciliáveis, é decorrente de um elo essencialmente ideal e sensivelmente concreto.

Com base nesses exemplos, verifica-se como a ideia de justiça é lapidada em seus aspectos últimos, segundo o objetivo de se colocar a prova o ponto de vista dos interlocutores para então ser possível aproximar-se da verdadeira justiça.

Desde a justiça até a imortalidade da alma, o autor institui uma forma de pensamento filosófico que engloba não somente o contexto histórico, político e social de sua época, como também, nos faz refletir acerca do modelo de sociedade e de realidade em que vivemos; suas problemáticas e aproximações quanto a uma possível *kallipólis*.

2.1 O mimetismo na teoria das ideias e do estado ideal platônico

No Livro III de *A República*, o cerne dos diálogos platônicos ocorre a partir da concepção de belo frente a uma modalidade discursiva muito utilizada no mundo grego antigo: a imitação. No entanto, este estilo de atuação é criticado pelo filósofo ateniense, no que concerne a ocupação do poeta como aquele indivíduo que apenas imita as narrativas gregas.

Partindo-se desse pressuposto, o conceito de *mimesis* é articulado com a Teoria das Ideias, mediante o espaço em que a reprodução/imitação está inserida. E assim, a crítica platônica fundamenta-se na comparação entre o mundo sensível e o inteligível.

Ao se preocupar com os componentes principais que deveriam fazer parte da cidade ideal, Platão dedica atenção especial a educação dos guerreiros que, de acordo com a organização dos setores político-sociais dessa sociedade, deveriam receber instruções essenciais para a plena adequação de qualidades indispensáveis à ocupação desses sujeitos.

Para tanto, o autor exemplifica as suas considerações filosóficas tendo como fonte de análise a *Ilíada* e a *Odisseia*, de Homero. Ao lado de Adimanto, Platão discute acerca do valor imitativo pelo qual o poeta se faz uso para apresentar a história narrada.

[...] quem fala é o poeta, o qual não procura levar nossa atenção para outra parte nem se esforça por parecer que não é ele, mas outra pessoa que está com a palavra. Porém, logo a seguir, discorre como se ele fosse o próprio Crises, e lança mão de todos os meios para convencer-nos de que não é Homero que parece falar, mas o velho sacerdote. (§ VI, 2012, p. 10)

Desse modo, sendo o mundo sensível uma cópia imperfeita do mundo ideal, o poeta se propõe a imitar aquilo que também é imitado. Nisto, a crítica platônica se intensifica, principalmente, pelo prolongamento de uma face defeituosa.

Além disso, Platão objetiva os seus argumentos pela reescrita de uma parte do relato narrado em a *Ilíada*, no qual demonstra, de forma simplista, a maneira como o poeta deveria impor a construção de uma narrativa não imitativa.

[...] Seria mais ou menos deste modo; não vou falar em verso, pois não sou poeta: Ao chegar o sacerdote, fez votos para que os deuses lhes concedessem tomar, incólumes, Troia e suplicou que lhe entregassem a filha a troca de resgate e em atenção aos deuses. A essas palavras, todos os Argivos assentiram com demonstração de reverência; apenas Agamémnon se encolerizou e lhe deu ordem para retirar-se e não mais voltar à sua presença, pois não lhe serviriam de amparo nem o cetro nem as ínfulas sagradas do deus. [...] Mas, quando se achou longe do acampamento, orou instantaneamente a Apolo, invocando-o por todos os seus nomes e pedindo que, se alguma vez se agradara dos templos por ele construído e das gratas vítimas que lhe sacrificara, lembrando agora disso, vingasse nos Argivos as lágrimas por ele derramadas. Desse modo, meu caro, sem nenhuma imitação, é que se faz uma narração simples. (Idem, p. 11)

Por conseguinte, identifica na tragédia e na comédia, assim como, na epopeia, as características imitativas que estão atreladas ao conceito de *mimesis*. Com efeito, procura, de antemão, determinar se o poeta poderá ou não fazer uso dessa prática na apresentação das narrativas. “[...] ou se poderia imitar numas partes e deixar de fazê-los noutras, e quais seriam elas; ou se qualquer modalidade de imitação lhe seria proibida?” (§ VII, 2012, p. 12).

Se a imitação fosse assim julgada como inadequada para o usufruto de uma ótica educativa, tanto a tragédia quanto a comédia deixariam de existir enquanto categorias culturais da sociedade ideal. Por outro lado, Platão redireciona o uso da imitação para a formação dos jovens atenienses, conforme um rigor de seleção do que seria utilizado para tal finalidade.

Dessa forma, o diálogo em torno dessa temática inicia-se com a classificação de qualidades essenciais para os indivíduos que almejam a classe de guerreiros dentro da cidade justa. Com o intuito de “[...] se tornarem corajosos, temperantes, santos, livres e tudo o mais do mesmo gênero.” (§VIII, 2012, p. 13). Cujo propósito, deverá ser cultivado desde a tenra idade, já que a imitação a longo prazo acaba por institui-se como um hábito permanente na vida do cidadão. (Idem)

Nessa perspectiva, o filósofo ateniense também sugere a não imitação das mulheres, independentemente da idade. Nem mesmo qualquer ação que é contrária a todos os pressupostos assim selecionados. Mas que se deve buscar a justeza de imitações dos sábios e daqueles indivíduos que transparecem qualidades moderadas e honradas.

Contudo, o ofício de cada cidadão na cidade ideal estará relegado às habilidades promissoras assim verificadas. Em que a função dos indivíduos não se ampliará além do trabalho necessário instituído. Ou seja, a classe dos guerreiros deverá ser responsável única e exclusivamente pela defesa do Estado.

Outrossim, a concepção do que seria o poeta ideal também recebe a sua significância na filosofia platônica.

[...] Para nosso uso, teremos de recorrer a um poeta ou contador de histórias mais austero e menos divertido, que corresponda aos nossos desígnios, só imite o estilo moderado e se restrinja na sua exposição a copiar os modelos que desde o início estabelecemos por lei, quando nos dispusemos a educar nossos soldados. (§ IX, 2012, p. 16)

No que concerne à música, a preocupação platônica em torno do estilo, do ritmo e da melodia também acompanha categorias seletas que, segundo o ponto de vista do autor, irão contribuir para uma performance mais harmoniosa quanto aos atributos ideais de um cidadão ativo na cidade justa. “[...] Por isso mesmo, observei, não precisaremos empregar em nossas canções e melodias instrumentos de muitas cordas e capazes de todas as tonalidades.” (§ X, 2012, p. 18).

Se o instrumento portador de mecanismo sonoro for do tipo contrário ao modelo ideal, segundo Platão, os trabalhadores que possuem habilidades técnicas para a produção desses materiais musicais, da mesma forma, serão excluídos das prioridades necessárias. Haja vista que os recursos de produção disponíveis servirão para atender a confecção da lira, da cítara e da flauta de Pan. Que são instrumentos musicais cabíveis à lógica platônica.

[...] só devemos procurar os artistas felizmente dotados e capazes de descobrir por toda a parte o rastro do belo e do gracioso, para que nossos jovens, à maneira dos moradores de lugares sadios, tirem vantagem de tudo e que apenas as impressões de coisas belas lhes possam atingir os olhos ou os ouvidos, tal como se dá com a brisa benéfica que sopra de uma região salubre, e os levem, desde a infância, insensivelmente, a amar e imitar os belos discursos e a se harmonizarem com eles. (§ XII, 2012, p. 20)

Ao procurar uma vantagem na imitação, o filósofo ateniense salienta que nem tudo poderá ser imitado. E ainda mais, pormenorizadamente, à exemplo da construção da *kallipólis*, somente os elementos que prezam por uma vida mais harmoniosa e moderada, estarão presentes na constituição da cidade ideal.

3. A FILOSOFIA DE ARISTÓTELES

Aristóteles, nascido em Estagira, na Macedônia, é provavelmente um dos maiores rebentos da Academia de Platão, onde foi aluno e professor durante cerca de 20 anos. Tal currículo, no entanto, não lhe garantiu o lugar de sucessor de Platão, uma vez que, entre outras razões, a sua condição de estrangeiro macedônico inflamava o ódio dos cidadãos atenienses e

frente ao período inicial de expansão da Macedônia, o filósofo estagirita, se viu obrigado a deixar Atenas.

Retornou novamente a Atenas, sob a proteção de Alexandre Magno, e fundou o seu Liceu, assim chamada por conta de Apolo Lício. Escola também conhecida como peripatética, em razão do hábito de Aristóteles caminhar enquanto fazia suas preleções.

Ainda que discípulo de Platão durante longos anos, o peripatético procedia em seus estudos de maneira distinta. Partia de um esforço metódico, sistemático e decompositor das coisas em suas partes. No aristotelismo, é dito que se conhece algo quando suas causas são claras e, nessa perspectiva, Aristóteles estabelece uma hierarquia dos conhecimentos em sua *Metafísica*.

No primeiro degrau, temos as simples sensações, oriundas dos órgãos do sentido perante o mundo. Os homens, diz o estagirita, possuem uma inclinação natural para o conhecimento, em vista do prazer que encontram no conhecer (ARISTÓTELES, 2002, p.4). A visão é o órgão do sentido que melhor permite o conhecimento e mais apraz aos homens, pois muito prazer se tira da simples contemplação, ainda que nada se faça.

Em seguida, há a experiência, produto das repetidas sensações e da memória. Da experiência segue-se a arte. Quando dizemos “arte”, estamos, naturalmente, remetendo a designação aristotélica e grega, a saber, um conhecimento técnico sobre algo. Desta feita, o poeta ou o médico poderiam ser ditos artistas.

A arte difere da experiência na medida que conhece suas causas e é passível de ser ensinada, ao passo que a experiência é de caráter mais particular e não é comunicável e nem conhece suas causas, sendo um saber altamente prático.

Por isso consideramos que os que têm a direção nas diferentes artes mais dignas de honra e possuidores de maior conhecimento e mais sábios do que os trabalhadores manuais, na medida em que aqueles conhecem as causas das coisas que são feitas; ao contrário, os trabalhadores manuais agem, mas sem saber o que fazem, assim como agem alguns seres inanimados, por exemplo, como o fogo queima: cada um desses seres inanimados age por certo impulso natural, enquanto os trabalhadores manuais agem por hábito. Por isso consideramos os primeiros mais sábios, não porque capazes de fazer, mas porque possuidores de um saber conceptual e por conhecerem as causas. (ARISTÓTELES, 2002, p. 5)

Evidentemente, isso não se configura uma macula para a experiência, do ponto de vista prático, ela se mostra até mais eficiente do que a arte e seu conhecimento de caráter mais universalista.

E a razão disso é a seguinte: a experiência é conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais; ora, todas as ações e as produções referem-se ao particular. (...) Portanto, se alguém possui a teoria sem a experiência e conhece o universal mas não conhece o particular que nele está contido, muitas vezes errará o

tratamento, porque o tratamento se dirige, justamente, ao indivíduo particular. (ARISTÓTELES, 2002, p. 5)

A arte, portanto, é um tipo de saber, misto de teoria e prática, que conhece algumas das causas inerentes ao que se dedica. As artes surgem para atender necessidades práticas e para agradar e à medida que os homens satisfazem mais suas necessidades imediatas, mais surgem artes dedicadas ao agrado e, por fim, as ciências desejáveis por elas mesmas. Quando a arte é depurada de seu caráter prático chega-se a um tipo de sapiência dedicada ao conhecimento das causas primeiras, dita filosofia (ARISTÓTELES, 2002, p. 7).

3.1 O mimetismo na perspectiva aristotélica

A imitação, para Aristóteles, é algo natural, que apraz os homens e os leva ao aprendizado, concordando perfeitamente com seu princípio epistemológico do prazer no conhecimento mencionado anteriormente. (ARISTÓTELES, 2020, p. 12-13). Ademais, a imitação de algo, por vezes, torna mais aprazível a visão de determinada coisa, mesmo se tal coisa é mórbida, como, por exemplo, cadáveres e animais ferozes.

Efetivamente, tal é o motivo por que se deleitam perante as imagens: olhando-as, aprendem e discorrem sobre o que seja cada uma delas, [e dirão], por exemplo, “esse é tal”. Porque, se suceder que alguém não tenha visto o original, nenhum prazer lhe advirá da imagem imitada, mas tão somente da execução, da cor ou qualquer outra causa da mesma espécie. (ARISTÓTELES, 2020, p. 13).

A partir da prática da imitação, certos indivíduos se mostraram mais propensos e estes deram origem aos poetas, que imitam certos objetos, através de certos meios e por determinado modo com mais habilidade do que um homem normal (ARISTÓTELES, 2020, p. 13).

Naturalmente, a poesia tomou diferentes formas à medida que se desenvolvia, segundo Aristóteles, por conta das índoles dos poetas que imitavam os objetos que lhe eram congênitos. “Os de mais alto ânimo imitam as ações nobres e das mais nobres personagens; e os de mais baixas inclinações voltaram-se para as ações ignóbeis, compondo, estes vitupérios, e aqueles, hinos e encômios” (ARISTÓTELES, 2020, p. 13).

Tal variedade de formas poéticas levou Aristóteles a empreender uma distinção básica através dos meios, dos modos e dos objetos que o poeta se propõe imitar (ARISTÓTELES, 2020, p. 10). Os meios referem-se a ritmo, canto e metro; já os objetos são os homens de baixa ou alta índole e os modos se referem as formas narrativas. “Por isso, num sentido, é a imitação de Sófocles a mesma de Homero, porque ambos imitam pessoas de caráter elevado e, noutro sentido, é a mesma que a de Aristófanes, pois ambos imitam pessoas que agem e otram diretamente.” (ARISTÓTELES, 2020, p. 12).

Tal distinção vem acompanhada de prescrições para extrair-se da composição poética o efeito dela esperado. Por exemplo, não se pode esperar da tragédia efeitos que não lhe são próprios, a saber, suscitar o terror e a piedade, purificando tais emoções (ARISTÓTELES, 2020, p. 15-16).

A poesia, portanto, tem como fito a imitação de determinado elemento da realidade e dessa forma, quando bem composta, o põe em evidência como não estaria normalmente. Na comédia salienta-se determinado vício dos caracteres de forma exagerada, ridícula, para se extrair o efeito que lhe é próprio: o riso (ARISTÓTELES, 2020, p. 14).

Da mesma forma, a tragédia, conforme a definição do estagirita, através da linguagem ornamentada e demais componentes, põe em destaque as ações dos caracteres e, quando bem executadas em uma unidade, suscitam através do drama a piedade e o terror na plateia.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o breve percurso realizado, podemos compreender como a imitação enquanto fundamento artístico se insere em cada sistema filosófico e antever suas semelhanças, tais como, a imitação como fonte de aprendizado e o inegável papel educativo desempenhado pelos poetas, assim como metro e o ritmo influem no ânimo dos indivíduos.

Mas os pontos de discordância são ainda mais destacáveis, pois Platão, a realizar seu esforço de construir um Estado ideal – tentativa indissociável do momento político que vivia Atenas após a Guerra do Peloponeso –, não tardou em perceber a influência perniciosa dos poetas, que imitavam sem distinção os mais diversos tipos de pessoas e coisas – incorrendo em uma injustiça, pois o homem justo cuida apenas do fazer que lhe compete, não sendo um homem duplo ou triplo – além de estimular as outras pessoas a agirem da mesma forma, fazendo-os imitar a sua injustiça e agirem da forma que não lhes compete.

Platão não chega de fato a expulsar os poetas, pois reconhecer o seu valor na educação e na inspiração dos jovens, mas imagina um tipo de poeta austero que não imita ou, quando necessário, imita apenas aquilo que é bom e virtuoso, estimulando aos guardiões a se assemelharem apenas aos superiores.

Aristóteles, por outro lado, ver como obrigatório que o poeta faça as suas elocuções de forma a melhor se assemelhar aos personagens que este, conforme seu caráter, escolheu imitar, possibilitando ao espectador os melhores efeitos apreensíveis de determinada forma poética.

Ademais, a Aristóteles não separa o mundo de forma tão brusca como Platão e, portanto, a poesia lhe parece apenas como imitação da realidade, que é prazerosa e instrutiva. Platão, em contrapartida, em virtude da cisão entre sensível e inteligível, reconhece a poesia como simulacro

do simulacro e, portanto, seu valor é o da cópia da cópia e nada contribuí para se chegar à verdade e antes prejudica esse empreendimento.

Desta feita, Platão e seu Sócrates – pelo menos em *A República* – tem a poesia e a imitação na mais baixa conta, ao passo que Aristóteles – tanto na *Poética* quanto na *Metafísica* – parece reconhecer na poesia e nas demais artes miméticas algo mais relevante e até aparentada a filosofia.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Poética**. Lebooks, 2020.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002,

DUARTE, Rodrigo (org.). **O Belo Autônomo**: Textos clássicos de estética. 2ª ed. UFMG: autêntica FILOestética, 2012.

FREIRE, Francisco Oliveira. A mimese filosófica em Platão: da tragédia ao teatro das ideias na República. **Revista de Filosofia**, vol. 13, nº 29, 2022.

JÚNIOR, Nélio Lustosa Santos. A ideia de justiça na República de Platão. **Revista Seara Filosófica**, nº 19, Verão/2019, pp. 01-11.

PLATÃO. **A República**. Daniel Alves Machado (org.). Brasília: Editora Kiron, 2002.

ROBINET, Jean-Fraçois. **O tempo do pensamento**. [Tradução Benôni Lemos]. São Paulo: Paulus, 2004.

SANTOS, Mateus Lima dos. Sobre a mimesis em Platão. **Ipseitas**, São Carlos, vol. 7, n.2, pp. 106-121, mai.-ago., 2021.

OS MÉTODOS INVESTIGATIVOS DE HUSSERL E BERGSON: DA CRÍTICA AO POSITIVISMO À VALIDAÇÃO DAS CIÊNCIAS HUMANAS

Maria Fernanda Gabrielly de Jesus Santos Costa

Graduanda em psicologia
marifernandacost@gmail.com
UFMA

Flávio Luiz de Castro Freitas

Doutor em filosofia
flavio.luiz@ufma.br
UFMA

Daniel Viana de Carvalho

Graduando em psicologia
daniel.vc@discente.ufma.br
UFMA

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo apresentar os métodos investigativos filosóficos de Henri Bergson e Edmund Husserl, isto é, o método da intuição e o método fenomenológico respectivamente. Sendo assim, o trabalho busca traçar semelhanças entre esses métodos, principalmente no que tange a crítica ao positivismo e às outras maneiras de fazer ciência. Nesse sentido, compreender o método fenomenológico como modo de investigação salienta de que forma o método constitui-se como fundamental a própria definição de fenomenologia enquanto movimento filosófico. O estudo terá como base a obra husserliana *A ideia da Fenomenologia* e comentadores de Husserl com o enfoque na compreensão de que o método não se configura meramente como uma ferramenta investigativa, mas como uma atitude filosófica frente ao mundo. Para tanto, faz-se necessário desenvolver sobre algumas das importantes noções trabalhadas pelo autor, bem como a epoché fenomenológica, redução eidética e redução transcendental. Já em Bergson, o seu método intuitivo irá propor investigações e problematizações naquilo que se apresenta como um misto mal elaborado, ou seja, uma apreensão indevida do tempo pelo espaço, o qual ao fazer isso, produz todo tipo de equívocos. Para o entendimento desse método será utilizada a obra bergsoniana, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, e o *Bergsonismo*, de Deleuze, as quais irão basear as compreensões fundamentais acerca do funcionamento do método e conceitos básicos que permeiam a filosofia bergsoniana, tais como: duração, intensidade, intuição, tempo, espaço e linguagem. Assim, além das similaridades presentes em cada método, o trabalho também ressaltará incompatibilidades entre eles, todavia, com o foco sendo a crítica ao positivismo como critério de validade das ciências. O presente trabalho é fruto de levantamento bibliográfico.

Palavras-chave: Bergson; Husserl; fenomenologia; método.

1. INTRODUÇÃO

O método fenomenológico, proposto pelo filósofo e matemático alemão Edmund Husserl, surgiu como uma abordagem radical com o propósito de dar vida novamente tanto à filosofia quanto às ciências ao oferecer uma nova perspectiva sobre o conhecimento e a realidade. Tendo seu fundamento na Fenomenologia, tal método buscou ir além das limitações do conhecimento características da ciência de sua época, convidando a uma profunda reflexão

sobre a essência das coisas. Como elemento central ao método, a redução fenomenológica funciona como um processo de suspensão temporária da crença na validade do mundo, permitindo uma análise mais aprofundada da realidade e a descoberta das essências subjacentes aos fenômenos observados.

Em contraponto, o método intuitivo bergsoniano, desenvolvido pelo filósofo Henri Bergson, oferecia uma abordagem distinta para compreender a realidade. Fundamentado na intuição, esse método buscou separar os mistos mal formados por meio de uma problematização ao colocar os problemas nos seus devidos lugares e ao provocar novas perspectivas e soluções.

Embora não se oponha ao método analítico das ciências naturais, a intuição bergsoniana, ofereceu uma via alternativa para explorar questões metafísicas e práticas, desafiando as concepções convencionais e promovendo uma compreensão mais profunda da natureza das coisas e da experiência humana.

Ambos os métodos, fenomenológico husserliano e intuitivo bergsoniano, representaram abordagens significativas e importantes no que se refere a exploração da realidade e do conhecimento humano, oferecendo perspectivas únicas e complementares tanto para a filosofia, quanto para as ciências.

2. MÉTODO FENOMENOLÓGICO HUSSERLIANO

Com o objetivo de superar as limitações do conhecimento contemporâneas a sua época e reavivar tanto a filosofia quanto as ciências, o filósofo e matemático alemão Edmund Husserl (1859-1938) propôs a Fenomenologia como uma nova corrente de pensamento e uma teoria do conhecimento (Goto, 2008). Nas palavras de Husserl (1907/2000 p. 44) a “ ‘Fenomenologia’ - designa uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, ‘Fenomenologia’ designa um método e uma atitude intelectual [...] nesse sentido, compreende-se que o método Fenomenológico funciona como um componente central para essa corrente filosófica.

Mas uma pergunta que emerge é a seguinte: de que forma poderíamos introduzir esse método? Qual seria a questão central a ser abordada? Como ponto de início poderíamos começar falando sobre a redução fenomenológica que, segundo Guimarães (2013) configura-se como o elemento fundamental do método fenomenológico husserliano. Entre as principais reduções desenvolvidas nas obras de Husserl estão a redução eidética, a redução transcendental e redução fenomenológica, funcionando não só como instrumentos metodológicos essenciais em sua filosofia, mas também constituinte fundamental de sua filosofia transcendental (Follesdall, 2012).

De acordo com Guimarães (2013), a redução fenomenológica marcou o início da abordagem fenomenológica, a partir da suspensão temporária da crença na validade do mundo, a fim de possibilitar uma análise mais aprofundada da realidade, com o intuito de recuperar a verdadeira essência do mundo ao reduzir os elementos do mundo a fenômenos essenciais, conduzindo à compreensão de que a objetividade científica não esgotava todas as nuances do mundo e permitindo a exploração de suas múltiplas significações.

Já a redução eidética tem o objetivo de conduzir à essência (*eidos*). Nessa fase, as essências dos objetos são minuciosamente exploradas. Na investigação do *eidos*, a atenção se volta precisamente para as essências, não para os objetos correspondentes, tornando irrelevante a existência substancial desses objetos. O foco recai nas unidades constitutivas invariantes. Dessa maneira, a redução eidética marca a transição da atitude natural, centrada unicamente em objetos materiais típicos, para uma atitude eidética que se dirige à essência das coisas (Guimarães, 2013; Follesdall, 2012).

A redução transcendental, por sua vez, ocorre no momento em que essas essências são experimentadas na esfera da consciência transcendental, em um espaço onde a reflexão no "eu penso" possibilita sua evidenciação. Nessa fase, as essências se manifestam e revelam na esfera da consciência transcendental, que pode ser compreendida, de maneira simples, como a esfera da subjetividade do "eu penso". As essências, sempre vinculadas aos objetos e às "coisas", são conduzidas para a esfera transcendental, para o domínio do "eu penso", como o local das evidenciações (Guimarães, 2013).

Então ocorre uma análise das evidências provenientes do mundo da vida. O intuito é tornar manifesta a realidade do mundo da vida, uma aspiração que só pode ser concretizada no âmbito transcendental, o qual é o local privilegiado para a evidenciação, sendo, de fato, o único lugar adequado. Isso se deve à consideração de que não há pensamento sem sujeito, nem sujeito sem objeto, e igualmente não há objeto sem sujeito (Guimarães, 2013).

Essas três fases da redução fenomenológica estão intimamente interligadas na exploração de uma ontologia do mundo vivido. Mediante a redução, o universo dos objetos é primeiro reduzido para fenômenos puros, em seguida para essências, e, por fim, foi submetido à reflexão na consciência transcendental, possibilitando uma compreensão mais profunda dos elementos (Guimarães, 2013).

Em última análise, a premissa crucial para a implementação do método fenomenológico proposto por Husserl foi: "retornar às coisas mesmas" (*zu den Sachen selbst*). Essa orientação tem como objetivo revitalizar deliberadamente a busca pelos fundamentos primeiros. Nesse sentido, o conceito de "retornar às coisas mesmas", conforme postulado por Husserl, atua como

um princípio direcionador que exige a exploração da aparição imediata das coisas em sua fonte autêntica, sem depender das teorias científicas ou filosóficas previamente estabelecidas sobre elas (Goto, 2008).

Na mesma linha de raciocínio, as concepções de método, redução e *epoché* fenomenológica estão intrinsecamente interligadas, por esse motivo, apresento algumas considerações sobre a atitude natural abordadas por Husserl em "A Ideia da Fenomenologia". Conforme Husserl, a ciência filosófica se distingue integralmente da ciência natural, adota perspectiva fundamentada em uma atitude natural, enquanto a segunda segue uma atitude espiritual filosófica. Ou seja, a postura em relação ao mundo e à realidade daquele que adota a atitude natural se difere fundamentalmente daquele que assume a atitude filosófica (Husserl 1907/2000).

Essa diferenciação se dá pois a atitude natural é caracterizada pela orientação direta em relação às coisas, de forma intuitiva e intelectual, considerando-as como "dadas" e "obviamente dadas" (Husserl 1907/2000). Isto é, a apreensão perceptiva das coisas acompanhada por uma espécie de convicção que assume que a referida coisa está presente e é compreensível de maneira fácil.

Nesse contexto, a ênfase da ciência natural estava na coleta de informações e na constante expansão do conhecimento em várias áreas, assim o conhecimento natural avançava ao "considerar sempre, de maneira cada vez mais abrangente, o que já existe de antemão e é evidentemente dado, e apenas conforme a amplitude e o conteúdo, de acordo com os elementos, relações e leis da realidade [...]" (Husserl, 1911/2008, p. 38).

Nesse sentido, é possível conceber que a atitude natural está relacionada à constante postura habitual, uma posição rotineira e cotidiana, na qual as crenças e ideias se baseiam no hábito acrítico. Essa abordagem representa uma forma de agir ingênua na qual as pessoas estão imersas desde sempre em suas vidas e no dia a dia. Nesse modo de existência, as coisas são percebidas como prontamente disponíveis e aceitas simplesmente como dadas. A validade ou legitimidade dessas percepções não é, pelo menos inicialmente, questionada de maneira estranha ou problematizada (Cabral, 2011; Goto, 2008).

Em contrapartida a essa postura Husserl (1913/2006) faz um convite a uma mudança de atitude, assumindo a intenção modificá-la radicalmente. Nesse contexto, introduziu a atitude filosófica, iniciando com o despertar da teoria do conhecimento para a crítica da razão diante da atitude natural. A adoção dessa nova postura estabeleceu as bases para uma perspectiva renovada que almejava explorar minuciosamente as complexas relações entre o conhecimento e seu objeto.

Assim, a teoria do conhecimento foi, acima de tudo, uma tarefa crítica, implicando na exposição das incongruências presentes na reflexão natural e em sua concepção da relação entre conhecimento, seu significado e objeto, com a missão primordial de conduzir uma análise crítica do conhecimento, mais precisamente, a uma análise crítica do conhecimento natural e das ciências empíricas (Husserl, 1907/2000).

Sua proposta foi a adoção de uma postura reflexiva e analítica, desviando o foco dos fatos contingentes para a intencionalidade. Assim, essa nova atitude resultaria em uma "conversão filosófica", marcando a transição da "tese natural" como uma visão ingênua do mundo, para a "purificação do olhar" em relação às coisas, onde o mundo se revelaria em sua totalidade como um "fenômeno" (Tourinho, 2011; Guimarães, 2013).

Outro conceito também muito importante a ser mencionado é o da *epoché* fenomenológica. Em "A Ideia da Fenomenologia", Husserl esboçou os primeiros elementos de sua filosofia fenomenológica, apresentando a *epoché*. Dentro desse contexto, Husserl elabora seu projeto epistemológico ao longo de cinco lições. Considerando isso, na segunda lição, Husserl enfatizou a relevância da *epoché* no exercício da crítica do conhecimento. Isso implicava um processo de suspensão radical, no qual nenhum dado seria aceito como válido de antemão, incluindo aqueles estabelecidos pela própria crítica (Husserl, 1907/2008). Resumidamente, a segunda lição evidenciou a relevância da *epoché* e da redução gnosiológica como métodos para abordar a crítica do conhecimento de maneira mais rigorosa.

Tal abordagem possibilitou a investigação do mundo como a fonte de validade da vida natural, explorando tudo o que oferecia e apresentava. Como consequência, permitiu compreender a natureza da vida natural e sua subjetividade, especialmente a subjetividade que atuava para efetivar a validade (Husserl, 1936/2012).

A *epoché*, nesse contexto, surge como uma ferramenta metodológica poderosa, projetada para provocar a suspensão dos *aprioris* sobre a realidade e, consequentemente, facilitar o acesso direto e desprovido de concepções ao mundo da vida. Sua importância e aplicação se manifestam de diversas maneiras, mas, resumidamente, a *epoché* é compreendida como um meio para uma nova postura diante do mundo, representando um instrumento central na Fenomenologia Husserliana.

3. MÉTODO INTUITIVO BERGSONIANO

De que maneira é possível distinguir essas duas naturezas depois de se tornarem mistos mal formados, depois que uma natureza sobrepõe a outra? Isso se dá por intuição, que é o método bergsoniano (não conceituado no *Ensaio*, apenas posteriormente), em que Deleuze

(2012) afirma ser um método de precisão, é esse método que, por meio da problematização, separa os mistos mal formados, ele é quem coloca os problemas nos devidos lugares por meio de perguntas aos conceitos frágeis e equivocados. Nesse sentido, colocar em ordem produz novos problemas e, posteriormente, novas soluções, não necessariamente na aquisição de soluções, mas na ordenação das problemáticas.

Seguindo essa argumentação, conforme Deleuze (2012), o método da intuição é uma metodologia temporal, todavia, não se contrapõe ao método analítico das ciências naturais, devido ao fato desse método ter a sua importância na vida cotidiana. Por outro lado, o inverso não é verdadeiro, tendo em vista o ponto de partida da problemática central bergsoniana, uma apropriação indevida do tempo pelo espaço (Bergson, 2020). Tal fato pode ser encontrado no capítulo um do *Ensaio*, o qual Bergson (2020) apresenta o problema que permeia a intensidade, que é a utilização do conceito de grandezas intensivas, que será a chave para estabelecer as suas principais ideias. Tal conceito recai sobre um problema argumentativo, um problema de ordens, naturezas distintas; seria um misto mal formado, visto que o próprio conceito utiliza duas nomenclaturas que por natureza são diferentes; grandezas se relacionam a quantidade, àquilo que cresce ou reduz de maneira extensa, espacial, enquanto que a intensidade é algo que aumenta ou diminui não como grandezas matemáticas, mas como graus qualitativos, ou seja, não são intensidades maiores ou menores que outras, são intensidades diferentes entre si, são de ordem temporal. Isso segundo Bergson (2020, p. 20) pode ser evidenciado no seguinte trecho: “Talvez a dificuldade do problema se deva principalmente ao fato de chamarmos pelo mesmo nome e representarmos da mesma forma intensidades de naturezas muito diferentes: a intensidade de um sentimento, por exemplo, e a de uma sensação esforço.”

Bergson (2005) irá afirmar que o método da intuição é filosófico, pois trata com questões metafísicas, que ao final se desenrolam em problemas práticos. Tal fato, segundo Deleuze (2012) sempre foi um alvo de debates e contraposições por parte dos estudiosos que se dedicam ao método analítico, pois este está baseado na observação empírica e palpável, material, de seus objetos de estudos, tornando a intuição como um fenômeno não confiável a partir de seus critérios. Contudo, há de se discordar quanto às funções destinadas a cada método, porque muito embora o método intuitivo não se proponha a gerar soluções, em determinados momentos ele vai, em um sentido mais profundo, na raiz das situações, que podem antagonizar com a forma da ciência vigente, e é partir disso que é possível produzir novas possibilidades, a solução é uma consequência (Bergson, 2005).

Partindo disso, o método da intuição não se dá de maneira qualquer ou no aguardo de um *insight*, mas ele, de acordo com Deleuze (2012), possui atos, momentos que permitem uma

sistematização rigorosa e precisa do conhecimento imediato, estes momentos podem ser entendidos como regras, estas que já foram apresentadas anteriormente, mas agora serão devidamente destrinchadas e apresentadas. A primeira regra, segundo Deleuze (2012, p. 11) é: “Aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas.” Essa regra já foi apresentada no decorrer desse trabalho no que tange a identificação de falsos problemas, visto que passa por uma via da estranheza, certos conceitos e teorias, que por fim se encontram na qualidade de equívocos ao serem devidamente interrogados - “as grandezas intensivas” (Bergson, 2020, p. 17) são um exemplo bem claro desse tipo de nuance que salta a intuição e problematiza.

A segunda regra, conforme Deleuze (2012, p. 16) é: “Lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real.” Já essa segunda regra se assemelha a primeira, entretanto, ela parte de uma via mais profunda, já apontando para o sentido da elaboração do problema real, o empírico, ou seja, ao colocar os problemas em ordem, qual é a pergunta real do problema? Isto é, por exemplo, identificar em “grandezas intensivas” o que são grandezas numéricas e o que são intensidades, a que natureza cada uma pertence e seguir extraindo por meio de perguntas até chegar à raiz do conceito.

Por fim, a terceira regra, segundo Deleuze (2012, p. 25) seria: “Colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo que do espaço.” Esta seria a regra voltada para a solução, visto que é exatamente, por meio dessa que é possível a duração e a intuição da mudança de natureza, ou seja, é na vivência com o outro, na duração de um indivíduo frente a outra duração, que torna-se viável a percepção de naturezas distintas, a diferença de qualidade entre os seres. De maneira resumida, é uma forma de aprendizado por convívio, não só se limitando a um estudo de partes descontínuas, mas se transferindo para dentro do objeto, da outra coisa (Deleuze, 2012). Um exemplo disso é quando Bergson (2020) passa desenvolver o conceito de intensidade, que desembocará em uma série de novas questões, as quais retornam para o ponto inicial da regra um, pois está esbarrando diretamente e novamente com aquilo que foi erigido pelos defensores do espaço.

As ideias trabalhadas até este momento são o que fundamentam a intuição como uma ferramenta tanto da metafísica, como uma produtora de problemas e cujo objeto da metafísica é a duração, quanto para a psicologia, pois escancara os déficits e a necessidade de aprofundamento de aspectos tidos como convencionais e por meio disso promove novas perspectivas a serem adotadas e visualizadas. O presente texto se propôs a falar sobre psicologia, visto que é um dos elementos centrais trabalhados por Bergson, mas essa crítica, exame e formulação de novas ideias e conceitos são válidas para as diversas áreas do

conhecimento, tanto as que Bergson desenvolve diretamente em suas obras, quanto as que são indiretamente permeadas pelas suas influências em diversos autores. (Neves, 2010)

4. CONCLUSÃO

Em conclusão, os métodos fenomenológico husserliano e intuitivo bergsoniano oferecem abordagens distintas, no entanto podem, de certa forma, serem entendidas como complementares para a investigação filosófica e a compreensão da realidade. Enquanto o método fenomenológico de Husserl tem como objetivo investigar as essências das coisas por meio de uma análise dos fenômenos, a intuição bergsoniana procura acessar a verdadeira natureza das coisas através de uma compreensão direta e imediata, especialmente centrada na duração e na intensidade.

No método fenomenológico, a redução fenomenológica, eidética e transcendental funcionam enquanto uma estrutura para a investigação das essências subjacentes à realidade percebida. Essa abordagem permite uma compreensão mais profunda das múltiplas possibilidades de significações do mundo vivido, além de ressaltar a importância da subjetividade na construção do conhecimento.

Por outro lado, o método intuitivo de Bergson enfatiza a importância da intuição na apreensão da realidade, mais especificamente quando se trata da duração e da intensidade das experiências. Por meio da intuição, Bergson buscava revelar as verdadeiras diferenças de natureza e as articulações do real, desafiando concepções pré-estabelecidas a fim de promover uma compreensão mais profunda da vida e da mente.

Embora distintos em suas abordagens, ambos os métodos tinham o objetivo fundamental em comum, isto é, a busca pela verdadeira essência das coisas e a promoção de uma compreensão mais autêntica sobre a realidade. Enquanto Husserl buscava alcançar isso através de uma análise rigorosa dos fenômenos, Bergson confiava na intuição como uma ferramenta para acessar diretamente a essência das coisas.

Nesse sentido, compreendemos que tanto o método fenomenológico husserliano quanto o intuitivo bergsoniano oferecem perspectivas de suma importância para a investigação filosófica e para a compreensão da experiência humana. Ao adotar uma abordagem reflexiva e crítica, ambos os métodos nos convidam a questionar nossas suposições e a explorar as complexidades da existência de maneira mais significativa e profunda.

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução e notas de Maria Adriana Camargo Capello; prefácio, revisão técnica e notas de Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Edipro, 2020.

BERGSON, H. **Matéria e Memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BERGSON, H. **A intuição filosófica**. In: Cartas, conferências e outros escritos. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2005a.

BERGSON, H. **Introdução à metafísica**. In: Cartas, conferências e outros escritos. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2005b.

Cabral, M. S. (2011). A CRÍTICA HUSSERLIANA AO OBJETIVISMO EVIDENCIADA ATRAVÉS DA NOÇÃO FENOMENOLÓGICA DE ATITUDE (EINSTELLUNG). **Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 3, n. 05, p. 309-325. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2011.v3n05.4408>. Acesso em 8 ago 2023.

DELEUZE, G. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

Goto, T. A. (2008). Introdução à Psicologia Fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl. São Paulo: Paulus.

Guimarães, A. C. (2013). UMA APROXIMAÇÃO AOS CONCEITOS BÁSICOS DA FENOMENOLOGIA. **Fenomenologia E Psicologia**, 1(1), 138–148. Recuperado de <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/fenomenolpsicol/article/view/1353>. Acesso em: 10 de maio de 2023.

Farber, M. (2012). Edmund Husserl e os fundamentos de sua filosofia. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 18, n. 2, p. 235-245. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672012000200014&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 8 ago. 2023.

Follesdall, D. (2012). As reduções de Husserl e o papel que desempenham em sua Fenomenologia. In: Dreyfus, H. L. Wrathall, M. A. **Fenomenologia e Existencialismo**. São Paulo: Loyola, 107-113.

Tourinho, C. D. C. (2011). A crítica da Fenomenologia de Husserl à visão positivista nas ciências humanas. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, v. 17, n. 2, p. 131-136.

Husserl, E. (2000). A ideia da Fenomenologia. Tradução Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, p. 20-80.

Husserl, E. (1910). A filosofia como ciência de rigor. Lisboa: Atlântida, 1965.

Husserl, E. (1911/2008). A ingenuidade da ciência. **Scientiae Studia**, v. 7, p. 659-667.

Husserl, E. (1913/2006). *Meditações cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I*. Edição por Stephan Strasser. Tradução por Pedro M. S. Alves. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

Husserl, E. (1936/2012). *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução: Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

NEVES, P. **Prefácio da sétima edição**. In: *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

OS VERSOS QUE TE FIZ: FLORBELA ESPANCA E A PROBLEMÁTICA DO BIOGRAFISMO

Adriana Guimarães Mendonça Santos

Aluna de graduação em Letras – Inglês (UFMA)

adriana.guimaraes@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Márcia Manir Miguel Feitosa

Pós-Doutora em Estudos Comparatistas - Universidade de Lisboa

Doutora em Literatura Portuguesa pela Universidade de São Paulo

marcia.manir@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: A obra poética de Florbela Espanca foi por muito tempo eclipsada pelos exageros da crítica biografista – inicialmente, em análises de tom paternalista e misógino; posteriormente, de viés reducionista e supérfluo. O enfoque desmedido na vida da autora acabou por erigir entraves na análise e estudo dos poemas de Florbela, desvalorizando seu local de importância e inovação na literatura e poesia portuguesas. Apesar disto, Espanca ainda despontou não só como um dos grandes nomes da literatura portuguesa do início do século XX, como também da língua portuguesa no geral. Entretanto, esses empecilhos continuam a impedir que Espanca seja vista como um dos nomes mais proeminentes do Modernismo português, ao lado de autores consagrados do movimento como Mário de Sá-Carneiro e Fernando Pessoa, causando um entrave a uma leitura de sua obra poética de forma mais aprofundada e adequada. O presente artigo, que consiste em uma revisão de literatura dos trabalhos teóricos de Silva (2013), Bonfim (2015), Magalhães (2014), Souza (2010), Melo (2019) e Pereira (2005), trata, inicialmente, da problemática da crítica biografista e o consequente reducionismo da obra de Espanca; segue, então, para a sugestão de uma superação da leitura e estudo equivocados de Espanca, de forma a analisar seu *corpus* poético de forma justa e livre de preconceitos desprestigiadores. Finalmente, aponta para as novas possibilidades de interpretação da autora, inclusive sob um viés modernista.

Palavras-chave: Florbela Espanca; poesia portuguesa; literatura portuguesa; Modernismo.

1. INTRODUÇÃO: *VOZ QUE SE CALA*

Florbela Espanca foi uma autora cuja obra poética foi muito marcada pela assimilação de sua vida. Em demasia, talvez. A exagerada conexão de seus sonetos com os eventos de sua vida pessoal transformaram-se em um empecilho que dificultaram (e ainda dificultam) a leitura de Espanca como, primeiramente, autora séria, e o reconhecimento e valor que lhe é devido como poetisa.

Inicialmente, deve-se abrir um parêntese a favor da crítica biográfica. Não necessariamente foi esta que comprometeu a recepção do trabalho de Espanca, mas é inevitável admitir que, em parte, foi a responsável pela leitura rasa e equivocada da autora portuguesa. A crítica biográfica, em teoria, deve se cercar de cuidados metodológicos a fim de separar a vida do autor e o eu lírico; sua função não é associar o eu lírico do autor de forma que esses dois se

confundam, mas criar possíveis elos cuja função principal é *auxiliar* ou *enriquecer* a interpretação da obra. Como afirma Souza (2010, p.26):

“Seguindo parâmetros referentes à crítica biográfica, é necessário distinguir e condensar os polos da arte e da vida, através da utilização de um raciocínio substitutivo e metafórico, com vistas a não naturalizar e a reduzir os acontecimentos vivenciados pelo escritor. A preservação da liberdade poética da obra, na reconstrução de perfis biográficos, consiste no procedimento de mão dupla, ou seja, reunir o material poético ao biográfico (...). Esse exercício teórico/ficcional remete ao fascínio biográfico motivado pela vida literária e a sensível aproximação entre teoria e ficção.” (SOUZA, 2010, p. 26)

Portanto, é imprescindível a separação entre autor e obra. Caso contrário, corre-se o risco de reducionismo da obra à vida do autor. Infelizmente, parece ser esse o caso de Florbela Espanca. Suas vicissitudes – estas, vale ressaltar que não são, de forma alguma, desinteressantes, e que, em medida correta, de fato acrescentam em muito à sua leitura e interpretação – acabaram por se sobrepujar à sua obra. Ocorre o que Silva (2013, p.55) chama de “mitificação” de Florbela, que não é nada além de sua redução à “poetisa apaixonada e melancólica”, confinada às temáticas sentimentalistas e estereotipicamente femininas, gerando entraves à sua análise poética de forma complexa e mais objetiva. A “obsessão” com a vida de Florbela – muito fomentada pela misoginia do cenário literário português do início do século XX – perdura até hoje, caracterizando um exagero de biografismo em sua análise poética. Susan Sontag (2004), em um ensaio que aproxima fotografia e literatura, afirma que o biografismo não é senão um contorno, um limiar, uma sombra do que é a obra, e que apreender a vida do autor jamais será apreender sua obra em totalidade. Ecoando Sontag, defensora ferrenha da separação de vida pública e vida privada dos autores, é pertinente trazer o que afirma Melo (2019, p.3), sobre biografia e iconografia, ainda que no campo da fotografia, a fim de ilustrar-se que a confusão que se gerou entre a vida e a obra de Florbela mais atrapalhou do que ajudou sua análise literária, e como estudar a primeira não significa compreender a última. Segue:

“Ficcionalizar o real para pensá-lo é uma condição incontornável do trabalho crítico de ler as relações entre literatura e fotografia na contemporaneidade, em especial no âmbito da crítica biográfica e da iconografia, que dialogam com a impossibilidade de apreender uma realidade, como o passado narrado ou uma pessoa fotografada. Em ambas as situações, estamos diante de representações que cotejam elementos específicos de uma estrutura inacessível por completo. Só tocamos os traços deixados para trás, que guardam possibilidades de movimento a partir dos espectros de infinitas interpretações.” (MELO, 2019, p.3)

Perde-se, portanto, na aproximação demasiada entre vida e obra florbeliana, a liberdade poética da obra; o biografismo, que deveria servir apenas de farol a entender-se as diversas metáforas que porventura um autor venha a utilizar para narrar fatos inspirados por sua vida,

acaba por tornar-se uma via de mão única, naturalizando e reduzindo o autor e obra e, por conseguinte, atingindo o exato oposto a que se propõe: o empobrecimento da análise e da obra poética.

2. ESPANCA E A CRÍTICA PORTUGUESA: *VÃO ORGULHO*

Primeiramente, é interessante trazer a fala de Jorge de Sena, que afirma que, tratando-se de Portugal (referindo-se aqui à crítica e recepção literária), tudo se admira ou detesta. Segue:

“A crítica entre nós ou constrói, sobre esses factos, um sistema estreito, uma gaiola, dentro da qual não cabem o puro e o gratuito da especulação humana. Não cabe também, o profundo, porque, como é sabido, abaixo do fundo dessas gaiolas não há nada. (SENA, 1995, p. 12-13)

O reducionismo da obra de Florbela Espanca inicia-se ainda entre seus contemporâneos. Vale a pena ressaltar que, por questões de misoginia, falso moralismo e valores religiosos e morais de Portugal do início do século XX, dá-se início a uma tradição crítica de não se levar Espanca como uma autora que vale a pena ser lida, e posteriormente, como uma autora que vale a pena ser analisada. A primeira ressalva que se pode observar é a recusa dos críticos a analisar a obra florbeliana de forma que não superficial. Percebe-se essa recusa principalmente na insistência em criticá-la e “pseudoproblematizá-la” com relação à temática amorosa de seus poemas. Quando da publicação de “Sóror Saudade”, surge o famigerado discurso de Câmara Lima no jornal português *Correio da Manhã*, deixando claro desde o início que o incômodo, não só de Lima, mas da crítica portuguesa no geral, não é a qualidade dos versos de Florbela, mas a temática amorosa sob o viés feminino. Como explicita Alonso (1997):

“No *Correio da Manhã* de 20 de Fevereiro de 1923, portanto já após a publicação do Livro de *Sóror Saudade*, Câmara Lima queixa-se da quantidade de poetisas, um “contingente de senhoras” que versam o tema do amor, dizendo todas a mesma coisa.” (ALONSO. 1997, p. 29)

Não restam dúvidas com o teor preconceituoso e de fundo misógino com a obra de Florbela, quando lê-se o que Lima escreveu: “-Outra poetisa. O contingente das senhoras cresce dia a dia. Sejam sempre bemvindas (sic) quando, como esta, saibam ver-se. Mas, meu Deus, todas fazem sonetos.” (LIMA, 1930, p.3). Portanto, quando não totalmente ignorada, Florbela viu-se sob a ótica patriarcal e falocêntrica da crítica literária portuguesa. O problema nunca foi a temática amorosa e erótica, temas tão recorrentes na literatura portuguesa e diversas vezes elogiados – quando advindos de uma voz masculina. Sua condição de mulher, vida social

“conturbada” e morte por suicídio acabam por eclipsar quase que totalmente a qualidade de seus versos e sua marca na poesia portuguesa do século XX.

Vale destacar também que Florbela não foi pioneira na poesia portuguesa. Suas publicações ocorreram concomitantemente à de várias outras autoras, infelizmente, ainda mais esquecidas do que ela. Como afirma Bonfim (2015):

“A escrita feminina em Portugal, na época em que Florbela produziu a sua obra, não era tabula rasa, ou seja, Florbela Espanca não surgiu no vácuo (...). No início do século XX muitas mulheres passaram a escrever poesia. Esse fenômeno foi descrito como “um surto de poetisas” pela crítica, o que remete o termo “poetisa” para o campo da patologia, relacionando-o com a ideia de doença, epidemia.” (BONFIM, 2015, p. 119)

O viés preconceituoso e a qualidade até mesmo medíocre da recepção portuguesa aos escritos de Florbela é tal que, até mesmo quando elogiada, percebe-se um tom misógino e paternalista, quase como se os elogios fossem dados a contragosto. Antônio Ferro, um dos poucos críticos contemporâneos de Espanca a despendere esforços de analisar sua obra de forma objetiva, a destaca no meio do “colmeal” de escritoras portuguesas. Porém, a alça à posição de “poetisa-poeta”. Ou seja, não é suficiente que seja uma poetisa – é necessário equipará-la aos seus colegas homens, ou sua obra não tem validade alguma.

Passa-se, então, à estigmatização da obra de Espanca: quando não a invisibilizam, equiparam-na com todas as outras poetisas de sua época, não se dando ao trabalho de verificar suas minúcias e inovações, e reduzem-na à poesia de caráter exclusivamente feminino e sentimental. Após a sua morte, o efeito consegue intensificar-se ainda mais, principalmente na pessoa de Guido Battelli. Silva (2013) elucida:

“Porém, Battelli, depois da morte da poetisa, deu continuidade, e de uma maneira avassaladora, à criação do ‘mito florbeliano’, porque o principal enfoque que usou para divulgar a sua obra foi a propagação de informações sobre sua vida, que se sobrepuseram à qualidade da sua obra. Percebemos, também, que a maioria das notas críticas feitas nos jornais e revistas sobre a poesia de Florbela atentava no seu caráter pessoal: a vida de uma mulher, que era espelho de muitas mulheres, e que escrevia poesia, mas nada sobre o valor literário da mesma.” (SILVA, 2013, p. 63)

3. UMA NOVA VISÃO: EXALTAÇÃO

É a partir da década de 1970, com a Estética da Recepção, que abre-se um novo caminho para a interpretação de Florbela Espanca. Novamente, o biografismo toma importância na interpretação da obra poética, mas a fim somente de traçar a “historicidade” do texto e contextualizá-lo no espaço-tempo, para que se possa compreendê-lo de forma mais abrangente. Um dos críticos que finalmente analisam Florbela para além de sua biografia é José Régio, que

chama a poesia da alentejana de “poesia viva” e sendo um dos primeiros críticos a não associar os sonetos aos “lavors femininos”, ainda que somente em 2004.

Magalhães (2014) anuncia tempos mais auspiciosos para a análise de Florbela, principalmente nas últimas décadas, em seu trabalho “Novos olhares sobre a obra de Florbela Espanca”. Finalmente consegue-se observar o início da desmitificação da poetisa e a superação dos estereótipos já ultrapassados acerca de sua obra e fazer poético. Magalhães (2014) afirma: “Nas últimas décadas, no entanto, essa visão vem finalmente sendo substituída por análises que superam os limites impostos pelo biografismo tradicional e dedicam atenção especial ao valor artístico dos textos”. Ela continua: “Estes estudiosos têm ressaltado aspectos da produção de Florbela por longo tempo ignorados ou distorcidos pela crítica”.

Portanto, apesar de ser somente a partir dos anos 80 que se passa a ter um volume expressivo de trabalho analítico e interpretativo não reducionista da obra florbeliana, esse trabalho é indispensável para a criação de novos horizontes e facetas da poetisa altejana. Vale destacar também o trabalho de Jorge de Sena, que ainda nos anos 40 dissocia a poesia de Florbela do simplório estereótipo de “poesia feminina”; pelo contrário, ele reafirma a poética florbeliana como uma poesia pulsante, que rompe com as estruturas tradicionais da época e revelam todo o poderio e intensidade femininos tornando-se uma *expressão* do feminino, e não apenas um resumo deste. Tudo isso ainda levando-se em conta critérios morais como base de sua análise – afinal, Sena escreveu em 1946 – mas sem deixar de prestar a devida atenção ao lado dramático e emocional de Espanca.

Mais recentemente, temos novamente Bonfim (2015), que também apresenta a faceta dramática de Florbela Espanca, titulando-a inclusive de *persona dramatis*, e dotando-a de “uma personalidade poética atuante, extemporânea, e desafiadora do ideário feminino de sua época”. Bonfim (2015) também destaca o atributo do Outro na obra de Florbela; essa alteridade é outro ângulo interpretativo sugerido pelas novas concepções e visões trazidas pela crítica recente de Espanca.

4. UMA OUTRA FLORBELA: A TUA VOZ NA PRIMAVERA

Apesar da recepção inicial da poesia de Florbela tê-la enquadrado no rol quase taxativo de escritoras sentimentais e eróticas, a poética florbeliana ainda consegue se sobressair como um marco da poesia portuguesa do século XX. Não é à toa, portanto, que o desafio de sua análise e interpretação de forma justa e adequada permaneceu e permanece, oferecendo novos vieses e olhares sobre sua obra. Para além da sensualidade, erotismo, romantismo e sentimentalismo tão atrelados aos seus poemas, abre-se uma nova discussão sobre o caráter modernista de sua obra, e o porquê de não ser

sequer mencionada – que dirá estudada e comparada – a grandes nomes do Modernismo português, como Fernando Pessoa e Mário de Sá Carneiro.

É René Garay quem aponta o caráter modernista da obra de Florbela. Ele atenta para o uso instrumentalista da poesia como subversão de valores burgueses tão bem utilizado por Espanca; a transversalidade de Florbela traduz-se em uma inovação que ultrapassam os padrões literários e sociais do início do século XX, tratando de temas como o corpo feminino, a liberdade (sexual e política) e a transgressão moral e religiosa.

Se outrora a obra florbeliana passaria superficialmente como sentimental e erótica, hoje é possível apreender outras camadas presentes nesse sentimentalismo e erotismo. Um dos mais expressivos é a Questão do eu e a Alteridade. É em “Amar!”, poema incluído em seu livro “Charneca em flor”, que podemos observar claramente a questão do Outro: o Amor descrito aqui não é o amor submisso e obediente esperado das mulheres de sua época, mas um Amor que ultrapassa ansioso todas as fronteiras, inclusive as do objeto amoroso e até mesmo do Eu do eu lírico, espalhando-se e fragmentando-se. Observa-se:

Eu quero
amar,
amar, perdidamente!
Amar
só por amar; Aqui...além...
Mais Este e Aquele, o Outro e a toda gente...
Amar! Amar! E não
amar
ninguém!
ESPANCA, 1999, p. 232).

Em “Amar!”, o “desmanche” do eu lírico disfarça-se sob a máscara do desejo feminino; é visível a temática recorrente do amor romântico, tão associados à Florbela, mas vale enfatizar que é através desses temas, antes tão ultrajados pela crítica portuguesa, que Florbela constrói tão bem sua Questão do Eu, de acordo com a crise identitária do início do século XX, e tão similarmente a outros autores célebres, como Pessoa e Sá-Carneiro. Renata Junqueira (apud Magalhães, 2014) fala também sobre o aspecto teatralizante – característico da dramaticidade poética de Florbela – e como a consequente “multiplicidade de máscaras” aproxima a poetisa de Pessoa, Sá-Carneiro e Almada Negreiros. Ela explana:

“E uma análise cuidadosa do aparato de máscaras, das poses e dos artifícios retóricos na obra de Florbela pode mostrar que tanto a sua poesia quanto a sua prosa se revestem daquela mesma teatralidade que constitui uma das mais importantes características dos movimentos de vanguarda no princípio do século XX.” (JUNQUEIRA, apud MAGALHÃES, 2014, p. 4)

Ainda sob a perspectiva da alteridade e da busca do Eu, essa multiplicidade de Eus é bem tangível em “Livro de Sórora de Saudades”. Como melhor explica Magalhães (2014):

“Em Livro de Sórora Saudade a crise de identidade do sujeito poético permanece sem solução. Como num palco, aí desfilam as mais variadas e contrastantes personagens: a monja, a princesa, a mendiga, a poetisa, a mãe, a irmã, a amante etc. A tentativa de identificação com essas diversas imagens reflete a condição labiríntica do sujeito que busca a autoafirmação, mas descobre-se à beira do abismo, da total anulação de si próprio.” (MAGALHÃES, 2014, p. 5)

Essa multiplicidade advinda da crise de identidade do eu lírico muito se assemelha à questão da heteronímia de Fernando Pessoa, e encontra-se em diversos versos de Espanca, como os do poema “Eu” (1923): “Eu sou a que no mundo anda perdida, / Eu sou a que na vida não tem norte, / Sou a irmão do Sonho, e desta sorte / Sou a crucificada... a dolorida ...”. E também em “Castelã da Dor” (1923), nas imagens da Castelã: “Castelã da Tristeza, vês?... A quem?!...” e da monja em “Lágrimas ocultas” (1923): “Toma a brandura plácida dum lago / O meu rosto de monja de marfim...”.

É também na insistência de Florbela em temas como o sentimento e o erótico que se percebe o rompimento com a tradição; na subversão dos papéis historicamente atrelados ao gênero feminino, Espanca cria uma voz única e nova de expressão do desejo da mulher e da trajetória da busca de si mesma. Todas essas características alinham a poetisa alentejana à corrente modernista, ligação tão pouco feita pela crítica e estudo literários. Novamente, tais perspectivas só foram alcançadas após a superação do estigma que Florbela carregou por tanto tempo – uma vez despida dos estereótipos de “poeta malfadada e sentimentalista”, abre-se um leque de novas interpretações e vieses para a poética florbeliana.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: ANSEIOS

Pôde-se observar, portanto, que a Crítica Biográfica, embora tão valiosa quando bem feita e aplicada, mais atrapalhou do que ajudou na disseminação e estudo da poetisa portuguesa Florbela Espanca. O foco demasiado em sua vida pessoal, agregados a questões de misoginia e valores morais e religiosos ainda fortalecidos na Portugal do início século XX acabaram por estigmatizar a autora e sua obra, gerando entraves à sua jus análise e valoração, e que só foram ser superadas nas últimas décadas.

Entretanto, apesar de ser estereotipicamente chamada de “poetisa-mulher” e poetisa sentimental, Florbela ainda se sobressaiu como um marco da literatura portuguesa. Sua revisitação permitiu inclusive novos estudos que aproximam a autora do Modernismo português

– embora seja pouquíssimo citada como uma de seus representantes – e de seus célebres colegas Fernando Pessoa, Mário de Sá-Carneiro e Almada Negreiros.

Por fim, percebe-se a necessidade de uma nova visão de Florbela, uma mais objetiva e incisiva, que atravesse e perfure suas camadas superficiais. Exige-se uma análise que suplante os já tão ditos “erotismos e sentimentalismos” da autora, trazendo novos vieses e perspectivas sobre uma autora e obra poética tão influente.

REFERÊNCIAS

SILVA, Fabio Mario da. Florbela Espanca e Judith Teixeira: o mito das femmes fatales na literatura portuguesa. **Guavira Letras**, Três Lagoas, n. 16, p. 55-70, jan. 2013.

MAGALHÃES, Clêuma de Carvalho. Novos olhares sobre a obra de Florbela Espanca. **Odisseia**, Natal, n. 12, p. 1-13, jan. 2014.

BOMFIM, Renata Oliveira. A outra Florbela Espanca. **Ágora**, Vitória, n. 22, p. 111-123, 2015.

SOUZA, Eneida Maria de. CRÍTICA BIOGRÁFICA, ainda. **Cadernos de Estudos Culturais**, Campo Grande, v. 2, n. 4, p. 51-57, jul. 2010.

SOUZA, Eneida Maria de. Crítica genética e crítica biográfica. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 45, n. 4, p. 25-29, out. 2010.

MELO, André Magri Ribeiro de. **Imagens de quem escreve**: entrenotas sobre o lugar do escritor. **Letrônica**, Porto Alegre, v. 12, n. 3, jul. 2019.

PEREIRA, Custódia de Jesus Gonçalves. **Do Sentimento em Florbela Espanca**. 2005. 202 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Estudos Portugueses Interdisciplinares, Universidade Aberta, Lisboa, 2005. Cap. 3

PLATÃO E A CRÍTICA À CULTURA TRADICIONAL: ENTRE CONSERVAÇÕES E RENOVAÇÕES

Pedro Miguel de Oliveira Brandão
Graduando em Filosofia
brandao.pedro@discente.ufma.br
UFMA

Alexandre Jordão Baptista
Doutor em Filosofia – PUC-RJ
alexandre.jordao@ufma.br
UFMA

RESUMO: O presente artigo visa demonstrar como a filosofia platônica se desenvolveu mediante uma robusta e complexa crítica cultural, cujos desdobramentos foram imprescindíveis para a construção de um projeto filosófico que não aspirava apenas à solução de problemas éticos, mas também à renovação de toda a *paideia* grega. Afinal, impactado pelo injusto processo de julgamento e condenação de Sócrates à morte, coube a Platão refletir acerca dos pressupostos culturais que obnubilavam, tais quais as sombras de uma escura caverna, os diversos aspectos da vida religiosa, política e educacional dos cidadãos da Grécia Antiga. Nesse sentido, o filósofo contestou os principais saberes de sua época, a saber, a poesia e a sofística, com o objetivo de fundamentar a filosofia como um conhecimento que conserva os méritos da tradição, mas ao mesmo tempo renova e transcende suas concepções limitadas sobre a relação do homem com o divino, o papel da retórica na vida da *pólis* e o caminho régio para a conquista da felicidade. Com efeito, a pesquisa bibliográfica se dá a partir de uma investigação conjunta dos diálogos platônicos *Apologia de Sócrates*, *Eutífron*, *Górgias*, *Eutídemo*, *Íon* e a *República*, e adota uma abordagem fenomenológico-hermenêutica, a fim de realizar os seguintes objetivos: contrapor a piedade platônica com a religiosidade tradicional, encabeçada pela poesia de Homero e Hesíodo; desvelar o papel idôneo da retórica enquanto uma arte que não visa o sucesso e a vitória do orador, mas sim a libertação do interlocutor de suas concepções errôneas e ilusórias; e analisar a vida do “verdadeiro filósofo” enquanto único meio para conquista da *Eudaimonia*. A partir disso, a própria filosofia, para além de um saber que coloca o ser humano em uma perspectiva mediana entre a verdade e a ignorância, também se mostrará enquanto uma proposta educativa que está a meio termo entre o tradicional e o inovador, entre a conservação e a renovação.

Palavras-chave: Filosofia; Tradição; Piedade; Retórica.

1. INTRODUÇÃO

Platão, cujo verdadeiro nome era Aristocles, nasceu em Atenas, em 427/428 a.C, e era descendente de uma linhagem aristocrata; seu pai, por exemplo, contava entre seus ancestrais o rei Codro, a mãe, o legislador Sólon (REALE, 2017). A educação do ateniense foi condizente com a sua elevada posição social, pois além do estudo da música⁷⁴ e do exercício da ginástica, pilares da formação grega, ele manteve contato com figuras cultas e/ou influentes de Atenas, com o propósito de se educar adequadamente para a futura atividade política que um aristocrata

⁷⁴ A música era entendida como um conjunto de disciplinas humanísticas e literárias (TRABATTONI, 2010).

deveria exercer. Nesse sentido, até mesmo o encontro de Platão com o seu grande mestre Sócrates, num primeiro momento, provavelmente não foi motivado por um interesse genuinamente filosófico; a bem da verdade, para a maioria dos jovens atenienses, a filosofia servia apenas como um complemento útil à educação tradicional, cujo fim, em síntese, era a preparação para o exercício político (*Górgias* 484b-e).

Contudo, ainda que a proeminência intelectual e a abastada condição familiar o impelisses à vida pública, a marcante influência de Sócrates na sua formação e as diversas conturbações políticas as quais Platão presenciou o afastaram desse caminho. No que tange ao segundo ponto, vale destacar que o filósofo assistiu à vitória de Esparta sobre Atenas na Guerra do Peloponeso (431 – 404 a.C.), o que culminou na ascensão de regimes tirânicos na *pólis*. Um deles, a “Tirania dos Trinta” (404 – 403 a.C.), teve como partícipes os imponentes Cármides e Crítias, parentes seus (REALE, 2017). Certamente as ações truculentas e autoritárias dos seus próprios familiares, as quais Platão observou de perto, quebrantaram a visão positiva que ele nutria pela atividade política.

Entretanto, ainda que os regimes autoritários tenham sido nefastos, foi o retorno da democracia que demarcou o ápice da degeneração da vida pública ateniense. Para o filósofo, o processo injusto de julgamento e condenação de Sócrates à morte, encabeçado pelo regime democrático, foi decididamente a demonstração mais profunda e inequívoca da decadência cultural e cívica de Atenas. Afinal, uma cidade que condena aquele “que foi entre todos (...) o melhor, como também o mais sábio e o mais justo” (*Fédon*, 118a), só pode ser composta por homens que, a despeito do seu orgulho excessivo e da sua pretensa sabedoria, não sabem discernir entre o que é justo e injusto, piedoso e impiedoso, bom e mau.

Tal problemática é magistralmente exposta na *Apologia de Sócrates*. Nesse diálogo, os elementos históricos do processo de julgamento são conjugados com representações ideais, a fim de que Sócrates seja ornamentado enquanto o filósofo por excelência. (ERLER, 2013). Dessa maneira, não obstante as conhecidas acusações proferidas pelo júri, a saber, de que Sócrates corrompia a juventude e acreditava em deuses distintos dos da tradição, o modo de vida socrático é exposto justamente como uma resposta mordaz a essas duas denúncias injustas - pois todas as ações do filósofo eram na verdade um serviço prestado aos deuses em benefício dos cidadãos da *pólis* (30a-b). Em síntese,

Conta Sócrates, na apologia, que o oráculo de delfos teria certa vez dito, interrogado por Querofonte, que na Grécia não existia um homem mais sábio do que ele (20e sqq). Sócrates, para averiguar o fundamento dessa revelação, começou a examinar todos aqueles que na cidade possuíam fama de serem sábios, particularmente políticos, poetas e artesãos. O resultado dessas análises foi desconfortante: enquanto políticos e

poetas pensam que sabem, mas no fundo não sabem nada, os artesãos (...) demonstram a ambição de saberem coisas além das regras da sua profissão e mais importantes (dos princípios da ética e da política), mas na realidade também não sabem nada. Em contraposição a esse impasse, figura o modesto, mas sólido saber de Sócrates, porque, mesmo sendo também um ignorante como todos os outros, pelo menos sabe que nada sabe (21d). (TRABATTONI, p. 36, 2014).

Nesse sentido, a postura inquisitiva de Sócrates, alicerçada no seu próprio “não-saber”, visava promover a correção moral dos atenienses, cujo orgulho desmedido lhes engendrava a ostentação da sua própria ignorância. No decorrer do processo dialógico, portanto, as falsas certezas dos interlocutores paulatinamente caíam por terra, na medida em que eram obrigados a fazer jus a sua pretensa sabedoria, respondendo às incansáveis investidas de Sócrates, que se portava como um aluno simplório e ansioso por aprender. Um ótimo exemplo disso é exposto no diálogo *Eutífron*, em que o principal interlocutor de Sócrates, um orgulhoso sacerdote, acreditava veementemente que estava agindo de maneira piedosa ao denunciar o próprio pai em favor de um estranho, mas ao decorrer da conversa, demonstrou não ter conhecimento nenhum do que era de fato a piedade, baseando suas ações em um “vazio formalismo privado de uma real relevância ética”. (TRABATTONI, p. 41, 2009).

Por conseguinte, nas entrelinhas do processo dialógico, muitas vezes acometido por aborrecimentos e recusas por parte dos interlocutores, o que se esconde é uma sincera “preocupação pela alma”, entendida por Sócrates como a essência racional do homem. Assim, a *elenkhós* socrática, a saber, o seu diálogo irônico, refutador e aporético, não visava a mera “vitória”, mas sim a libertação da alma do interlocutor de suas concepções errôneas (ERLER, 2013), promovendo uma mudança de postura diante da própria vida. Nesse sentido, a substituição das opiniões dogmáticas pela busca sincera pela verdade, segundo o filósofo, era o único meio para os homens alcançarem uma vida virtuosa e feliz.

Não é surpreendente, contudo, que Atenas tenha rejeitado o seu cidadão mais leal, sem compreender o valor de sua missão. Afinal, a *elenkhós* socrática promove um desnudamento estranho aos gregos; é extremamente incômodo se despir de certezas e paixões, refrear seus impulsos e colocar a si próprio enquanto um caso filosófico. Nesse sentido, a atividade de autoexame, promovida por Sócrates, fez com que ele mesmo se intitulasse de o “moscardo de Atenas”, cujo papel era estimular a *pólis*; pois ela se assemelhava a um grande e nobre cavalo, porém “lerdo” devido ao seu tamanho (*Apologia de Sócrates*, 30e), e demasiadamente entorpecido pela *hybris*, isto é, o orgulho excessivo. Por conseguinte, com base nas grandes glórias e realizações da cidade, cada cidadão encontrava-se iludido, agindo como se fosse

verdadeiramente sábio e conhecedor, mas sem reconhecer a pequenez do saber humano diante do saber divino.⁷⁵

A *Apologia de Sócrates* demonstra, portanto, muito mais do que o modo de vida socrático e o valor da sua missão imposta pelo Oráculo de Delfos. Através desse diálogo, Platão delineia com acidez o principal problema que envenenava a cultura grega: “a ignorância de quem pensa que é sábio e não é, e com base nessa pretensão infundada acredita ter o direito de promover (quando não de impor) determinados princípios e modos de comportamento” (TRABATTONI, p. 36, 2009).

Nesse sentido, é nítida a intenção de Platão, ao retratar o embaraço dos interlocutores frente às frustradas tentativas de fornecerem uma definição distintiva e universal acerca dos valores éticos (como a piedade, a moderação e a justiça), de mostrar a fragilidade da *paideia grega*. Afinal, ela tem como principal fim formar homens idôneos e aptos a garantirem o bom funcionamento da *pólis* mediante o exercício do poder político. Mas como isso seria possível, se esses mesmos homens não têm conhecimento de nada do que diz respeito à virtude? Enquanto as decisões políticas continuassem reféns de cidadãos movidos por opiniões voláteis, as quais não eram alicerçadas em um discernimento adequado dos princípios que regem uma boa vida, a *pólis* continuaria navegando como um barco à deriva, cujo destino é alterado ao sabor dos desejos frívolos dos governantes, ou das decisões irrefletidas de uma massa néscia.

É evidente, portanto, que o projeto filosófico de Platão teve início a partir de uma intensa crítica cultural, a qual visava conservar os méritos da tradição de sua época, mas erradicar por completo os seus elementos nocivos, os quais germinavam no solo fértil da imponderada educação poética, baseada nos poemas de Homero e Hesíodo. Para além da poesia, entretanto, a sofística reivindicava cada vez mais o seu espaço no seio da sociedade ateniense, o que representava, para Platão, mais um sinal claro da crise cultural vigente. Afinal, o perspectivismo defendido por sofistas como Górgias e Protágoras, na visão do filósofo, apenas prejudicava a concretização de uma *paideia* que efetivamente se preocupasse com a validade dos padrões morais perpetuados no cotidiano da *pólis*.

Em vistas de fundamentar a sua crítica, Platão expôs nos seus diálogos como se constituía a conduta dos agentes culturais da Grécia, a saber, os poetas e os sofistas, a fim de mostrar como o conhecimento ensinado por eles não resistia às inquirições de Sócrates. Afinal, no contexto dramático do diálogo platônico, muitas vezes a máscara socrática era utilizada para personificar a própria filosofia, a qual se impunha, mediante o exercício dialético, enquanto

⁷⁵ Ibid, (23-ab)

um conhecimento que transcende as concepções limitadas da tradição (e da sofística) sobre a relação do homem com o divino, o papel da retórica na vida da *pólis* e o caminho régio a ser seguido pelos homens para a conquista da felicidade.

Entretanto, o presente artigo visa demonstrar que a crítica cultural platônica, apesar de questionar a validade dos princípios norteadores da prática religiosa, política e educacional de Atenas, não objetiva uma apologia cega da “educação filosófica” em contraste absoluto com os saberes precedentes da tradição poética e da sofística. Afinal, a incorporação de elementos poéticos nos diálogos platônicos, a reedificação do poder persuasivo da retórica enquanto algo potencialmente positivo, assim como o elogio de Sócrates à braquilogia dos discursos feitos pelos sofistas erísticos, são alguns dos fatores a serem refletidos nesse trabalho. Pois, a bem da verdade, esses são indícios de que, para Platão, o filósofo só poderá renovar a *paideia* grega caso também conserve o que de bom resulta dela.

2. A CRÍTICA À POESIA

De acordo com um famoso fragmento de Xenófanes, “desde o princípio todos têm aprendido segundo Homero” (B10)⁷⁶. É nítido, portanto, que o papel assumido pela poesia homérica na formação do homem grego era incomensurável, pois sua utilidade não se restringia ao campo gramatical, isto é, enquanto uma ferramenta didática para o ensino e a aprendizagem dos primeiros conhecimentos linguísticos. Na verdade, poemas como a *Iliada* e a *Odisseia* eram tidos como fontes para a obtenção de orientações práticas e abrangentes acerca de tudo aquilo que concerne à vida humana. Logo, para os gregos,

Homero transmitia não apenas aqueles conhecimentos pedagógicos que costumamos associar à matéria escolar “Língua e literatura nacional”, pois além disso recorria-se a seus textos também para ensinar conteúdos concretos e “reais”. Aprendia-se com ele a ter conhecimento de “todas as coisas afeitas ao ser humano”. Cultura geral, educação ética pelo exemplo inspirador dos heróis, ensino prático - a antiga educação grega de homens livres podia realizar tudo isso valendo-se das obras de Homero. (STENZEL, p. 22, 2021).

Dentro desse âmbito formativo, percebe-se que o fim da “educação homérica” está para muito além daquilo que hoje se tornou o objetivo natural da educação contemporânea. Afinal, enquanto esta, basicamente, visa a capacitação para o mercado de trabalho, aquela está ligada ao ideal de “educação plena”, a *paideia*, cujo propósito é “formar o homem verdadeiro, o homem na sua forma genuína e perfeita” (ABBAGNANO, p. 262, 2012). Nesse sentido complexo de formação integral, estão interligados de maneira equânime dois aspectos

⁷⁶ SANTORO, F. *Parmênides e Xenófanes, fragmentos*, Coleção Filósofos Épicos I – Hexis, Rio de Janeiro 2001.

imprescindíveis para o espírito grego: o fomento ao conhecimento e importância da vida em comunidade (ABBAGNANO, 2012).

Em relação ao primeiro aspecto, entende-se que a realização humana só pode ser alcançada mediante o esforço dos homens de compreenderem o mundo ao seu redor e a si mesmos. Em Homero, mesmo sob a forma “arcaica” de sua poesia, são muitas as passagens que demonstram esse ímpeto racional, o qual se personifica magistralmente na figura do magnânimo Ulisses. Esse homem de cujos ardis são vítimas até mesmo o temido ciclope Polifemo e as oníricas sereias, demonstra muito bem que o conhecimento para o grego é um tesouro incomensurável, pois o desejo de obtê-lo motiva o herói a sobrepujar as barreiras imperscrutáveis do mundo mitológico, “assegurando seu domínio sobre a natureza externa e, também, sobre a natureza interna, sobre si mesmo”. (GAGNEBIN, p. 13, 2009).

A *Odisseia* de Homero também dá sinais claros de que o ser humano, tal qual definiu posteriormente Aristóteles, é um animal político por natureza⁷⁷, pois só pode realizar-se plenamente enquanto um membro da unidade da *polis* grega, onde todos os cidadãos devem se submeter à *Philia*, ao espírito de comunidade (VERNANT, 2022). Nesse sentido, à tentativa de Polifemo, monstro aculturado, que não conhece a agricultura, a vida comum e o respeito à alteridade, de devorar seus hóspedes, se contrastam as atitudes hospitaleiras dos heróis Menelau e Nestor, ao acolherem Telêmaco com os devidos cuidados e presentes. Disso se segue que o valor da cultura humana reside justamente na capacidade de formar alianças, de entrar em relação com o outro de maneira isonômica. (GAGNEBIN, p. 13, 2009).

A partir dessa digressão, entende-se mais profundamente o que anteriormente foi dito acerca do fim último da *paideia* grega: a preparação para o exercício político. Afinal, é na comunidade que a idoneidade dos homens é posta à prova, e é pelo bem comum da *pólis* que os cidadãos devem agir. Entretanto, por mais que a *paideia* tradicional, encabeçada pela poesia homérica, seja capaz de apontar para a importância da aquisição do conhecimento e da vida comum, além de fornecer alguns bons exemplos da conduta virtuosa dos heróis, não consegue ir muito além disso. Ademais, ainda que a poesia tenha seus pontos positivos, ela precisa ser incrementada com um conteúdo moral purificado (STENZEL, 2021), pois Platão definitivamente não aceita que os homens sejam educados por mestres que não demonstrem possuir um conhecimento efetivamente racional que abarque a essência dos valores éticos que regem a boa conduta humana.

⁷⁷ Política, 1253a1

Nesse sentido, no diálogo *Íon*, Platão demonstra com clareza que o poeta só é capaz de produzir seus poemas graças a um “dom divino” (536d), e isso certamente não o qualifica enquanto um legítimo educador. Afinal, mesmo se a sua poesia fosse uma fonte máxima e inequívoca dos melhores valores e virtudes, na medida em que o poeta não a criou mediante um conhecimento autônomo, mas tão somente através de uma inspiração divina, “não possui nenhum saber propriamente dito; conseqüentemente, sua pretensão a um papel normativo deve ser considerada nula” (TRABATTONI, p. 38, 2009).

Entretanto, tão grave quanto o pretenso e infundado saber de cuja posse se orgulhavam os poetas, está o fato de que a poesia, em especial a Homérica, está muito longe de ser um manancial em que jorram apenas exemplos de ações benevolentes, moderadas e justas. A bem da verdade, ao passo que os heróis demonstram respeito às leis de hospitalidade e aos anciãos, amor à pátria e coragem diante da morte, eles também são acometidos pela *hybris*, o orgulho excessivo que leva ao descomedimento. Nesse sentido,

São assim condenados como descomedimento, como *hybris* (...) o furor guerreiro e a busca no combate de uma glória puramente particular, a ostentação da riqueza, o luxo das vestimentas, a suntuosidade dos funerais, as manifestações excessivas da dor em caso de luto, um comportamento muito ostensivo das mulheres, ou o comportamento demasiado seguro, demasiado audacioso da juventude nobre (VERNANT, p. 69, 2022).

Entretanto, ainda mais preocupante do que os efeitos educacionais negativos suscitados pela má influência de alguns atos protagonizados por heróis como Aquiles e Ájax, estava o fato de que tais ações estavam alicerçadas no próprio comportamento dos deuses homéricos. No livro II da *República*, Platão condena com severidade a conduta das divindades expostas na obra de Homero, expondo as absurdidades realizadas por aqueles que deveriam ser os porta-vozes da conduta ética mais elevada. Nesse sentido, o filósofo afirma:

Não admitiremos [contos] em nosso Estado, concebidos com alegoria, ou sem esta, sobre Hera sendo acorrentada por seu filho, nem a respeito de Hefáistos sendo arremessado do céu por seu pai quando tentava amparar sua mãe que estava sendo espancada, nem acerca da batalha dos deuses em Homero. Os jovens, com efeito, não são capazes de distinguir o que é alegórico do que não é, e as opiniões que absorvem na sua idade são de difícil eliminação e tendentes a se manterem inalteradas. Por esses motivos, é provável que tenhamos de ser meticulosamente cuidadosos no sentido de assegurar que as primeiras histórias que venham a ouvir a respeito da virtude sejam o que há de melhor a alcançar seus ouvidos (A República 378e)

Ademais, essa concepção ímpia dos deuses, para além de não ser verdadeira, também fomentava práticas religiosas arcaicas, as quais Platão visa dissolver mediante o seu escrutínio filosófico. Nesse sentido, tanto na *República* quanto no *Eutífron* o filósofo esboça a sua própria ideia de piedade, a fim de combater as concepções errôneas da tradição que envenenavam a

relação do homem com o divino. Tal relação deveria ser renovada, na medida em que o esforço humano em se equiparar com a divindade é a máxima da ética platônica. (ERLER, 2013).

Ainda no livro II da *República*, Platão expõe através do discurso do seu irmão Adimanto teses bastante emblemáticas no que tange ao problema acima posto. Segundo ele, os homens injustos angariariam uma vida muito mais feliz e plena do que os justos, pois satisfariam todos os seus prazeres sem nenhum receio do castigo divino no *post mortem*, na medida em que “as ações injustas dos vivos ou dos mortos podem ser absolvidas ou purificadas através de sacrifícios rituais e jogos agradáveis” (365a).

Tal discurso abre margem para um entendimento bastante mesquinho da relação do homem com o divino, na medida em que a boa estima dos deuses pode ser “comprada” mediante a oferta de grandes libações, rituais e sacrifícios. No *Eutífron* tal tese é reiterada pelo sacerdote de cujo nome é intitulado o diálogo, pois ao ser questionado por Sócrates sobre em que consiste a piedade, ele afirma:

Digo simplesmente que, quando se sabe como dizer e fazer o que agrada aos deuses nas orações e sacrifícios, presente está a religiosidade, e tais coisas promovem a preservação de casas privadas e dos negócios públicos dos Estados. E o contrário daquilo que agrada aos deuses é ímpio, subvertendo e destruindo tudo (...) Então a religiosidade, Eutífron, seria uma arte de comércio praticado entre deuses e seres humanos? (...) Sim, de comércio, se assim prefere chamá-la. (Eutífron 14b-15e)

Esse entendimento é largamente exposto nos poemas de Homero, a exemplo do livro I da *Iliada*, que ilustra como o sacerdote Crises convence o deus Apolo, mediante orações e sacrifícios, a desgraçar os Aqueus (*Iliada*, I.30). Por isso Eutífron, enquanto um sacerdote que exemplifica o costumeiro comportamento pretensioso dos representantes da tradição, responde à indagação de Sócrates com completa confiança na sua ignorância transvertida de sabedoria. E é para combater tal visão distorcida, cuja proliferação era nítida dentro do cotidiano ateniense, que Platão, mesmo findando o diálogo em aporia, deixa claro que a religiosidade é na verdade a parte da justiça que concerne ao tratamento com os deuses, enquanto a outra parte destina-se ao zelo com os homens (*Eutífron*, 12e).

Tal definição é complementada com o também aporético livro I da *República*, em que a justiça é definida enquanto a virtude da alma que capacita o homem para o exercício do governo (tanto o governo de si quanto o propriamente político) e da deliberação dos seus atos (353e). Logo, já que a piedade é adjunta à justiça, ela também deve ser uma disposição interior do homem, uma virtude, que em nada se relaciona com a exterioridade supérflua de rituais e sacramentos, mas sim com a interioridade e a idoneidade da alma humana. Desse modo, é no íntimo do homem que reside a verdadeira religiosidade, pela qual os homens tornam-se capazes

de ajudar na obra dos deuses, de cuja natureza sublime Platão fez questão de revitalizar (*República*, II, 381e). Nesse sentido,

É precisamente essa contribuição que oferece Sócrates com seus exames, pois eles ajudam a libertar seus semelhantes de ilusões e erros, tornando-os, assim, bons. Dessa forma, Sócrates está coatuando na obra dos deuses e sua pretensão de agir encarregado pelo deus de Delfos recebe uma fundamentação religiosa e filosófica. A partir da crítica à tradição religiosa, portanto, resulta - de certo modo *ex negativo* - uma concepção vanguardista da religiosidade e piedade. Suas marcas características são a ausência de conflitos e a não inveja dos deuses, a coatuação dos homens nas boas obras dos deuses e uma postura interior correta. Assim, a piedade não se manifesta em posturas exteriores e no exercício de ritos, mas na cura d'alma socrático-platônica, que liberta os seres humanos da ignorância através da elêntica, protréptica e maiêutica, buscando torná-los bons (Rep. 500d): a filosofia transforma-se em serviço a Deus (ERLER, p. 116, 2013).

3. A CRÍTICA À SOFÍSTICA

Em meados do século V a.C, o movimento sofista já proporcionava mudanças significativas no que tange ao tradicionalismo outrora vigente nos moldes da educação grega. É evidente que essa corrente teórico/prática, por dar ênfase, dentre outros aspectos, ao ensino da “proficiência política” (STENZEL, 2022), angariaria influência rapidamente em uma sociedade que considerava a vida pública o coroamento da atividade humana (VERNANT, 2022). Nesse sentido, a habilidade de discursar persuasivamente era uma competência absolutamente desejada, cuja aquisição permitia aos homens obterem sucesso nos debates públicos e nas assembleias – local “onde os homens se engrandecem” (Homero, *Iliada*, IX.441). Tal engrandecimento pessoal, contudo, levava ao fomento de um individualismo extremamente nocivo para a saúde política da *pólis*. Por conseguinte,

Nada impressionava mais Platão, e nada o motivou mais fortemente a pregar a reforma política, do que o espírito de violento individualismo que levava alguns a se apossar dos cargos públicos para obter vantagens pessoais (...) Na raiz de todos os males, estava o amor ao ganho, paixão que deveria ficar confinada a vida particular dos cidadãos, mas que infectava a política (...) É esta mistura de política e economia, nas oligarquias e nas democracias, que dá virulência às lutas dentro dos estados da Grécia. (Barker, p. 150-151, 1978)

Tal individualismo exacerbado, segundo Platão, germinava no solo ateniense em grande parte por conta dos sofistas, os quais propagavam a retórica de maneira indiscriminada e danosa. Afinal, para os dois maiores e mais influentes sofistas - Górgias e Protágoras - o valor de um retor reside no seu poder de persuadir e manipular qualquer pessoa à serviço de suas próprias vontades e opiniões, utilizando a retórica como uma ferramenta de dominação política. Não obstante os fundamentos ontológicos que alicerçam essa “retórica sofística” – a exemplo do polêmico *homo mensura* protagoriano –, o enfoque inicial de Platão é demonstrar como essa

técnica é perigosa, pois se mostra “particularmente adequada para favorecer e difundir concepções morais inconscientes” (TRABATTONI, p. 54, 2009), as quais somente afastam os homens dos valores éticos imutáveis que norteiam uma vida moderada, justa e feliz.

No prólogo do diálogo *Górgias*, Platão demonstra, em uma passagem breve e profícua, como a retórica está relacionada a uma atividade bélica, agonística, cujo objetivo é tão somente a “vitória” do orador sob o seu “adversário” (LOPES, 2020), o qual deve ser persuadido a qualquer custo, quer seja um único indivíduo ou uma multidão. Contudo, em resposta à provocação de Cálicles, o qual compara o atraso de Sócrates para a reunião com o atraso de um soldado ao campo de batalha, o segundo afirma que chegou atrasado na “festa”, e não na guerra (*Górgias*, 447a). Essa simples observação já indica que, entre a natureza e os propósitos da retórica sofística e da filosófica, existe uma distância abissal. Afinal, para a segunda, “o que importa não é a vitória da própria pessoa, mas a libertação de seu opositor de suas concepções errôneas” (ERLER, p. 119, 2013).

Nesse sentido, é bem provável que, para Sócrates/Platão, não só o exercício retórico, como também o próprio modo de vida filosófico, dedicado à promoção do autoexame e da cura d’alma (*Apologia de Sócrates*, 29d-30b), seja um motivo de regozijo e festa; ao contrário da vida de um sofista, cuja habilidade persuasiva lhe garante influência política, riquezas e satisfação de prazeres, mas sob a pena de desvirtuar a própria alma com a injustiça. E em estado de injustiça, o homem se torna “incapaz de atingir qualquer coisa porque se encontra em uma cisão e desarmonia consigo mesmo” (*A República*, I, 352a). Desse modo, a analogia entre “guerra” e “retórica” se torna ainda mais profunda: pois a obstinação desmedida à vitória e à persuasão desembocam em um *páthos* injusto, cuja consequência é o comportamento belicoso do indivíduo consigo mesmo e com as pessoas justas.⁷⁸

Ainda no diálogo *Górgias*, esse estado de guerra é personificado exemplarmente pelo personagem Cálicles, o qual se mostra completamente enraivecido com a forma pela qual seus companheiros foram refutados por Sócrates. Em seu juízo, ambos foram rendidos não pela veracidade da argumentação socrática, mas sim por conta do constrangimento e da vergonha de expressarem suas reais opiniões e práticas, na medida em que elas se contrastavam com os valores morais de Atenas (*Górgias*, 482d-e).

Nesse sentido, a partir do percurso dialógico, Platão vai paulatinamente “libertando” a atividade retórica das “amarras” impostas pela moralidade, a fim de expor, ao final, qual é o estado de espírito do retor cuja *práxis* é completamente guiada pelos princípios belicosos da

⁷⁸ Ibid, (352a).

retórica. Desse modo, o primeiro interlocutor de Sócrates, cujo nome intitula o diálogo, não ousa admitir que os seus ensinamentos sobre a retórica – a artífice da persuasão política⁷⁹ - não precedem de um ensinamento sobre o uso justo dessa técnica. Ele se envergonha de admiti-lo, visto que isso poderia prejudicar sua reputação como educador perante a opinião pública. Já Polo, o segundo interlocutor, exalta a retórica graças ao poder ilimitado que ela concede àqueles dispostos a, por meio dela, agirem como tiranos, manipulando a todos e conquistando poder nas cidades sem se submeterem à justiça⁸⁰. Contudo, ao admitir, constrangido, que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la⁸¹, Polo é facilmente guiado ao reconhecimento da injustiça enquanto um vício da alma, de cujo prejuízo máximo o homem só é capaz de livrar-se caso se submeta ao devido julgamento, a fim de curar a própria alma do seu mal⁸².

Contudo, somente no terceiro ato do diálogo, quando Cálicles toma a dianteira, que a retórica é desvelada em toda a sua natureza agonística e belicosa. Isso porque as visões distorcidas do sofista, que o tornam irreverente às leis e ao princípio da justiça, estão intimamente relacionadas com a natureza da atividade retórica da qual ele se orgulha de exercer na *ágora*. Em síntese, as crenças desavergonhadas e francas de que a justiça é a dominação do homem fraco pelo mais forte⁸³, e que a virtude e a felicidade estão condicionadas à luxúria, intemperança e liberdade desmedidas⁸⁴, desvelam com severidade quais são as consequências últimas advindas da retórica, cujo fim é “o prazer a despeito do sumo bem” (*Górgias*, 465a). Por conseguinte, desprovida do seu estatuto de “arte”, a retórica é definida enquanto uma “adulação” e confinada ao campo da experiência⁸⁵. Nesse sentido,

Platão ressalta o aspecto irracional envolvido na psicologia moral do fenômeno retórico: a finalidade precípua da retórica é comprazer a audiência, por meio do que ela a persuade, a despeito de sua ação vir a ser benéfica ou nociva. A aparente eficácia persuasiva do discurso retórico se deve, portanto, não ao conhecimento do objeto ao qual ele se volta (ou seja, a alma) e dos meios pelos quais ele obtém esse fim (ou seja, o discurso), mas ao hábito de persuadir a audiência mediante o seu deleite e comprazimento. A retórica, assim, está confinada ao domínio da experiência [empeiria], e não se alça ao estatuto de “arte” [tekhne] porque se configura como uma atividade irracional: ela é, em suma, “experiência” (462c3) e “produção de deleite e prazer” (462c7) (LOPES, p. 230-231, 2020).

⁷⁹ *Górgias*, (453a-454b)

⁸⁰ *Górgias*, 466b-c

⁸¹ *Ibid*, 474c

⁸² *Ibid*, (476a-479e)

⁸³ *Ibid*, 483d

⁸⁴ *Ibid*, 492c

⁸⁵ *Ibid*, 465a

Curiosamente, a vida injusta, personificada pelo sofista Cáclicles, também possui essas mesmas características. É uma vida voltada à produção de deleite e prazer, pois, segundo o sofista, “o homem que pretende ter uma vida correta deve permitir que seus próprios apetites dilatem ao máximo e não refreá-los, e, uma vez supradilatados, ser suficiente para servi-lhes com coragem e inteligência, e satisfazer o apetite sempre que lhe advier” (*Górgias*, 492a). Ademais, ela também é irracional: pois é fruto do desconhecimento “de que a injustiça, mesmo quando é imposta de forma franca e bem-sucedida não significa, na realidade, um ganho, mas um prejuízo para aquele que a comete” (ERLER, p. 121, 2013). Nesse sentido, é justamente a ignorância acerca do sumo Bem e o consequente apego danoso aos desejos e vontades individuais que, em última instância, equiparam os retores aos sofistas, os quais “se diluem em uma mesma coisa e com relação às mesmas coisas, e não sabem o que fazer de si mesmos, tampouco os demais homens o que fazer deles” (*Górgias*, 465c).

Por conseguinte, é exatamente a defesa exacerbada do modo de vida sofista, hedonista e injusto que motivará Sócrates, no último ato, a demonstrar que a atividade filosófica e a cura d’alma são condições *sine quibus non* para a *eudaimonia*. E já que a vida injusta e infeliz está associada aos princípios belicosos da retórica “sofística”, a retórica filosófica, construída por Platão, deverá, pelo contrário, estar consonante aos princípios da vida justa e feliz – e deve ajudar os homens a alcançá-la. Dessa maneira, o imperativo de “vencer o debate a qualquer custo” e persuadir as pessoas mediante o seu prazer, é substituído pelo compromisso com a verdade e com a persuasão que visa tornar melhores os cidadãos, a despeito do seu deleite (*Górgias*, 503a-b). Assim sendo, no caso de algum indivíduo ter cometido injustiça, o bom retor deve se prestar ao serviço de persuadi-lo a pagar a devida pena, pois só assim a alma estará livre do mal que fez a si mesma, podendo voltar a trilhar os caminhos da justiça e da felicidade. (*Górgias*, 472e). Nesse sentido,

A partir dessa visão, a retórica vai ganhando uma nova missão, que inverte a ideia que dela tinha a tradição. Usualmente - por exemplo, frente ao tribunal -, espera-se da retórica apoio e defesa. Os acusados esperam que os recursos retóricos auxiliem a impedir penalidades e minorar as medidas que ameçam penalização (...) Mas, segundo a concepção de Sócrates, a retórica deve estar às voltas com o fato de ajudar o delinquente a chegar ao conhecimento de que, ao cometer injustiça, prejudicou a si mesmo, sendo por isso desejável ser punido como medida purificatória. Por isso, a retórica deve estar às voltas com esclarecimento e verdade e de modo algum obscurecer situações e estados de coisas para evitar a penalidade a todo custo. O novo tipo de retórica transforma-se em um instrumento de terapia platônico-socrática da alma. (ERLER, p. 122-123, 2013)

Na *Apologia de Sócrates*, o filósofo se utiliza magistralmente da boa retórica diante do júri para conduzir a sua própria defesa. Nesse processo, é nítido que a intenção de Sócrates não é sair

vencedor e incólume, pois ele leva os princípios da retórica filosófica às últimas consequências: mesmo diante da condenação e morte iminentes, a sua missão é cuidar das almas dos cidadãos de Atenas, e os seus juízes estão inclusos nesse propósito. Por conta disso, a sua defesa se transforma em acusação, na medida em que cabe ao filósofo expor aos juízes a injustiça que eles estão cometendo, com o objetivo de livrá-los desse mal. (29e. 36c). Desse modo, a retórica filosófica se apresenta como uma importante aliada à missão socrática imposta pelo Oráculo de Delfos, na medida em que a promoção do autoexame e o cuidado da alma só podem ser plenamente realizados por àqueles cujo *éthos* repugna a adulação e o prazer desmedido, em prol de um pacto de excelência com o sumo bem, a verdade e a felicidade genuína.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É inegável que as críticas de Platão à cultura tradicional são bastante contundentes e, muitas vezes, ríspidas. Contudo, a brandura com a qual o filósofo se direciona àqueles que veem em Homero a fonte máxima de formação (*A República*, X, 607a) e a completa recusa de Sócrates em dar ouvidos à crítica de que não se deveria perder tempo com os ensinamentos dos sofistas Eutidemo e Dionisiodoro (*Eutidemo*, 305b-306d) são alguns, dentre inúmeros outros indícios, de que Platão enxergava, tanto na poesia quanto na sofística, qualidades a serem devidamente implementadas no seu próprio projeto educacional, e não apenas empecilhos a serem eliminados.

Mesmo porque, para o filósofo “a aquisição de conhecimento era (...) uma ação abrangente entre um ser humano e outro: formação em grau supremo, abarcando o processo de dar e tomar forma por meio da união e associação íntima com outro ser humano” (STENZEL, p. 15, 2021). Por isso, a crítica platônica jamais poderia se restringir a uma simples demarcação dogmática do que é absolutamente bom ou ruim, proveitoso ou descartável. A filosofia de Platão é um constante imiscuir-se nos moldes alheios, uma associação viva e erótica com o universo cultural que lhe circundava. O ateniense escrutina a tradição mediante um exercício dialético que toma para si as suas premissas, louva os seus argumentos e torna vivos os seus agentes (*A República*, II, 358b-d), a fim de renovar toda a *pólis* e os seus cidadãos, tal qual um amante que visa o bem de seu bem-amado.

Mas é justamente por visar o bem que Platão não pode rebaixar o seu discurso à adulação; é necessário sim apontar os erros com firmeza, mas renová-los com amor. Nesse sentido, mesmo com as duras críticas dirigidas à atividade poética, o filósofo ainda se utiliza de um maravilhoso jogo artístico e ornamentos expressivos em seus diálogos (STENZEL, 2021), os quais remetem à natureza literária e artística dos escritos dos poetas. O uso reiterado de mitos

também não é visto como um problema nos escritos de Platão, podendo ser inclusive muito úteis para elevar o *logos* a dimensões que apenas a argumentação lógica não é capaz de atingir. Além disso, em contraste com as atitudes por vezes ímpias dos heróis, as quais podem influenciar negativamente a educação dos jovens, os *sokratikoi logoi* se mostram enquanto ferramentas educativas moralmente purificadas; afinal, já que aquilo que é bom deve ser imitado (*A República*, XI, 500c), o modo de vida justo e temperante de Sócrates pode se mostrar bem mais útil que a ira descompensada de Aquiles. Nesse sentido,

A mais verdadeira e a melhor tragédia é compreendida por Platão como dramatização da melhor das vidas, e a existência filosófica como alternativa para a vida do herói trágico. Pode-se - e deve se, naturalmente - compreender a Sócrates como protagonista de um novo tipo de drama exposto pelos diálogos. Com seus diálogos, Platão busca oferecer uma nova forma de drama, que procura evitar os déficits dos textos dramáticos tradicionais. A integração que promove Platão de elementos literários de outros gêneros no contexto dos *sokratikoi logoi*, assim como sua apresentação do protofilósofo Sócrates, nos fazem levantar suspeita de que em seus diálogos ele realmente vislumbra uma nova espécie de poesia, que procura evitar, na medida do possível, os perigos da poesia tradicional (ERLER, p. 153, 2013).

Em relação à sofística, por mais que a reação de Platão às ideias de Protágoras e Górgias seja nitidamente combativa, e que ele não reduza seus esforços para ridicularizar figuras indevidamente pretensiosas como Hípias de Elis, não é correto reduzir o tratamento do filósofo a esses pensadores a um combate irremediável e absoluto. A bem da verdade, Platão angariava uma certa estima ao movimento sofista, a ponto de, em pelo menos um aspecto, tomar partido em prol dele. Isso se evidencia especialmente no diálogo *Eutidemo*, cujo desenvolvimento narrativo dá ênfase aos ensinamentos peculiares dos sofistas erísticos, os quais, sob o véu do seu formalismo linguístico que beirava o ridículo, na realidade promoviam uma valiosa revolução no que tange aos moldes de argumentação tradicionais (TRABATTONI, 2009). Isso porque, em contraste com os longos discursos promovidos por expoentes da cultura tradicional - como Isócrates -, o molde argumentativo dos sofistas erísticos funcionava mediante formulações precisas e breves, em uma dinâmica de perguntas e respostas extremamente cara à Platão. Por conseguinte,

Platão sustentava que o método refutatório de perguntas e respostas breves, usado por pelo menos uma parte da sofística e também pelo próprio Sócrates, tivesse introduzido na cultura do seu tempo um elemento novo e de grande valor, e que era essa a estrada justa para obter a verdade, bem superior ao tradicional modo de produzir textos e discursos empregados por Isócrates, literariamente elegante e talvez aparentemente persuasivo, mas nem um pouco sólido do ponto de vista científico. A operação que Platão está tentando realizar é muito delicada: recomendar o correto uso do *logos*, conservando o que os métodos sofisticos tinham de bom, e manter sua crítica contra a sofística rigorosamente distinta das polêmicas fáceis que a cultura tradicional conduzia contra ela. (TRABATTONI, p. 61, 2009).

Nesse sentido, a própria estrutura do diálogo platônico, cuja principal especificidade estilística é a harmonia perfeita entre as cores da arte poética e as intrincadas sutilezas da braquilogia dialética (STENZEL, 2021), exemplificam muito bem a natureza de uma filosofia que está a meio termo entre o tradicional e o inovador, entre a conservação e a renovação.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola: **Dicionário de Filosofia**; tradução da 1ª edição brasileira Alfredo Bosi – 6ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

BARKER, Sir Ernest: **Teoria Política Grega**, 2ª edição, tradução de Sérgio Fernando Guarischi Bath, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1978

BINI, Edson: **PLATÃO DIÁLOGOS III**, Fedro (ou DO BELO), Apologia de Sócrates, Críton (ou DO DEVER), Fédon (ou DA ALMA), Editora Edipro, tradução e notas Edison Bini, 2020.

BINI, Edson: **PLATÃO DIÁLOGOS II**, Górgias (ou DA RELIGIOSIDADE), Eutidemo (ou DA DISPUTA), Hípias Maior (ou DO BELO), Hípias Menor (ou DO FALSO), Editora Edipro, tradução e notas Edison Bini, 2020.

BINI, Edson: **PLATÃO DIÁLOGOS, A REPÚBLICA**, Editora Edipro, tradução e notas Edison Bini, 2020.

ERLER, Michael: **Platão**, Editora UnB, Annablume clássica, Coleção ARCHAI: as origens do pensamento ocidental, tradução de Enio Paulo Giachini, 2013.

GAGNEBIN, Jeanne Marie: **LEMBRAR ESCREVER ESQUECER**, - São Paulo: Ed. 34, 2006.

LOPES, Daniel R.N: **GÓRGIAS DE PLATÃO**, Obras II, São Paulo: Perspectiva 2016.

LOURENÇO, Frederico: **HOMERO, ILÍADA**, introdução e apêndices de Peter Jones, - São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

REALE, Giovanni: **FILOSOFIA: Antiguidade e Idade Média Vol. 1**, tradução José Bortolini, São Paulo: Paulus, 2017.

SANTORO, F. **Parmênides e Xenófanes, fragmentos**, Coleção Filósofos Épicos I – Hexis, Rio de Janeiro 2001.

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira: **ARISTÓTELES POLÍTICA**, São Paulo: Edipro, 2019

STENZEL, Julius: **PLATÃO EDUCADOR**, tradução Alfred J. Keller, Campinas, SP: Kíron, 2021.

TRABATTONI, Franco. **Platão**, Editora UnB, Annablume clássica, Coleção ARCHAI: as origens do pensamento ocidental, tradução de Rineu Quinalia, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre: **AS ORIGENS DO PENSAMENTO GREGO**, tradução Ísis Borges B. da Fonseca – 26ª ed. – Rio de Janeiro: Difel, 2022.

POLÍTICA, ÉTICA E RESPONSABILIDADE EM HANNAH ARENDT

Gislana Coutinho Souza

Graduanda em Filosofia

gislana.coutinho@discente.ufma.br

UFMA

Maria Olívia Serra

Doutora em Filosofia

mo.serra@ufma.br

UFMA

RESUMO: A presente comunicação aborda a concepção de Responsabilidade em relação com a ética, e consequentemente com a política em Hannah Arendt. A questão ética aparece com toda a sua força na controvérsia sobre Eichmann, que evidenciou seu debate político e despertou Arendt para a reflexão sobre a moral política. Na coletânea Responsabilidade e Julgamento, publicada em 2003, a autora apresenta dois ensaios sobre a responsabilidade, um sobre a responsabilidade pessoal sob a ditadura e outro sobre responsabilidade coletiva. Para a autora, responsabilidade pessoal é um termo que deve ser compreendido em contraste com a responsabilidade política que todo governo assume de seu predecessor. Metaforicamente é que uma geração pode sentir culpa pelos pecados dos pais, de um povo ou da humanidade, ou seja, por atos que não praticamos. Pois, falando no sentido moral, é tão errado se sentir culpado sem ter feito nada em específico, assim como é errado sentir isenção de toda culpa quando se é realmente culpado. Outro aspecto relevante é a questão da culpa coletiva. Arendt ressalta que quando todos são culpados ninguém o é, por conseguinte, Arendt concebe duas condições para a presença de uma responsabilidade coletiva: devo ser considerado responsável por algo que não fiz; a segunda que eu pertença um grupo, no qual seja possível sair. Em virtude disso, a teórica política pontua que a responsabilidade coletiva se torna política, uma vez que a comunidade pode assumir as responsabilidades dos atos de um membro ou pode ser responsável pelo ato de um membro, mas a responsabilidade pessoal ou moral é tarefa de todos, isto é, todos são responsáveis e devem ser julgados individualmente.

Palavras-chave: Ética; Política; Responsabilidade Pessoal; Responsabilidade Coletiva.

1. INTRODUÇÃO

Todo corpo social visa compreender a organização das relações sociais reproduzindo condutas boas, porém, suas definições consistem em éticas e morais. Apesar de serem empregadas como sinônimos ou diferentes significados, os conceitos ético e moral se diferem entre si. A palavra ética vem do grego *ethos* que significa “modo de ser”, e está ligada a ação das pessoas, visando assim definir quais ações podem ser consideradas corretas ou incorretas. A palavra moral tem origem do termo latino *morales* que implica condições de regras, leis, normas e valores do agir e da conduta humana. Em vista disso, com base na observação etimológicas das palavras, a ética está ligada ao indivíduo e a moral a sociedade.

Mesmo que distintas, as palavras ética e moral tem finalidades semelhantes, pois, ambas visam construir bases e diretrizes para a conduta humana, como o seu comportamento no meio

social em que vive e sua construção de caráter. Deste modo, a ética e a moral são importantes para a sociedade, visto que tencionam aprimorar a relação pessoal de seus componentes.

Entretanto, a moral está relacionada com a natureza humana, isto é, seu modo de agir. A moral é tratada em divergentes tempos e lugares de acordo com a extensão cultural de cada sociedade. A história ocidental ascendeu um grau de reconhecimento ao começar com as poesias de Homero e Hesíodo edificando a formação do povo grego. Sendo assim, o ethos humano também continuou sendo estudado pelos primeiros pensadores, designado pré-socráticos, percorrendo pelos Sofistas até Sócrates, Platão e Aristóteles.

Em virtude disso, vale destacar a ética contemporânea no pensamento da filósofa, Hannah Arendt. A ética arendtiana está fundamentada em um cuidado com os homens, pois, não está estabelecida em uma ideia de bem preliminar, mas é elaborada por meio da ação. Então, questionar a ideia de ação é importante para a ética presente no pensamento de Hannah Arendt, pois, tem como ideia o cuidado com o mundo e com o espaço das relações entre os homens. Em síntese, a ética segundo a filósofa não está pautada em uma subjetividade, pois Hannah Arendt visa privilegiar a política, visto que é no fundamento dos assuntos políticos que está o cuidado com o mundo e não somente com o homem. Sendo assim, a ética arendtiana está baseada em um cuidado com o homem em sua pluralidade.

A vista disso, vale destacar a responsabilidade moral presente no pensamento de Hannah Arendt, que tem destaque em sua coletânea de textos *Responsabilidade e Julgamento* (2003), palestras que a mesma produziu depois do julgamento de Adolf Eichmann. A questão da responsabilidade presente nos escritos da pensadora, visa refletir sobre a questão moral, e de que modo podemos pensar sobre as diferenças entre um ato errôneo e correto.

A responsabilidade moral de Arendt também visa em uma responsabilidade moral e coletiva, porém fundamentada em uma dimensão política, visto que, não se baseiam em normas. Sendo assim, a ética arendtiana não é algo normativo, pois não aponta o que deve ser feito ou evitado, isso porque Arendt não pretende substituir um preceito por outro, mas superar qualquer norma pré-estabelecida por meio de uma constante reativação do pensamento. Visto que, o pensar é aquele que mantém o sujeito conectado com o seu agir, não permitindo dissociar aquilo que é feito, e também faz busca do significado disso para a sua vida podendo evitar de praticar o mal banal.

Nesse sentido, o objetivo deste trabalho visa apresentar a concepção de responsabilidade pessoal e coletiva em Hannah Arendt (1907-1975) presente na obra *Responsabilidade e Julgamento* (2003) realizando uma exposição da obra apontando as problemáticas no campo da ética e da política.

2. RESPONSABILIDADE E POLÍTICA EM ARENDT

A questão da responsabilidade de Arendt, é tanto pessoal como coletiva, daí a sua relação com a política. A responsabilidade no pensamento de Arendt articula-se com a ética, porém não é normativa, mas por outro lado, a responsabilidade está relacionada com o agir consciente do homem, mediante as suas ações públicas, interações, opiniões e comprometimento com incentivo, exercício e compreensão de um ethos público. Sendo assim, a moral arendtiana não concerne em uma distinção tradicional entre a publicidade e privacidade de nossos atos, mas quem somos na visibilidade do espaço público.

Apesar de não renegar o domínio da interioridade, a ética da responsabilidade não se compreende com as chamadas “ melhores intenções”, que repousam invisíveis na escuridão privada de nosso coração. Da mesma forma, não está em questão a suposta “ autenticidade do ser” no sentido de um senso profundo de verdade, que se revelaria no reino da interioridade. O fundamental para umas práxis ética que só se revela no mundo das aparências é como cada um se singulariza por meio de seus atos e palavras, de modo a atrelar singularidade e responsabilidade. Em certo sentido, uma ética da responsabilidade é uma ética da aparência. (ARENDT, 2004, p. 53)

Diante disso, Arendt coloca que nossa identidade só se revela por meio do modo como nos inserimos no mundo, isto é, quem somos no espaço público. Por conseguinte, a revelação do homem acontece mediante seus atos de confirmação e negação que são necessárias por meio do julgamento em relação a capacidade de agir conscientemente. Em síntese, os homens são constituídos em pluralidade, mas a questão do ethos público, a felicidade pública, de forma alguma se julga na espontaneidade, pois a compreensão de sentimentos públicos é consequência de um cuidado permanente. Embora nascermos entre os homens, Arendt coloque que ainda nos cabe a arte de exercitar a alteridade, de assumir a responsabilidade por quem somos, pelo modo como agimos, e porque somos responsáveis. Uma vez que, alguém só se revela no domínio da ação, e que isso só acontece entre os homens, é possível entender que a responsabilidade para quem sou, quanto para com o outro e para a durabilidade do mundo, sucede-se no espaço da ação, que ao mesmo tempo separa e une os homens, que os concebe e certificam poder, que não está posicionado na esfera privada, que contém uma interioridade não compartilhada, e nem em uma esfera pública desprovida de um espaço político arendtiano. (ARENDT, 2004. p. 58).

Considerando o pensamento político de Arendt, a mesma fora convidada a comparecer ao julgamento de Eichmann pela revista New Yorker, que logo após se transformou no livro “ *Eichmann Em Jerusalém: Um Relato Sobre A Banalidade do Mal* (1963). Ao assistir o julgamento, Arendt ficou impactada diante dos horrores da guerra, e principalmente com as respostas e reações de Eichmann perante as acusações. Eichmann, foi considerado um homem normal, inferior e que não assumiu a responsabilidade pessoal de seus atos, mas durante as acusações de seus crimes

contra os judeus condenados a morrer na câmara de gás, o mesmo dizia que não passava de um cumpridor de ordens, isto é, era mais um dente de engrenagem do sistema político. Diante disso, para Arendt, o sistema deve ser responsabilizado, tanto no ponto de vista moral quanto legal, não omitindo assim a responsabilidade pessoal de seus agentes.

Ainda em seus escritos *Responsabilidade e Julgamento* (2003), Arendt visa refletir sobre a responsabilidade pessoal e coletiva. Por conseguinte, o primeiro ensaio que Arendt escreve é Responsabilidade sob a ditadura, onde retoma os assuntos já apresentados na obra *Eichmann em Jerusalém: Um Relato Sobre a Banalidade Do Mal*, e ainda ressalta a vulnerabilidade dos pretensos sólidos e estáveis padrões morais, isto é, quando desaparecem todos os parâmetros sociais e morais, como saber o que é o bem e o mal, o que é certo e errado? E qual o lugar para julgar e minha responsabilidade numa burocracia em que sou um dente de engrenagem? Segundo Arendt, “A burocracia é infelizmente o mando de ninguém e, por essa razão, talvez a forma menos humana e mais cruel dos governos”. (ARENDT, 2004, p. 94). Portanto, para a pensadora, a responsabilidade sob a ditadura não viabiliza que a responsabilidade pessoal seja transferida para o sistema.

A responsabilidade pessoal (individual) esta correlacionada a condição de ações e opiniões em público, e a compreensão de um ethos público. Como já mencionado, Arendt está preocupada com o “quem” somos no espaço público, ou seja, com a revelação do agente na esfera pública, pois, a responsabilidade pessoal é como o indivíduo se singulariza na esfera pública.

O segundo ensaio de Arendt, é responsabilidade coletiva, que consiste em respostas dada ao senhor Feinberg em 1968, durante um congresso que abordava sobre a responsabilidade coletiva. Segundo Arendt, a responsabilidade coletiva está ligada ao termo política, sendo assim uma responsabilidade política. Consequentemente, Arendt coloca a responsabilidade coletiva em duas condições; devo ser considerado responsável por algo que não fiz, justamente por pertencer a um grupo, onde nenhum ato pode ser considerado desfeito, isto é, pertencer ao grupo e completamente distinto de uma parceria de negócios que posso desfazer quando quiser, e a outra é que esse tipo de responsabilidade é sempre política.

3. RESPONSABILIDADE MORAL SOB A PERSPECTIVA PESSOAL

A moralidade, diz respeito ao indivíduo em sua singularidade. Porém, a abordagem restrita do problema da moralidade e seus fundamentos coloca a questão da responsabilidade pessoal. Segundo Arendt, “esse termo deve ser compreendido em contraste com a responsabilidade política que todo governo assume pela proezas e malfeitorias de seu predecessor, e toda nação pelas proezas e malfeitorias do passado”.(ARENDT, 2004, p. 89).

Porém, quando a pensadora coloca essa responsabilidade política, a mesma a concebe em um sentido metafórico, pois somente num sentido metafórico podemos dizer que nos sentimos culpados por atos que não fizemos. Visto que, no sentido moral é tão errado se sentir culpado sem ter feito nada em específico, assim como é errado sentir isenção de toda culpa quando se é realmente culpado.

Visto que, quando todos são culpados ninguém o é, pois a culpa ao contrário da responsabilidade sempre escolhe o lado pessoal, isto é, está se referindo a um ato e não a finalidade ou potencialidade. Portanto, segundo Arendt, a responsabilidade pessoal ou moral é tarefa de todos, ou seja, todos são responsáveis e devem ser julgados individualmente.

Para chegar a questão geral da responsabilidade pessoal, Arendt se debruça sobre o julgar que consiste em um problema moral. “Próprio julgar é errado: não pode julgar quem não estava presente”. (ARENDT, 2004, p.80). Arendt, salienta que o direito ou a capacidade de julgar diz respeito as questões morais; pois será que podemos distinguir o certo do errado, se a maioria ou a totalidade do ambiente já prejudicou a questão? Quem sou eu para julgar? Em que prudência, se é que há alguma, podemos julgar acontecimentos em não estávamos presentes? Quanto a última, Hannah Arendt, diz que nenhum historiador e nenhum procedimento no tribunal seria possível se negássemos a nós mesmo essa capacidade. Nas suas palavras:

Além do mais, como essa questão de julgar sem estar presente é geralmente ligada com a acusação de arrogância, quem jamais afirmou que, ao julgar uma ofensa, pressupondo que eu próprio será capaz de cometê-la? Mesmo o juiz que condena um homem por assassinato ainda pode dizer: é assim, se não fosse pela graça de Deus, procedo eu!. (ARENDT, 2004, p. 81)

Segundo Arendt, ainda existe um medo comum na sociedade, o medo de julgar, julgar este que não tem relação com a frase bíblica “ não julgueis para que não seja julgado”, pois isso acaba produzindo o medo de que se julgar, também estarás sendo julgado. Desse modo, a vontade de julgar consiste em que ninguém é um agente livre, e com isso acaba gerando a dúvida de que alguém de fato seja responsável pelo que fez ou esperar que ele responda pelos seus atos. A questão do não julgar nos torna iguais , isto é, igualmente ruins, e quem tenta ou finge ser inocente, de fato é santo ou hipócrita, sendo assim deve-se culpar este ou aquele indivíduo por este ou aquele crime em sua singularidade, e também não se deve atribuir culpa para os mortos e vivos, e especialmente para aqueles que estão no poder, visto que, é algo que está fixado em um medo comum, porem consiste em uma falha de responsabilidade por quem está sendo julgado e por quem julga. Existem as instituições com suas leis que visam julgar as questões de responsabilidade pessoal, uma vez que segundo Arendt, são julgados homens de

carne e osso, onde os atos são humanos, e quando viola alguma lei, o mesmo comparece diante do tribunal.

Vale frisar, que as questões morais e legais se diferem entre si, porém ambas pressupõem o poder do julgamento. Nesse sentido, Arendt visa refletir como diferenciar o certo do errado independente do conhecimento da lei, e sem está na mesma situação? Logo, segundo a filósofa, isso não é uma questão de responsabilidade pessoal, mas de julgamento pessoal. Por conseguinte, a percepção de Arendt sobre esses problemas pessoais, visa saber se as pessoas que possuem pouco preparo mental ou nenhum preparo, podem julgar? E em que questão daqueles que estão intelectualmente preparados, mas falham, onde reside o porquê da falha?

Diante disso, Hannah Arendt visa recorrer ao exemplo da punição legal, que acontece em dois modos; o primeiro consiste na necessidade da sociedade ser protegida de um crime, a reabilitação do criminoso e a força dissuasiva para criminosos potentes; a segunda, é a justiça retributiva, porém vale ressaltar que, nenhum desses modos é válido para a punição dos criminosos de guerra, pois não são criminosos comuns e provavelmente não cometeram outros crimes. Quanto a isso, a sociedade não precisa ser protegida contra os criminosos de guerra, e quanto a reabilitação e a possibilidade de dissuadir esses criminosos no futuro, é impossível, justamente por conta da magnitude de seus crimes, e esse mesmo senso de justiça em relação a punição, falhou nos estados totalitários. Então, sobre quem estaria qualificado para discutir essas questões morais, de antemão terá que fazer uma análise sobre o que o julgamento humano pode ou não realizar. Hannah Arendt, esclarece:

Pois, apenas se supomos que existe uma faculdade humana que nos capacita a julgar racionalmente, sem nos deixarmos arrebatar pela emoção ou pelo interesse próprio l, é que ao mesmo tempo funciona espontaneamente, isto é, não é limitada por padrões e regras em que os caos particulares são simplesmente subsumidos, mas, ao contrário, produz os seus princípios pela própria atividade de julgar, apenas nessa suposição podemos nos arriscar nesse terreno moral muito escorregadio, com alguma esperança de encontrar um apoio para os pés. (ARENDR, 2004, p. 89)

Durante a discussão do julgamento de Eichmann, essas questões morais se tornaram complicadas pelo que Arendt chama de dente de engrenagem, que acontece dentro de um sistema político juntamente com outros ramos de governo, pessoas são usadas pelo próprio sistema para manter a administração em andamento. Sendo assim, a responsabilidade pessoal por parte de quem controla toda a engrenagem é apenas uma questão marginal por parte do próprio sistema. Levando em conta qualquer ditadura, ainda mais uma totalitária, onde somente uma pessoa toma decisões, alguém mais pode ser considerado responsável? E quanto a ação praticada por outro e não por mim, existe possibilidade de dizer que sou substituível (dente de

engrenagem), e isso diminuiria minha responsabilidade? No caso Eichmann, a questão do dente de engrenagem não faz sentido ao seu cenário, pois olhando com um ponto de vista diferente, uma vez que, não estava em julgamento um sistema, história ou tendência histórica, mas, uma pessoa. Portanto, segundo Arendt, na maioria das organizações criminosas são os pequenos dentes de engrenagem que realmente comovem os grandes crimes. (ARENDR, 2004. P. 93).

Se ao réu fosse permitido declarar-se culpado ou não como representante de um sistema, o mesmo se tornaria um bode expiatório, como foi o caso de Eichmann, e logo após propôs a enforca-se em público e assumir todos os erros. Então, se um determinado acusado deseja transferir sua responsabilidade, o mesmo deve nomear pessoas e essas pessoas devem aparecer como possíveis corréu. Sendo assim, o julgamento de Eichmann foi considerado correto, justamente porque o transformaram em um homem, e assim suas questões de responsabilidade pessoal e culpas legais puderam ser julgadas. Portanto, segundo a filósofa, a responsabilidade pessoal não permite a transferência de responsabilidade do homem para o sistema, pois a condição do sistema não pode ser excludente, visto que envolve as questões legais e morais.

4. RESPONSABILIDADE COLETIVA

O texto sobre *Responsabilidade Coletiva* consiste em respostas que Hannah Arendt deu ao senhor Feinberg em um congresso de filosofia que tratava sobre a responsabilidade coletiva. Feinberg (1926- 2004), foi um jurista e filósofo norte americano, com formação liberal e desenvolveu pesquisas no campo da filosofia do direito, ética e política. Arendt, chama atenção para a distinção que o senhor Feinberg coloca sobre a culpa e responsabilidade. Para Feinberg, a responsabilidade coletiva é caso especial de responsabilidade vicária. Uma vez que, a responsabilidade não corresponde a culpa, pois a culpa ao contrário da responsabilidade é sempre pessoal. Arendt coloca:

[...] há uma responsabilidade por coisas que não fizemos; podemos ser considerados responsáveis por elas. Mas não há um ser ou sentir-se culpado por coisas que aconteceram sem que se tenha participado ativamente delas. Esse é um ponto importante, digno de ser apontado em voz alta e clara num momento em que tantos bons liberais brancos confessam ter sentimento de culpa com respeito à questão negra. (ARENDR, 2004, p. 213).

Hannah Arendt, coloca que mesmo o sentimento de culpa dos liberais brancos, também aconteceu depois do regime de Hitler, justamente no momento em que o povo alemão assumiu a culpa de tudo aquilo que aconteceu com os judeus. Então, apesar de ARENDR concordar com o senhor Feinberg sobre a divergência entre responsabilidade e culpa, porém as vezes o mesmo parece vacilar quando coloca a ideia de simpatia, em que ele afirma “[...] qualquer sentimento

passível de ser experimentado por uma pessoa por ser experimentado vicariamente por alguma outra pessoa imaginativamente sensível”. (ARENDT, 2004, p. 214). Então, a emoção é um dos sentimentos que mais promove discussões quando se fala de responsabilidade.

Segundo Arendt, não podemos ser culpados por atos cometidos por nossos antepassados, por atos que não praticamos. A questão relevante é identificar que, quando todos são culpados ninguém o é. Porém, há uma responsabilidade por coisas que não fizemos, em que podemos ser considerados responsáveis por ela. Sendo assim, Arendt nos faz refletir, visto que algum liberal branco revela ter sentimento de culpa com relação a questão negra. Arendt coloca:

É apenas num sentido metafórico que podemos dizer que sentimos culpa pelos pecados de nossos pais, de nosso povo ou humanidade, em suma, por atos que não praticamos, embora o curso de acontecimentos possa muito bem nos fazer pagar por eles. E como os sentimentos de culpa, mens rea ou má consciência, o estar ciente de fazer o mal, desempenham um papel tão importante em nosso julgamento legal e moral, talvez seja prudente abster-se dessas declarações metafóricas que, se tonadas ao pé da letra, só podem levar a uma sentimentalidade falsa em que todas as questões reais são obscurecidas. (ARENDT, 2004, p. 214).

A distinção que há entre culpa e responsabilidade na visão arendtiana, não é algo categórico, pois Arendt compreende que os sentimentos de empatia podem levar a simpatizar muito mais com os malfeitores do que com suas próprias vítimas. Diante disso, Hannah Arendt, muda a responsabilidade coletiva para o âmbito da política, mas, distingue dos problemas legais e morais. Visto que, os padrões morais e legais têm algo em comum, ambos se referem a pessoa e ao que ela fez, é preciso observar quem são os responsáveis, isto é, determinar que tipos de responsabilidade devem ser atribuída a cada um dos agentes envolvidos, assim como Hannah Arendt coloca sobre o crime organizado:

[...] se a pessoa está por acaso envolvida num empreendimento comum, como no caso do crime organizado, o que deve ser julgado é ainda essa mesma pessoa, o grau da sua participação, seu papel específico e assim por diante, e não o grupo. O fato de ser membro só desempenha um papel na medida de em que torna mais provável o fato de ela ter cometido um crime; e isso, em princípio, não é diferente da má reputação ou de ter uma ficha criminal. Se o réu era membro da máfia, membro da SS. Ou de alguma outra organização criminosa ou política, assegurando-se ter sido um mero dente de engrenagem, que agia apenas por ordens superiores e fazia o que qualquer outro teria igualmente feito, no momento em que ele aparece num tribunal de justiça, ele aparece como uma pessoa e é julgado de acordo com o que fez. Cabe a grandeza dos procedimentos do tribunal que até um debate de engrenagem possa se tornar uma pessoa de novo. E o mesmo parece até num grau mais elevado para o julgamento moral, para o qual a desculpa não é tão impositiva quanto nos procedimentos legais. Não é um caso de responsabilidade, mas de culpa. (ARENDT, 2004 p. 215- 216).

Então, Arendt coloca que o membro de um crime organizado, ou salva vidas presentes em uma praia que um banhista morre por afogamento, um membro de máfia, um membro de SS, ambos afirmam ter sido um mero dente de engrenagem ou que agia segundo ordens

superiores e fazia o que qualquer outro teria feito, onde não podem ser considerados pelo ponto de vista da responsabilidade coletiva e tampouco pelo ponto de vista vicário. Pois, segundo Arendt, o termo responsabilidade coletiva e os problemas que o implicam se tornam relevantes em virtude dos dilemas políticos que se desencadeiam não por meio de interesses legais ou morais.

Por conseguinte, Arendt concebe duas condições para a presença da responsabilidade coletiva: devo ser considerado responsável por algo que não fiz; a segunda, o fato de que eu pertença a um grupo, no qual seja possível sair. Em virtude disso, a teórica política coloca que a responsabilidade coletiva se torna política, uma vez que a comunidade pode assumir as responsabilidades dos atos de um membro ou pode ser responsável pelo ato de um membro.

Desse modo, o agente passa a se ver não apenas um indivíduo, mas como um cidadão do mundo, como Sócrates que se sentia cidadão da polis, pois o mundo para ele era sua comunidade, e viver fora dela seria o pior dos castigos. Para Arendt, querer fugir da responsabilidade coletiva abandonando a comunidade é querer buscar outra comunidade ou torna-se pária. Consequentemente, a autora procura enfatizar uma linha dividiria entre responsabilidade política (coletiva) e responsabilidade moral e/ou legal (pessoal), levando em consideração os casos frequentes em que as reflexões morais e políticas de conduta entram em conflito. Considerando que ética e política se articulam, de acordo com a ética grega antiga.

Segundo Arendt, a indagação nunca é se o homem é bom, mas se sua conduta é boa para o mundo em que vive, pois no centro do interesse está o mundo e não o eu, isto é, no centro das considerações morais da conduta humana está o eu e no centro das considerações política está o mundo. Portanto, essa responsabilidade vicária por coisas que não fizemos, esse assumir as consequências por atos de que somos inocentes, é o preço que pagamos pelo fato de não levar nossa vida conosco mesmo, porém entre nossos semelhantes, visto que, a faculdade da ação, que, afinal é a faculdade da política, só pode se tornar real numa comunidade humana.

Sendo assim, é de suma importância refletir sobre a responsabilidade moral, visto que se diferencia dos aspectos morais/legais, e visa entender como desempenhar a faculdade do homem de envolver-se com os assuntos público, com as atividades políticas, em que os interesses coletivos estejam acima dos interesses individuais.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pensadora Hannah Arendt não elabora uma ética formativa, entretanto as suas reflexões apresenta elementos éticos tais como os textos sobre a Responsabilidade pessoal e

Responsabilidade coletiva, contido em *Responsabilidade e Julgamento* (2003), temas do presente artigo.

Levando em consideração a responsabilidade moral, devemos ser responsáveis por nós mesmo e pelos nossos atos, mas também devemos ser responsáveis pelo que ocorre em nossa comunidade ou pelo que acontece nela. Visto que, para Arendt, somos responsáveis pelo que é feito em nosso nome para a sociedade. Pois, deixar que o mal se realize é uma irresponsabilidade, sendo assim também somos responsáveis por nossas falhas.

A partir do julgamento de Eichmann, Arendt, viu sua contestação ganhar tangibilidade ao abordar as questões morais e políticas a respeito do mal, pois para Hannah Arendt não existe sistemas ou teorias a respeito do mal que explique o que aconteceu de fato no caso Eichmann. Portanto, o próprio Eichmann não era capaz de pensar, sendo assim incapaz de julgar e realizar algum juízo acerca do que estava acontecendo. De fato, seu mal era banal, que provinha de uma perda de noção de responsabilidade moral individual.

Desse modo, a responsabilidade pessoal arendtiana, visa refletir, a partir do momento que revogam todos os padrões sociais e morais, como saber o que é o bem e o mal? E, qual o meu lugar para julgar e minha responsabilidade numa burocracia em que sou um dente de engrenagem? Consequentemente, Eichmann se considerava um dente de engrenagem do nazismo. Então, para a pensadora esse tipo de indivíduo, que não tem a aptidão de discutir consigo mesmo, é um criminoso. Visto que, Eichmann não sabia pensar e julgar, o mesmo só cumpria ordens pré-estabelecidas, sendo assim não tinha capacidade de considerar o ponto de vista do outro.

Dado que, Adolf Eichmann era um burocrata que queria sucesso na sua carreira profissional, pois o mesmo não pensava sobre as ordens que recebia de seus senhores, apenas aceitou um importante cargo no regime e cumpria com suas obrigações. Sendo assim, Eichmann não se apropriava da atividade do pensar, todavia, o mesmo usava apenas os juízos determinantes, e não os reflexíveis.

Portanto, a responsabilidade pessoal arendtiana está relacionada com aparência de nossas ações que são demonstradas em público e coerente ao cuidado de um ethos público. Visto que, Arendt está preocupada com quem somos na esfera pública, com a manifestação do agente no espaço público. Sendo assim, a responsabilidade pessoal é de fato como o indivíduo se singulariza no espaço político.

Por conseguinte, quanto a responsabilidade coletiva que é denominada por Arendt como responsabilidade política, sua origem é funcional e retrospectiva, onde não é atravessada por indagações morais ou sentimentos inapropriados como a culpa. Visto que, a responsabilidade

coletiva não consiste em uma discussão sobre simpatia de indivíduos para com outros indivíduos, mas uma questão de comprometimento com o mundo, isto, um cuidado com o mundo. O estado deve de fato possibilitar que as pessoas escolham com quem, quando e como vivem sua vida privada, sem prejudicar sua participação no espaço público. De outro modo, a experiência de amar e construir amizades é a prática que dá ao homem a prudência do amor mundi, a sublime responsabilidade política de Arendt.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

CREMONESE, Dejalma. Ética e moral na contemporaneidade. **Campos Neutrais – Revista Latino-Americana de Relações Internacionais**. v. 1, n.01, abr. 2019.

FRY, KARIN A. **Compreender Hannah Arendt**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

NORMANDO, Priscilla Cavalcante. **Responsabilidade política**: um conceito a partir da obra de Hannah Arendt. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília. 2012.

PINTO, Francisco Rogério Madeira. **Ética e Política no Pensamento de Hannah Arendt**. Dissertação (Mestrado), Programa de Mestrado em Ciência Política - Universidade de Brasília. 2006.

REZENDE, Manoel Barbosa de. Ética e Moral. **Rev. Para. Med.** Belém, v.20, n.3, p. 5-6, set. 2006.

SEREJO, Lincoln Sales. **Responsabilidade**: moral e política em Hannah Arendt. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Universidade do Vale do Rio dos santos – UNISINOS, São Leopoldo. 2018.

SERRA, Maria Olília. **Dos tempos sombrios ao cuidado com o mundo**: a banalidade do mal e a vida do espírito em Hannah Arendt. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo. 2014.

SILVA, Romero Júnior Venâncio.; SANTOS, Iuri Ribeiro dos. O conceito de responsabilidade na ótica de Hannah Arendt e Emanuel Lévinas. **Revista Araripe**, v.3, n.1, p. 5-19, jan-jun. 2022.

WAGNER, ES. **Hannah Arendt: ética & política**. Cotia – São Paulo: Ateliê editorial, 2006.

PRÁTICAS DE SI NA ANTIGUIDADE: PERSPECTIVAS SOBRE A HERMENÊUTICA DE SI NO ÚLTIMO FOUCAULT

Lucas Carvalho Melo
Graduando em Filosofia
lc.melo@discente.ufma.br
UFMA

Maria Olívia Serra
Doutora em Filosofia
mo.serra@ufma.br
UFMA

RESUMO: Neste artigo, abordamos os movimentos característicos da última fase do pensamento de Michel Foucault, conhecida como "Último Foucault". Nossa análise se concentra nas problematizações relacionadas ao sujeito e à verdade, presentes em seus últimos cursos no Collège de France, especialmente no curso "A Hermenêutica do Sujeito" que pretende traçar uma genealogia das práticas de subjetivação. Exploramos a noção de "Cuidado de Si" como um conceito fundamental que envolve as práticas de si antigas entre os cidadãos greco-romanos. Essas práticas visavam a transformação do sujeito, através de um processo denominado prática ascética. Elas consistiam em exercícios de autoformação que tinham como objetivo resistir às práticas de poder presentes nas relações. Esses movimentos de autoformação envolviam mecanismos específicos, como a prática da escrita de si (hupomnêmata) na antiguidade, adotada por diversos pensadores para narrar suas experiências, angústias e tranquilizar a alma. Além disso, exploramos a distinção entre a atitude filosófica e a espiritualidade, que, embora possam parecer semelhantes, revelam diferenças significativas quando analisadas à luz das escolas helênicas. As práticas de si apontavam para a ideia de que modificar a si mesmo é essencial para alcançar uma vida autêntica, mesmo em meio às complexas relações de poder. A busca pela sabedoria, o "bem viver", tem sido uma constante na tradição Filosófica, passando por várias transformações e motivando diferentes abordagens ao longo do tempo. Para examinar o conceito de "Cuidado de si", Foucault desenvolveu sua pesquisa ancorado no método arqueológico e na genealogia do poder, concentrando-se nos domínios do poder, saberes e busca pela verdade, aprofundando, assim, estudos sobre algumas escolas da antiguidade, analisando textos de pensadores como Platão, Epicuro e Sêneca. Este trabalho visa, portanto, apresentar um diálogo entre Foucault e as filosofias que moldaram as práticas de autoformação na antiguidade.

Palavras-chave: Subjetividade; Verdade; Antiguidade; Cuidado.

1. INTRODUÇÃO

A busca pelo bem-viver (ou enfoque pela arte de viver) esteve presente em todos os momentos da filosofia, principalmente no período helenístico, onde diversas escolas rejeitaram a metafísica e pensaram em como o sujeito é inacabado, vive em dilemas e não encontra seu lugar no mundo. Os pensadores dessas escolas ignoraram completamente o pensamento platônico e aristotélico, buscando pensar nas possibilidades de encontrar um remédio para apaziguar o mal-estar causado pelo simples fato de existir. De certa forma, "inaugurada" pelos

sofistas, a atitude de olhar para si mudou a forma de filosofar: esta atitude se tornou mais centrada em voltar o olhar para a natureza e para si mesmo.

A fundamentação do pensamento helênico enfatiza o movimento (devir) da *physis* de Heráclito. Com o desenvolvimento de uma reflexão crítica sobre si mesmo, o indivíduo passou a se preocupar com suas atitudes diante do mundo, contemplando como expressar-se e avaliando o quão livre pode ser para viver de maneira autêntica. A filosofia de Heráclito nos apresenta um mundo onde o sujeito pode acompanhar esse movimento, esculpindo suas próprias arestas, buscando renovar-se a cada momento. Nesse sentido, Diógenes de Sinope nos apresenta um princípio que fundamenta as filosofias deste período: “a vida basta a si mesma”.

[...] eis a mensagem que os homens da era helenística aprenderam de Diógenes e, de vários modos, repensaram e aprofundaram. Mesmo na era imperial essa mensagem continuou a atrair os espíritos: homens como Dión de Prussa, Plutarco, Epicteto, o imperador Juliano, ainda mostraram por Diógenes grande interesse e consideração. (REALE, 1994)

Nessa perspectiva, o filósofo francês Michel Foucault, em seu curso "Hermenêutica do Sujeito" de 1982, procura analisar, no contexto da filosofia greco-romana, as diversas práticas que reorganizavam a vida. Essas práticas tinham o propósito de libertar os indivíduos que se encontravam imersos nas complexas teias das relações de poder. De acordo com Diógenes, tais relações obscureciam o caminho para a virtude e afastavam o homem de sua possível autenticidade.

[Diógenes, o cínico] andava gritando repetidamente que os deuses concederam aos homens fáceis meios de vida, mas que, entretanto, os escoderam da vista humana [...] (REALE, 1994)

Os meios de vida, segundo Diógenes, compõem um conjunto de práticas destinadas a conduzir o homem à felicidade. No entanto, cabe a ele próprio possuir plena capacidade para lidar com as questões naturais que a vida lhe apresenta. Nesse contexto, na antiguidade, o método que orienta em direção à virtude é caracterizado pelo conceito de *áskesis* (ασκησις), uma prática de vida, um exercício destinado a manter-se firme diante das fadigas. Esses exercícios não se limitavam apenas ao âmbito físico, mas abrangiam o treinamento do espírito frente às alegrias e adversidades da natureza.

Foucault, na última fase de seu pensamento, busca analisar estas práticas que nos levam a pensar a relação consigo mesmo. Este movimento de *traduzir a si*, que compõe o conjunto de *práticas de si*, buscando averiguar uma noção/investigação sobre o *cuidado* contidas nas filosofias da antiguidade. Entre o período de 1980 e 1984, Foucault realizará uma série de

cursos no *Collège de France*, elaborando pesquisas sobre estas práticas de subjetivação na antiguidade.

O cuidado de si foi primeiramente apresentado por Sócrates em seu julgamento, quando fora acusado de corromper a juventude ateniense, ao advertir os jovens a não se preocuparem demasiadamente com as externalidades, mas manter o foco em cuidar de sua alma.

30b – Sócrates - Em verdade, com este meu caminhar não faço outra coisa a não ser convencer-vos, jovens, de que não deveis vos preocupar nem com o corpo, nem com as riquezas, nem com qualquer outra coisa antes e mais que com a alma, a fim de que ela se torne excelente e muito virtuosa, e de que das riquezas não se origina a virtude, mas da virtude se originam as riquezas e todas as outras coisas que são venturadas para os homens [...] (PLATÃO, 1999)

Esta característica de um cuidar de si e, posteriormente, cuidar dos outros, será apresentada também em outro diálogo platônico. O Alcibiades I, diálogo até então considerado por alguns apócrifo, mostra um Sócrates guiando o jovem Alcibiades a investir em uma vida política. Segundo Foucault, neste diálogo, existe uma relação entre educação, a pedagogia e a eficácia da pedagogia ateniense e a obrigação de cuidar de si. (FOUCAULT, 2022). A teoria da alma neste diálogo, para a filosofia platônica, é o problema central, não se pode cuidar de sua alma sem ter em mente suas condições.

Além disso, vale ressaltar a importância da passagem em que Sócrates faz para Alcibiades (128a), pois trata-se de uma advertência, visando ter em mente as práticas que o indivíduo precisa desenvolver, para delimitar a sua relação com o mundo e suas “obrigações” perante a vida na polis.

128a - Sócrates – Então responde: que significa a expressão Cuidar de si mesmo? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós quando imaginamos fazê-lo. Quando é que o homem cuida de si, mesmo? Aocuidar de seu negócios, cuidará de si mesmo? (PLATÃO, 1975)

A preocupação em cuidar de seus negócios, de sua vida, é carregada com as necessidades diante da polis, cabe cuidar de seu corpo e de sua alma. Mas a questão de *cuidar de si* é tida como o princípio norteador durante o período helenístico, tendo em vista os problemas sociais e políticos que ocorreram naquela época. Uma vez que, com as consequências causadas pelas revoluções de Alexandre, ocorre um esfacelamento dos valores cívicos que continham o orgulho do envolvimento da polis, ou seja, sua ruína se desenvolveu com o crescimento de ideologias autoritárias no Mundo Grego.

A preocupação de pensar os problemas da polis tornou-se uma antítese do pensamento do tempo helenístico. Visto que um sujeito distante de suas obrigações, tanto da polis quanto

de sua fortuna, vai incitar o sujeito a estar mais perto de si, tornando-se o ponto principal para pensar uma relação consigo mesmo. Nesse sentido, a figura de Sócrates foi fundamental para se pensar uma possível busca a uma essência, colocando a sua alma como objeto norteador.

[...] o homem, não podendo mais pedir à Cidade, ao ethos do Estado e aos seus valores os conteúdos da própria vida, foi coagido, pela força dos acontecimentos, a fechar-se em si mesmo, a buscar no seu íntimo novas energias, novos conteúdos morais e novas metas pelas quais viver. Assim o homem descobriu-se como indivíduo. (REALE, 1994)

Segundo Russ (1999), é a luz da Antiguidade que permite Foucault refletir sobre a exigência ética, onde encontra-se uma certa similaridade entre gregos/romanos e contemporâneos: a necessidade de encontrar um caminho capaz de curar as angústias existenciais da humanidade.

Segundo o autor, o sujeito detentor de liberdade deve voltar-se para si, olhar para a natureza, rever as relações de poder que envolvem o mundo contemporâneo e desenvolver uma prática vigilante em relação aos discursos que normatizam suas ações. Enquanto Foucault vai em direção aos estudos da subjetivação, pensando em elaborar uma história da subjetividade, investigando os pensadores da antiguidade tardia e do período helenístico.

De forma prática, este trabalho será elaborado por meio de pesquisa bibliográfica, analisando a obra do mencionado autor e utilizando o método dedutivo, bem como leituras complementares sobre a escola filosófica do autor em materiais já publicados sobre o tema.

2. OS ASPECTOS PEDAGÓGICOS DAS PRÁTICAS DE SI - DO IDEALISMO PLATÔNICO AS CARTAS DE SÊNECA

Foucault realiza uma série de estudos sobre os aspectos da subjetividade do indivíduo da época socrática e da época de ouro do cuidado, onde, primeiramente, o sujeito deverá cuidar de sua alma, antecedendo o cuidado com os corpos. As práticas de si não é apenas uma atividade a ser realizada pelos sujeitos capacitados por saberes sobre as “práticas de si”, o objetivo é de serem desempenhadas por todas as pessoas da cidade. Dessa maneira, tais atividades incluem a escrita, exame de consciência e práticas de dizer a verdade. O indivíduo é constantemente confrontado com a tarefa de descobrir a sua capacidade de determinar as suas práticas, determinar novas formas de se relacionar com o mundo e refletir criticamente sobre o próprio processo de se tornar um sujeito que busca autenticidade.

No diálogo Alcibiades I, Sócrates assume a figura de um mestre mais rígido diante do jovem Alcibiades, que deseja ascender à vida política e cabe ao mestre saber se está realmente apto a governar. Uma vez que o jovem demonstra não ter recursos argumentativos e não é capaz

de definir certos conceitos, seu mestre, dando-lhe esperança, afirma que está em uma idade que tem tempo para cuidar de si. Se tivesse cinquenta anos, aí seria muito para cuidar de si. Além de retomar as noções do cuidado na antiguidade, Foucault realiza análises no preceito delfico “conhece-te a ti mesmo” (*Gnothi Seautou*) e estabelece relações claras entre o conhecer a si e um cuidado posterior.

Além da questão espiritual que o cuidado nos apresenta, existe atrelado a noção política que trabalha o sujeito como peça fundamental para o desenvolvimento das *práticas de si*. Quando pensamos no “Último Foucault”, concentramos nossas atenções às questões éticas que permeiam os últimos momentos de seu pensamento, bem como considerar todo o percurso sobre a subjetividade que o autor estava se debruçando. Convergindo as fases arqueológicas e genealógicas para pensar uma reconstrução sobre a noção de cuidado e subjetivação da antiguidade. Embora Foucault não se identifique como um pensador sistemático, podemos analisar sua obra sob a ótica que busca explorar as interações entre subjetividade, verdade e poder.

O cuidado e a subjetividade são considerados como elementos essenciais para a formação do eu. No entanto, é importante não negligenciar o caráter normativo desses elementos, uma vez que somos seres em constante desenvolvimento. Assim como Sócrates buscava orientar o jovem Alcibiades para uma consciência da necessidade de cultivar uma educação pessoal para o autogoverno, aqui observamos os seres humanos refletindo sobre si mesmos, procurando novas maneiras de aprimorar-se e conceber novas abordagens para viver.

A liberdade é produzida mediante essas técnicas de si, *parrhesia* e *epimeleia heautou*, discurso destemido e cuidado de si. A liberdade aqui é agonística e criativa, resulta não de se submeter a um poder externo, mas de gerar que é exercido sobre si mesmo de modo que se possa ser digno de exercê-lo sobre outrem. (TAYLOR, 2021)

Um professor, sendo inegavelmente um ser humano em constante desenvolvimento e consciente de sua condição no mundo, encontra-se em um processo contínuo de autodesenvolvimento. Enquanto desempenha suas funções profissionais, também se constitui autonomamente em sua subjetividade. Nesse contexto, introduzimos o conceito de práticas de si como um elemento crucial para compreender o conjunto de técnicas pessoais estabelecidas e desenvolvidas por Foucault. A subjetivação, que permite ao sujeito explorar novas possibilidades, envolve essencialmente a atenção voltada para si mesmo e a busca por uma transformação tanto pessoal quanto nas relações com os outros. Segundo Kohan (2011), cuidar de si é uma condição para cuidar dos outros. O cuidado fundamenta-se numa necessidade de projeção política do sujeito.

O sujeito é resultado das relações de poder, constantemente subjugado pela interação com os outros, o que gera transformações a partir de uma intersubjetividade. Como resultado, essas influências externas normatizam o sujeito. Na Hermenêutica do Sujeito, observamos Foucault explorando uma "psicagogia", uma orientação da alma, uma autodireção e uma pedagogia que leva a um determinado conhecimento (ou prática).

Uma segunda grande diferença concerne à pedagogia. No Alcibiades I, o cuidado de si se impunha em razão de falhas da pedagogia; tratava-se ou de contemplá-la ou de substituí-la; em todo caso, tratava-se de dar uma "formação". (FOUCAULT, 2010)

O indivíduo detém a plena capacidade de realizar ações sobre si mesmo, a fim de transformar ou criar uma forma desejada de existência. Seguindo a perspectiva de Foucault, as práticas de si devem possibilitar a eliminação de hábitos prejudiciais e de opiniões falsas que possam ser adquiridos da multidão ou de maus mestres. É crucial considerar a ideia de que um professor deve estar sempre aberto à desconstrução de si mesmo, buscando desempenhar uma prática pedagógica mais autêntica a cada dia, comprometendo-se plenamente com o propósito que assumiu ao ingressar no mundo da docência.

Em sua aula do dia *20 de janeiro de 1982*, Foucault realiza uma transição em seus estudos, movendo-se do período platônico, no qual desenvolve e discute uma abordagem de cuidado de si presente no Alcibiades I, para o período helênico. Em primeiro plano, ele conduz uma série de análises sobre os pensamentos de Epicuro e Sêneca. Foucault destaca que esse período é considerado um período dourado na história do cuidado de si, entendido como prática. Segundo ele, após Sócrates e Platão, houve uma alteração na concepção do cuidado de si em alguns aspectos, como a não valorização da alma pelos estoicos.

[...] Como os epicuristas, também os estoicos apropriam-se dessa definição e afirmam que a capacidade de agir e de padecer pertence somente ao que é corpóreo e material: Tudo o que age ou padece é corpóreo. O ser se diz só do que é corpo. Ser e corpo são idênticos. (REALE, 1994)

É apresentada a ideia de um cuidado de si com uma finalidade tanto no indivíduo quanto, consequentemente, na própria cidade. O ato de ocupar-se consigo tem como objetivo habilitar o indivíduo a exercer o poder ao qual está destinado, ou seja, cuidar de si para, por conseguinte, cuidar dos outros e da polis. Dessa forma, essa concepção de cuidado, naturalmente, rompe com as perspectivas dos filósofos tradicionais da polis.

Entretanto, pode-se dizer que no tipo de cuidado de si do Alcibiades temos uma estrutura um pouco complexa na qual o objeto do cuidado é o eu, mas a finalidade é a cidade, onde o eu está presente a título apenas de elemento. A cidade mediatizava a

relação de si para consigo, fazendo com que o eu pudesse ser tanto objeto quanto finalidade. (FOUCAULT, 2010)

O pensamento filosófico da época, acostumado a operar dentro das instituições e no âmbito da pólis grega, experimentará um distanciamento, encontrando na expansão para além dos limites da cidade a única saída viável. A transcendência dos confins da polis tornou-se o alicerce para a reflexão sobre o mundo. Foucault, ao se envolver com o novo paradigma de cuidado, explora as variadas formas e significados de orientar essas práticas em diversos contextos.

A percepção desenvolvida, especialmente no contexto do Estoicismo Romano, emerge como ponto de partida, algo que deve ser considerado para o autocuidado. Em última análise, trata-se de adotar uma postura reflexiva, focando em si mesmo como objeto; ou seja, o próprio eu é a finalidade. A expressão “*epimeleisthai heutou*” refere-se a ocupar-se de si mesmo, preocupar-se consigo ou cuidar de si. É evidente que o cuidado de si sempre implica uma escolha de estilo de vida, ou seja, uma distinção entre aqueles que optaram por esse modo de vida e os outros.

No entanto, além dessa abordagem mais introspectiva nas práticas de si, há também o aspecto terapêutico, isto é, a “*epiméleia tês psychês*”, que consiste em uma série de práticas voltadas para o cuidado da alma e devem ser realizadas diariamente. Torna-se evidente que a descentralização ou reformulação das práticas de autocuidado na antiguidade tardia as transforma em atividades adultas, enfatizando uma função crítica cada vez mais proeminente, desempenhando um papel corretivo. Na prática de si no mundo helênico, esse aspecto crítico está relacionado à preparação do indivíduo, uma preparação que não se destina apenas às atividades sociais, mas tem múltiplas finalidades.

Eventualmente, a prática estoica de si impõe-se sobre um "fundo" de erros, deformações e dependências estabelecidas e arraigadas. Essa prática fundamenta-se no caráter de correção/libertação, sendo essencial para a reabilitação diante dos vícios e para se libertar das relações de poder. Foucault em relação a este eixo formativo do indivíduo citará a *Carta 50* de Sêneca, intitulada “*Sobre Nosso Cegueira e Nossa Cura*”.

Por que nos enganamos? O mal que nos aflige não é externo, está dentro de nós, situado em nossos próprios entraves; por isso alcançamos a saúde com mais dificuldade, porque não sabemos que estamos doentes. Suponhamos que começamos a cura; quando devemos livrar-nos de todas essas doenças, com toda a sua virulência? Atualmente, nem mesmo consultamos o médico, cujo trabalho seria mais fácil se fosse chamado quando a queixa estivesse em seus estágios iniciais. As mentes tenras e inexperientes seguiriam seu conselho se ele indicasse o caminho certo. (SÊNECA, 2017)

Assim, é necessário realizar práticas para purificar os desregramentos do espírito. Em outras palavras, ao nos dedicarmos à nossa prática pessoal, é essencial empreender um esforço para expulsar e dominar esse mal que reside em nosso interior, libertando-nos e desvencilhando-nos dele. De toda maneira, a prática de si deve corrigir, não formar; seu propósito principal é corrigir um mal que já está presente.

Não há dúvidas de que a filosofia desempenhará um papel fundamental na cura de uma alma enferma, imersa no mundo dos vícios que ultrapassa o âmbito natural. Este não é um mundo inteligível, mas sim um universo ainda dentro da *physis* em que o indivíduo se encontra. Trata-se de um mundo paralelo, moldado por suas depravações e maus comportamentos. Assim, a filosofia assumirá a função de guiar no caminho da verdade e na cura do espírito.

Como prática de si, o ócio representa a ataraxia por excelência, mantendo-se afastado das paixões e se dedicando às coisas importantes e relevantes. Mas, afinal, o que é o ócio? Para Sêneca, viver na ociosidade não significa entregar-se à preguiça, aos desejos e vícios, mas sim viver comprometido consigo mesmo, meditando, sem antecipar ansiedades sobre o futuro ou se entediar com o presente (SÊNECA, 1993). Trata-se de contentar-se com o que a vida oferece, sem exigir ou remoer o que já passou.

Dentre todos os homens, somente são ociosos os que estão disponíveis para a sabedoria; eles são os únicos a viver, pois, não apenas administram bem sua vida, mas acrescentam-lhe toda a eternidade. (SÊNECA, 1993)

Aqueles que anseiam por sabedoria estão dispostos para ociosidade, porque eles vão saber administrar o tempo da sua vida, gozar dos ensinamentos atemporais, trilhando o caminho para a ataraxia. A filosofia não vai subtrair o tempo de sua existência, não vai proporcionar ansiedades desnecessárias, não viverá no passado, apenas o auxiliará a manter o foco em si.

Mais interessante, sem dúvida, é o fato de que a própria prática de si, tal como a filosofia a define, designa e prescreve, é concebida como uma operação médica. No centro, encontra-se a noção fundamental de *therapeúein*. Como sabemos, *therapeúein*, em grego, quer dizer três coisas. *Therapeúein* certamente significa realizar um ato médico cuja destinação é curar, cuidar-se; *therapeúin* é também a atividade do servidor que obedece às ordens e que serve seu mestre; enfim *therapeúein* é prestar um culto. Ora, *therapeúein heautón* significará, ao mesmo tempo, cuidar-se, ser seu próprio servidor e prestar um culto a si mesmo. (FOUCAULT, 2010)

2.1 Práticas de si – ética da imanência (movimento de si para si)

Em sua aula do dia 27 de janeiro de 1982, Foucault tentou descrever alguns traços da prática de si nos séculos I e II da nossa era. Conforme percebemos, não se tratava mais de uma junção entre a educação dos pedagogos e a vida adulta; agora, essa prática determinava uma "exigência" que deveria acompanhar a vida inteira. Portanto, essa forma de prática, o cultivo

de si, visa à preparação para o último estágio da vida: a velhice. Foucault também sugere que esse estágio pode ser o ápice do indivíduo, afirmando que para ser sujeito é preciso ser velho.

Além disso, Foucault faz uma correlação com as primeiras linhas da Carta a Meneceu.

Todo desejo incômodo se dissolve no amor da verdadeira filosofia. Nunca se proteja o filosofar quando se é jovem, nem canse o fazê-lo quando se é velho, pois que ninguém é jamais pouco maduro nem demasiado maduro para conquistar a saúde da alma. E quem diz que a hora de filosofar ainda não chegou ao já passou assemelha-se ao que diz que ainda não chegou ou já passou a hora de ser feliz. (EPICURO, 1973)

Em sua aula anterior, ele afirma:

A velhice deve ser considerada, ao contrário, como uma meta, e uma meta positiva da existência. Deve-se tender para a velhice e não resignar-se a ter que um dia afronta-la (FOUCAULT, 2010)

Uma das máximas gregas sobre a vida, citada por Sêneca, torna ainda mais claro o que ele quer transmitir em sua epístola. Nascemos, atravessamos a juventude, enfrentamos diversas situações que promovem o amadurecimento de nosso intelecto, e chegamos ao ponto de ter que definir nosso lugar no mundo. Algumas pessoas, até o último dia de vida, não conseguem encontrar essa estabilidade no mundo. Não devemos permitir que as paixões nos dominem. Ao longo do caminho, testemunhamos a morte de pessoas que admiramos e, finalmente, alcançamos o tão sonhado estado de ociosidade.

Manter-se ocupado na vida pode distanciar o homem das atividades essenciais, já que ele não consegue focar suas atenções em uma única coisa. Vive com diversas preocupações em mente, sem aprender a viver com excelência. Nesse sentido, Foucault destaca a importância de o sujeito direcionar-se integralmente para si mesmo e dedicar-se a seu próprio desenvolvimento.

Eventualmente, nesse processo de dedicar-se a si mesmo, é necessária uma certa mudança, em que o sujeito deve se dirigir a algo que é ele próprio. Surge aqui a noção de conversação consigo mesmo, mas o que significa realmente retornar a si? Trata-se de um movimento de deslocamento e retorno do sujeito em direção a ele mesmo, no qual o indivíduo parte de um ponto em busca de conhecimentos específicos e esclarecimentos para sua mente. No movimento de conversão de si, *Eis Heauton Epistrephein*, na perspectiva estoica, implica voltar-se para a natureza, onde o exercício desse retorno é fundamental para refletir sobre a sua relação com o mundo, pois conhecer a natureza é compreender a totalidade.

Em que consiste ser livre? Pergunta Sêneca. E ele responde: ser livre é *effugere servitutum*. É fugir da servidão, mas servidão a quê? *Servitutum sui*: a servidão de si. (FOUCAULT, 2010)

E isso é essencialmente o que o estoicismo preconiza: é necessário *therapúein heautón*, é preciso manter em mente uma atitude extremamente respeitosa consigo mesmo. É preciso libertar-se das amarras do mundo dos homens. Agora, a servidão a si mesmo, a subjugação em relação a si próprio, é considerada como algo que devemos enfrentar diariamente. Assim, para escapar dessas limitações, adquirir conhecimento sobre suas dimensões psicológicas e físicas, Foucault reconhece na filosofia estoica um movimento que se autoexamina e examina o mundo, seguindo a máxima "primum se scrutari, deinde mundum", ou seja, "primeiro examinar a si mesmo, levar-se em consideração, e depois o mundo". Isso representa um movimento que nos retira das trevas da dúvida e nos conduz em direção à um esclarecimento.

Trata-se de um movimento do sujeito que se opera e efetua no mundo – indo efetivamente uma forma que é a própria forma da razão divina – que, porquanto estamos no consortium Dei, nos coloca no topo, no ponto mais alto (altum) desse universo. (FOUCAULT, 2010)

Foucault continua:

Enfim, vemos que esse movimento que nos coloca no lugar mais alto do mundo, e ao mesmo tempo nos abre os segredos da natureza, vai nos permitir lançar um alto olhar para a terra. (FOUCAULT, 2010)

Conforme descrito pelo autor, a finalidade última desse movimento, da conversão em si, é estabelecer uma série de relações consigo mesmo para alcançar a soberania pessoal. Essa emancipação possibilita que, mesmo sem perder de vista nossa própria essência, mesmo sem desviar o olhar deste mundo ao qual pertencemos, de alguma forma, alcancemos posições mais elevadas diante das dinâmicas de poder.

Inicialmente, uma ética da imanência, e encontramos aqui aquela “estética da existência”, fonte de tantos mal-entendidos. O que Foucault encontra no pensamento antigo é a ideia de inscrever uma ordem na própria vida, mas uma ordem imanente. (GROS, 2010)

O processo de autoexame sugere a reorganização da vida, sendo uma técnica de existência que impõe vigilância sobre as influências externas que afetam o corpo do sujeito, retirando-lhe todas as vitalidades e alterando sua realidade total. Em outras palavras, a mecânica do poder busca transformar o sujeito de maneira intrínseca, modificando suas características por meio de práticas discursivas.

Do resultado desse processo de autoexame, emerge a imanência como a ideia de escolha autêntica. Como defende Gros (2010), trata-se de uma escolha que não é moldada por influências externas, não é sustentada por valores transcendentais e não é condicionada por

normas sociais. Nesse contexto, podemos destacá-la como um ponto crucial na noção de cuidado de si, que concebe um sujeito independente, vigilante em relação às suas condições existenciais mais profundas.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito deste trabalho foi analisar os estudos de Michel Foucault sobre a “*idade de ouro*” da prática de si, conforme refletida nos pensamentos de Epicuro e Sêneca, no que diz respeito à busca pela otimização do tempo de vida dos indivíduos. O foco era alcançar uma vida mais serena e desenvolver a habilidade de lidar com as adversidades. O cuidado de si delineado por esses filósofos não tinha como objetivo formar um indivíduo, como observado na filosofia platônica, mas sim corrigir os males da alma. Dessa forma, compreende-se que nossa existência, ao buscar orientação na filosofia, inevitavelmente desemboca nas virtudes necessárias.

Nas análises conclusivas, torna-se evidente que a vida é breve para aqueles que não buscam conhecer e cuidar de si mesmos. O tempo passa rapidamente para aqueles que o ocupam de maneira abusiva, procurando preencher sua vida, mas acabam perdendo tempo apenas. Por meio dessas análises, Foucault identifica um movimento hermenêutico no pensamento dos estoicos, uma ascese para examinar todas as características interiores de um ponto de vista elevado. Dessa maneira, as reflexões sobre o tempo de vida apontam para uma má utilização do tempo. Com essas observações, Sêneca conclui que o homem deve buscar a ociosidade, renunciando às ocupações e concentrando-se em viver com estabilidade.

Portanto, a existência se compreende como a habilidade de dominar o tempo, os sentidos e a própria essência. É estar consciente de que as dificuldades surgirão, mas o que determinará o curso dos acontecimentos, para enfrentá-los da maneira mais sensata possível, é uma alma robusta e desprovida de sentimentos tóxicos. A atemporalidade desta epístola é notável, tornando sua leitura essencial para todos e certamente desempenhando um papel significativo na organização da vida. Em resumo, percebemos a valorização da subjetividade no homem, de onde surgem os discursos sobre si, o cuidado de si e a autorreflexão, objetivando posicionar-se diante dos micropoderes.

REFERÊNCIAS

EPICURO. **Antologia de textos de Epicuro**. In: Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio. Tradução de Agostinho da Silva, São Paulo: Abril S.A., 1973. (Os Pensadores)

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito: Curso dado no College de France (1981-1982)**. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma annus Muchail. – 3ª.ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Dizer a Verdade Sobre Si**. Estabelecimento de texto e notas Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini; tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GROS, Frédéric. **Situação do curso**. In.: FOUCAULT, M. A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 457-493.

KOHAN, Walter Omar. **Sócrates e a Educação: o Enigma da Filosofia**. Tradução: Ingrid Muller Xavier – Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2011.

PLATÃO. **Diálogos: Fedro, Cartas. O primeiro Alcibiades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga (Vol III)**. Tradução: Marcelo Perine São Paulo, Loyola, 1994.

RUSS, Jaqueline. **Pensamento Ético Contemporâneo**. São Paulo, Editora Paulus, 1999.

SÊNECA Lúcio Aneu Sêneca. **Sobre A Brevidade Da Vida**. Tradução, introdução e notas de William Li (edição bilíngue). São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas De Um Estoico. Volume I - Um Guia para a Vida Feliz**. Seleção, Introdução, Tradução e Notas de Alexandre Pires Vieira. – São Paulo, SP, Montecristo Editora, 2017.

TAYLOR, Dianna. **Práticas de Si**. Editora Vozes. 2011. In: Michel Foucault: conceitos fundamentais/editado por Dianna Taylor; tradução de Fábio Creder. – Petrópolis, RJ; Vozes, 2018.

PROCURAR O OUTRO, ENCONTRAR A SI: UMA LEITURA DA ALTERIDADE NO ROMANCE *FLORES*, DE AFONSO CRUZ

Delcyanne Kathlen Silva Lima
Graduanda em Letras-Inglês
delcyanne.kathlen@discente.ufma.br
UFMA

Márcia Manir Miguel Feitosa
Pós-Doutora em Estudos Comparatistas – Universidade de Lisboa.
Doutora em Letras/ CNPq
marcia.manir@ufma.br
UFMA

RESUMO: O autor português contemporâneo Afonso Cruz apresenta em seu romance *Flores* (2015) uma narrativa acerca do passado de um idoso sem memória, o senhor Ulme, e o presente de um homem entediado com a cotidianidade de sua vida. O narrador-protagonista é um jornalista até então apático, que resolve reconstruir a história de vida do homem mais velho através de uma investigação na aldeia de nascimento do idoso. O decorrer da narrativa demonstra que a investigação não redescobre apenas quem é o senhor Ulme, mas também coloca o narrador-protagonista em uma posição de redescobrir e reconstruir a si mesmo. Nesse sentido, este artigo tem por objetivo traçar uma análise das relações de alteridade estabelecidas entre as personagens do romance de Afonso Cruz, sobretudo na relação desenvolvida entre o narrador-protagonista e o senhor Ulme. É também de interesse deste trabalho observar o papel da aldeia natal do senhor Ulme na tentativa de uma (re)construção da identidade do idoso. A metodologia utilizada será a pesquisa de base qualitativa, bem como a revisão bibliográfica e análise literária. Serão utilizados como aporte teórico estudos de Yi-Fu Tuan, Emmanuel Lévinas e Miguel Real, além de outros trabalhos pertinentes para a construção da análise. À guisa de conclusão, é possível depreender do romance de Cruz que a identidade dos personagens é construída não só do que lhes é interno, mas também do que o Outro lhe oferece e acrescenta. É notável, como sublinhado anteriormente, a influência que a investigação acerca do senhor Ulme causa na identidade do protagonista. Compreende-se também a partir da análise que a aldeia é um ponto de convergência, um lugar seguro de ancoragem que permite ao senhor Ulme obter de volta o que o torna um homem “completo”: seu passado.

Palavras-chave: Literatura Portuguesa Contemporânea; Afonso Cruz; *Flores*; alteridade.

1. INTRODUÇÃO

A literatura portuguesa manteve sua estabilidade como produtora de grandes nomes e obras da literatura mundial durante eras ininterruptas. De Camões a Saramago, é inegável que o território português é um berço fértil para a escrita. Pensando nisso, percebe-se que descansa sob os ombros dos escritores portugueses contemporâneos o encargo de levar adiante esse legado secular.

Os autores da *Novíssima* Literatura Portuguesa traçam novos caminhos, novas formas de fazer literatura, novas formas de pensar o homem português, mas seguem dentro da tradição lusitana de excelência literária. Como reconhece Gabriela Silva (2016, p. 12), “as experiências narrativas, o estranhamento, a escrita que inova em seu conteúdo e técnicas singulares são os

elementos que confirmam esses autores na contemporaneidade e justificam seu reconhecimento pela crítica através dos prêmios recebidos pelas suas obras”.

Dentre os nomes que figuram como grandes contribuintes da literatura portuguesa hodierna cita-se Afonso Cruz. Autor de obras renomadas como *Enciclopédia da Estória Universal* (2009), *A Boneca de Kokoschka* (2010) e *Flores* (2015), Cruz se destaca por seu trabalho com a profundidade do Outro, as questões ligadas ao sujeito e à memória. A importância de Afonso Cruz no panorama da Novíssima Literatura Portuguesa pode ser constatada na descrição que Miguel Real faz dele como um “autor de obra literariamente poderosa no horizonte da nova narrativa portuguesa [...]” (Real, 2012, p. 173). Real também faz uma descrição detalhada das bases da produção de Cruz:

O húmus que vivifica e alimenta os seus livros é, indubitavelmente, o da cultura, isto é, o autor assume expressamente um tom profundamente subjetivo e pessoal, reduzindo o texto à memória do que esteticamente vivenciou em termos de Arte, e não de Arte e Cultura portuguesas, mas universais. Nos seus livros, não se trata da descrição da realidade social ou individual, mas de instaurar o elemento transfigurador entre o olhar que vê, a memória que perdura e a caneta que escreve: a Cultura, ou a vivência pessoal de uma experiência estética universal que, cristalizada na memória em forma de livros e sentenças filosóficas, se recria ou transfigura em forma de texto (Real, 2012, p. 173).

Verifica-se a presença dos aspectos elencados por Real no objeto de estudo deste trabalho, o romance *Flores*. Ao longo do livro, há muitas citações relacionadas às artes, sobretudo à música. Alguns personagens se relacionam por meio da música. Margarida, por exemplo, uma das personagens, é cantora de fado, tanto que outros nomes da música aparecem em variadas cenas do enredo. A formação de Afonso Cruz como multiartista, como músico em especial, incide diretamente sobre *Flores*.

Vencedor do Prêmio Fernando Namora de 2016, *Flores* apresenta uma narrativa sobre amor, memória e alteridade. O livro acompanha a trajetória de Kevin, o narrador-protagonista, que é inicialmente um homem apático e entediado com a vida cotidiana e que começa a se transformar quando resolve ajudar Manuel Ulme, um senhor idoso que havia perdido todas as memórias da juventude. Tocado pela situação do idoso solitário, sem família e sem lembranças, Kevin resolve reconstituir o passado do senhor Ulme. Com a narração em primeira pessoa a partir do ponto de vista do jornalista, o leitor acompanha em primeira mão as mudanças que ocorrem em Kevin graças à convivência com o senhor Ulme. Constata-se que a investigação não redescobre apenas quem é o senhor Ulme, mas também coloca o narrador-protagonista em uma posição de redescobrir e reconstruir a si mesmo.

Assim, neste artigo pretende-se abordar as relações de alteridade que vão se estabelecendo ao longo do romance, com destaque especial à relação de Kevin e senhor Ulme. Objetiva-se analisar de que forma as descobertas sobre a vida do idoso, bem como a própria convivência entre os dois, transforma Kevin. A análise também se voltará para a aldeia natal do idoso, buscando compreender qual o papel desse espaço na tentativa de resgatar o passado do homem sem memória, mobilizando para isso conceitos da Geografia Humanista Cultural de base fenomenológica.

As metodologias utilizadas na tessitura do trabalho foram pesquisa, revisão bibliográfica e análise literária. Como fundamentos teóricos para a análise da aldeia serão aplicadas as contribuições de Yi-Fu Tuan, e para a alteridade os estudos de Emmanuel Lévinas.

2. ALTERIDADE EM *FLORES*

Nos capítulos iniciais de *Flores*, são apresentadas as circunstâncias de vida de Kevin. Seu pai está sendo velado logo no primeiro capítulo, ele se sente indiferente em relação à esposa e as desgraças do mundo não o chocam. Kevin parece viver em modo automático, sem nutrir grande proximidade com a própria família, a esposa Clarice e a filha Beatriz. Nesse ínterim o narrador encontra com o senhor Ulme, e sem saber exatamente o porquê o convida para sua casa pela primeira vez. Durante o encontro o senhor Ulme revela nunca ter visto uma mulher nua e mais tarde Kevin descobre por uma vizinha que o idoso na verdade não guarda memória alguma de sua juventude.

O caso do senhor Ulme desperta em Kevin um ímpeto adormecido de zelar pelo Outro, assim como um desejo por fugir brevemente dos próprios problemas. No cerne deste desejo, podem ser encontradas as sementes da alteridade, mais especificamente uma alteridade pautada na ética e no amor ao Outro, a alteridade pensada e defendida por Emmanuel Lévinas

No pensamento do filósofo lituano Emmanuel Lévinas, encontra-se uma alteridade em estreita ligação com a ética, a ética de reconhecer e aceitar o Outro sem reduzi-lo. A ética é a essência da alteridade, a partir dela o Outro sempre será o que comove o Eu, aquele por quem zelar. Como descreve Zanon (2020, p. 93), “a ética da alteridade é uma responsabilidade pelo outro sem rotulá-lo, sem discriminá-lo. Ser responsável pelo outro significa dizer que somos ordenados pelo rosto a cuidar, a proteger, a defender a vida do outro”, ou seja, “toda ética levinasiana é fundamentada na defesa da vida. É uma ética da responsabilidade em defesa do outro”. Lévinas, na obra *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*, afirma que a “ética, é o humano, enquanto humano. (...) o único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro” (Lévinas, 2005, p. 149-150). Na responsabilidade ética pelo Outro, não se

espera retorno, é uma relação assimétrica em que o Eu oferece porque quer, não porque espera algo em troca.

Encontra-se assim a proximidade entre a filosofia de Lévinas e a reação de Kevin à falta de memória do velho Ulme. Kevin não embarca na busca pelas memórias do senhor Ulme visando retribuição, pois, em um sentido prático, isto seria impossível. Afinal, o que lhe poderia oferecer um senhor idoso sem bens aparentes? O que move Kevin ilustra perfeitamente a ética da alteridade levinasiana. A atitude do narrador-protagonista exemplifica a ideia de responsabilidade pelo Outro, pois Kevin vê no idoso uma pessoa desamparada, desprovida de passado e vê como sua missão reerguê-lo:

O trabalho de recuperar a memória deveria ser a nossa profissão, mas, tal como na sociedade, no mundo à nossa volta, há este desemprego horrível a que fomos condenados. [...] Não é preciso ser minucioso, não precisamos de nos entregar à verdade factual, partilhada, mas àquela que sentimos. Podemos (devemos) saber inventar passados melhores do que aqueles que o destino nos oferece.

Era isso que eu fazia com o senhor Ulme, estava a colhê-lo da terra, tirava-o da morte, levanta-te, Lázaro (Cruz, 2016, p. 97-98).

Com a resolução tomada de ajudar o senhor Ulme, Kevin parte em busca de respostas na aldeia alentejana onde o idoso havia nascido. Na aldeia Kevin conhece personagens do passado de Ulme, como D. Eugénia, o marido dela e o padre com quem Ulme havia crescido. O que Kevin coleta são informações sobre o passado do idoso que revelam não uma história unânime, mas as facetas de um homem que, a depender do ponto de vista, era considerado um santo ou um canalha inescrupuloso. Esses primeiros depoimentos se unem a outros ao longo da narrativa, tais como o de Mostovol e Violeta Flores, ex-cunhados de Ulme, e Margarida Flores, sua ex-mulher. As diferentes visões que se tem do mesmo homem demonstram que a identidade não é fixa, ela é alterada, se faz na alteridade, nas trocas com o Outro, nas experiências compartilhadas.

Garcia (2019, p. 59), ao comentar sobre a alteridade levinasiana, explica que “o eu se encontra em abertura para ser e sua subjetividade nunca está totalmente definida para o que deve ser, porque não há essência natural de caráter racional ou de outra forma que delimite o eu como subjetividade acabada. ‘Pelo contrário, a subjetividade está sempre em abertura para ser, essa abertura é sempre uma abertura para alteridade’ (Souza, Farias, Fabri 2008, p. 134 *apud* Garcia, 2019, p. 59). Essa situação não se verifica apenas em Ulme, mas também em Kevin, e até em Beatriz, a filha dele.

Ao longo do livro, algumas mudanças vão acontecendo na vida de Kevin. Uma das mais relevantes é quando a filha pequena se afasta dele depois de presenciar o pai traindo a mãe. Há

uma ruptura ainda maior nas ligações familiares porque Kevin não consegue mais se comunicar com a filha, ela se fecha completamente para ele. Logo depois ele discute com Clarisse e eles entram em processo de separação. Esses problemas são sintomáticos de um homem que havia negligenciado a família:

— Não sei como é que a Clarisse atura um homem assim, tão pouco interessante, que não se comove com a transparência dos corpos, com a lucidez que nos transmitem, que não conhece a linguagem da pele, das rugas, das unhas, das articulações. Altitude, cavalheiro, altitude! (Cruz, 2016, p. 118).

Como Kevin mais tarde reflete:

O que ela [Clarisse] não perdoa em mim é o facto de ter deixado de a amar e de olhar para a sua nudez como quem olha para o chão da calçada ou para os azulejos brancos de uma casa de banho pública. [...] A Clarisse não me perdoava a indiferença. Não queria saber se eu comia mulheres na casa de banho do jornal, mas era-lhe impossível conviver com um homem que a atravessava com o olhar, que a usava como se ela fosse uma janela. Era isso que a atormentava, ter-se transformado em vidro (Cruz, 2016, p. 186).

Kevin enxergava pequenos detalhes da vida cotidiana que o irritavam, como um chapéu em cima da cama, mas não via os problemas que Clarisse enfrentava, como o fato de ter sido demitida. Esses pequenos detalhes também prejudicam o novo relacionamento de Kevin com a cuidadora do senhor Ulme: Sara. Muito preso em suas inquietações, Kevin se exalta e afasta-a de si.

No entanto, como anteriormente afirmado, a identidade não permanece imutável, pois “a relação com o Outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo possibilidades sempre novas” (Lévinas, 2009, p. 50). A jornada de Kevin ao longo do romance demonstra essa face da alteridade, nas quais as descobertas sobre o senhor Ulme, a convivência com o idoso, também vão tecendo novas formas de o protagonista encarar seu presente:

— Onde é que eu errei? — perguntava ao senhor Ulme.
— Dsfhgdfgndghn.
— Detalhes — traduziu a Beatriz.
— Detalhes?
[...]
— Pedacos de torrada, chapéus na cama, detalhes, o cavalheiro não vê a paisagem, está muito próximo das coisas, perde a cena completa — disse a Beatriz. (p. 261-262)
[...]
— Quando chegar a casa, vou pousar o chapéu em cima da cama e depois telefono à Sara (p. 270).

O último excerto aponta que o narrador-protagonista parece querer despir-se do orgulho e do egoísmo para resgatar o relacionamento com Sara. A relação próxima e direta com o senhor

Ulme parece abrir os olhos de Kevin para o que era, de fato, importante. Para além do que lhe oferece o idoso, Kevin também vai sendo moldado a partir dos relatos das pessoas do passado de Ulme. O relato de Vastopoulos, outro ex-cunhado de Manuel Ulme, leva Kevin a refletir acerca da própria vida:

O mais dramático de ouvir as vidas dos outros é perceber como, tirando os acidentes, em essência elas se tocam de uma maneira quase matemática. Eu e a Clarisse poderíamos ainda estar juntos. Mas seria assim, colados por um bolo e pela incapacidade de afetos genuínos, ou, pelo contrário, seria possível encontrar alguma beleza no meio da rotina? (Cruz, 2016, p. 153).

Assim, enquanto tenta reconstruir o passado de Ulme, Kevin absorve também a riqueza de experiências que lhe são transmitidas, resultando em mudanças graduais de atitude. Uma das mudanças mais salientes está no conteúdo dos monólogos de Kevin em frente ao espelho. Os primeiros apresentam desejos supérfluos, tentativas de Kevin de se imaginar em outra vida, outras circunstâncias: “[...] As mulheres caem-nos aos pés, às dezenas, e não estou a falar de mulheres fáceis ou prostitutas, nada de reles e sujas, Kevin [...]” (Cruz, 2016, p. 24-25). À medida que o narrador-protagonista vai entrevistando mais pessoas, que vai absorvendo as palavras do senhor Ulme, que tenta se reaproximar das pessoas que ama, como Beatriz, os monólogos de Kevin vão tomando um ar mais filosófico e reflexivo:

— Explique-me, então, a vida, senhor Helveg.
— Um rio, Kevin, está ao mesmo tempo na nascente e na foz. A vida também é assim, mas nós imaginamos que é um barco a descer o rio, um humilde pescador que por vezes tenta remar contra a corrente, mas é impossível vencê-la. Porém, nós somos o rio, que imagem tão gasta, Kevin, mas deve ser isso que somos. Ao mesmo tempo na nascente e na foz, moribundos e nascituros ao mesmo tempo, no útero e enterrados ao mesmo tempo, e no entanto sempre diferentes de nós mesmos, porque a água é sempre outra, a nascente está sempre a mudar, a foz está sempre a mudar, o nosso passado também, o nosso destino também, somos esta imagem tão gasta pelos poetas, pelos cantores, é isso mesmo, Kevin, uma alegoria velha, somos o tal rio, o tal lugar-comum. E agora, se não te importas, deixa-me remar contra a corrente, ainda que seja absolutamente inútil, mas que importa? Muitos dos nossos gestos mais épicos são tentativas infantis e vãs de contrariar o deprimente fado que Deus assobia e que é a nossa vida. Se não te importas, deixa-me remar contra a corrente.
— Resistiremos, senhor Helveg (Cruz, 2016, p. 248).

Em contrapartida, enquanto o senhor Ulme ajuda Kevin a se redefinir, o trabalho de investigação de Kevin vai desempoeirando o passado do idoso, reconstruindo-lhe a identidade, devolvendo-lhe suas raízes e motivações primeiras. As descobertas de Kevin revelam que os dois homens são ligados pelas relações mal-sucedidas com as respectivas ex-parceiras. É Kevin quem reencontra Margarida Flores, descrita como o grande amor de Ulme. Importante ressaltar que, ao longo do enredo, o idoso começa a perder as funções motoras e até a capacidade de fala por causa de uma doença degenerativa, então há uma urgência que não deixa Kevin desistir de

convencer Margarida a encontrar Manel. Nas cenas finais do livro, o protagonista consegue dar a Manuel Ulme a chance de reaprender um pouco sobre sua juventude por meio de alguém que já lhe fora tão importante: Margarida:

— É verdade que ele não se lembra de ter visto uma mulher nua? Fiz que sim com a cabeça. De repente, a Margarida levantou-se, os olhos marejados, e empurrou a cadeira de rodas pelo corredor até ao quarto. Vi-a desabotoar a camisa com a mão direita, enquanto com a esquerda fechava a porta (Cruz, 2016, p. 270).

Margarida, apesar de todas as mágoas, se desprende do rancor e aceita compartilhar-se uma vez mais com Manuel, assumindo assim também as características assimétricas da alteridade levinasiana, que se faz “na perspectiva inter-humana de minha responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no meu apelo e socorro gratuito, é na assimetria da relação de um ao outro” (Lévinas, 2005, p. 141-142). Ela não precisava aceitar rever o ex-marido, não lhe devia nada, fez porque assim o quis.

Um último ponto que merece destaque é a relação entre Beatriz, a filha de Kevin, e o senhor Ulme. Beatriz, que inicialmente era bastante comunicativa, se afasta do pai, mas se aproxima do velho Ulme. Com ele, Beatriz aprende novas formas de ver o mundo, aprende a apreciar a música e a dança e é despertada para o exercício da alteridade. Quando Kevin não consegue mais entender o que Ulme fala devido à degeneração em sua capacidade oral, Beatriz se torna a intérprete oficial do idoso:

Dois meses depois, comprei uma cadeira de rodas ao senhor Ulme.
A sua situação piorava rapidamente. Começava a ter dificuldade para falar e eu já quase nunca o compreendia, tinha de lhe pedir que repetisse, e por vezes simplesmente desistia e tentava perceber o que dizia pelo contexto.
A Beatriz, no entanto, compreendia sempre, como se falasse também aquela língua entaramelada.
Algo como hdjehhdhhdhhdhfhfhhd para ela era claro, objetivo e nunca apresentava qualquer dúvida. Respondia de pronto.
— VamoddfJfjffajfjffjfpakrkrkrkrk?
— Sim, vamos ao parque.
E eu perguntei, ele quer ir ao parque? A Beatriz respondeu que sim e lá fomos nós (Cruz, 2016, p. 196).

Em um capítulo posterior, Beatriz assume uma atitude que figura perfeitamente, de maneira até literal, a epifania do rosto de que fala Lévinas:

Desde que viu o senhor Ulme com a fotografia de um sorriso colada na cara, a Beatriz passa muito tempo a recortar revistas. Pega nos recortes e cola-os na cara do senhor Ulme. São sempre sorrisos luminosos, de atrizes, de atores, de milionários, de cantores. **A Beatriz não se rende** (Cruz, 2016, p. 269, grifo nosso).

No rosto do Outro, está algo que exige do Eu uma ação, o rosto é como o Outro se apresenta, desnudo e vulnerável, "o rosto é a própria identidade de um ser" (Lévinas, 2005, p. 59). Beatriz não se rende e não deixa o senhor Ulme se render, uma vez que "o rosto do próximo me significa uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo consentimento livre, todo pacto, todo contrato" (Lévinas, 1978, p. 141 *apud* Coelho Júnior, 2008, p. 220). Em Beatriz está a prova cabal da alteridade que não se exime, que se faz na responsabilidade ética e infinita pelo Outro.

3. A ALDEIA

O enredo de *Flores* se desenrola sobretudo a partir das investigações e depoimentos coletados por Kevin. Segundo Yi-Fu Tuan, pensador basilar da Geografia Humanista Cultural, "o lar fornece uma imagem do passado. [...] o lar fica no centro de nossa vida, e centro [...] conota origem e começo" (Tuan, 2013, p. 158). Portanto, que melhor local para Kevin buscar as origens do senhor Ulme do que a aldeia natal do idoso?

Pus o carro a trabalhar e parti para sul. A aldeia onde o senhor Ulme cresceu ficava a uma hora e meia de caminho. [...]
Parei no largo principal da aldeia, junto à igreja. Perguntei pela casa dos Ulme. [...] Era um edifício senhorial, bastante degradado. Toquei, mas ninguém me atendeu. Bati na porta ao lado. Uma senhora vestida de preto abriu a porta. Disse-lhe que estava a reunir alguma informação sobre a família Ulme.
— Para quê?
— Para ajudar uma pessoa.
— Que pessoa?
— Manuel Ulme.
(Cruz, 2016, p 48)

Como mencionado em momento anterior, o que Kevin resgata na aldeia é uma variedade de depoimentos, muitas vezes contraditórios, sobre quem foi o jovem Ulme. A aldeia abrigou sob a memória dos cidadãos as várias faces do mesmo homem. D. Eugênia, por exemplo, o via como "um rapaz perfeito, sem mácula, incapaz de qualquer injustiça, ponderado, simpático. (...)" (Cruz, 2016, p. 50). No entanto, para o marido dela, o senhor Ulme "não passava de um cabrãozinho burguês" (Cruz, 2016, p. 51). Sob a redoma da aldeia, guardado na memória dos diferentes conterrâneos, conservaram-se as impressões sobre Manuel Ulme.

Assim, a aldeia é onde o passado do senhor Ulme se manteve como se a esperar a volta do idoso; ela manteve-se afinal como lugar, um centro de significados (Tuan, 2013). Mais tarde, o próprio Ulme visita a aldeia, em um retorno tardio ao seu passado, a recuperação de uma parte importante de sua identidade. Há um necessário encurtamento espaço-temporal entre o Ulme da cidade, que vive no presente, e o Ulme que há muitos anos viveu na aldeia. Isso porque "a

distância é experimentada não como uma quantidade, mas como uma qualidade expressa em termos de *perto* ou *longe*. O que está perto é o que pode se dispor sem esforço, o que está longe exige um esforço e, implicitamente, um desejo de se aproximar” (Dardel, 2015, p. 10). Portanto, retornar à aldeia é também retornar a um ponto do seu passado, já que “a distância, ao contrário do comprimento, não é um conceito espacial puro; implica tempo” (Tuan, 2013, p. 148).

A volta de senhor Ulme à cidadezinha alentejana propicia um passeio pelos monumentos simbólicos do passado, como a casa da família e o largo onde havia ocorrido um baile marcante na vida de Ulme e Margarida. Como explica Tuan:

Conhecer o passado exige a ancoragem em coisas observáveis. O sentido do passado atual, por exemplo, está ancorado em velhas cartas e objetos de estimação adquiridos ou herdados. No nível mais público, a escola, o bar da esquina ou a igreja local são reminiscências arquitetônicas do passado vivido das pessoas. Não são monumentos históricos e têm pouco valor estético. Eles agem subconscientemente nos sentidos das pessoas relativos às suas raízes com o lugar (Tuan, 2011, p. 14).

A cidade, sua casa de infância, o *golem* confeccionado pelo senhor Ulme e guardado em um galpão, são todas coisas que o idoso não consegue lembrar, mas materializam a existência de um passado, de um homem que um dia existiu. E mais do que os objetos e monumentos que compõem o lugar, “a própria cidade é um símbolo” (Tuan, 2013, p. 211). O encontro com essas provas corpóreas de uma vida vivida atesta que, “para fortalecer nossos sentidos do eu, o passado precisa ser resgatado e tornado acessível” (Tuan, 2013, p. 228). Ulme pode não conseguir acessar suas memórias, mas ali estão ligações palpáveis com o tempo pregresso.

A título de conclusão do tópico, retoma-se o que afirma Yi-Fu Tuan: “as pessoas olham para trás por várias razões, mas uma é comum a todos: a necessidade de adquirir um sentido do eu e da identidade. Eu sou mais do que aquilo definido pelo presente fugaz (Tuan, 2013, p. 227). A aldeia, seus símbolos e as pessoas que abriga, são fundamentais no resgate de Ulme das mãos do esquecimento.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível depreender, a partir de *Flores*, que a identidade dos personagens é construída não só do que lhes é interno, mas também do que o Outro lhe oferece e acrescenta. Pode-se observar esse fator, sobretudo, na influência que a investigação acerca do senhor Ulme causa na identidade de Kevin. *Flores*, em suas “novas construções de sujeitos a partir da alteridade, do compreender-se no mundo como parte de uma potente e interligada rede de relações de memória, passados e que se desenvolverão em futuros possíveis”(Silva, 2016, p. 19), representa com excelência as produções literárias da Novíssima Literatura Portuguesa.

A partir da análise também se pode compreender que a aldeia é um ponto de convergência, um lugar seguro de ancoragem que permite ao senhor Ulme obter de volta o que o torna um homem “completo”: seu passado.

REFERÊNCIAS

COELHO JUNIOR, Nelson. **Da fenomenologia à ética como filosofia primeira**: notas sobre a noção de alteridade no pensamento de E. Lévinas. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, ago. 2008 .

CRUZ, Afonso. **Flores**. 2ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DARDEL, Éric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015.

GARCIA, Sílvia Cristina. **Homens imprudentemente poéticos: alteridade e criação literária em Valter Hugo Mãe**. 2019. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

LÉVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au delà de la essence** [1974]. Paris: Livre de Poche, 1978.

_____. **Entre Nós. Ensaio sobre a alteridade**. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Coord.). 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Humanismo do outro homem**. Trad. Pergentino S. Pivatto e colaboradores. Petrópolis: Vozes, 2009.

REAL, Miguel. **O romance português contemporâneo (1950- 2010)**. Caminho: Lisboa, 2012.

SILVA, Gabriela. A novíssima literatura portuguesa: novas identidades de escrita. **Revista Desassossego**, v. 8, n. 16, p. 6-21, 2016.

SOUZA, Ricardo Timm de, FARIAS, André Brayner de e FABRI, Marcelo (Org.). **Alteridade e ética**. Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 2008.

TUAN, Yi-Fu. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. **Geograficidade**, v. 1, n. 1, p. 4-15, 2011.

_____. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: Edue, 2013.

ZANON, Andrei. O princípio da alteridade de Lévinas como fundamento para a responsabilidade ética. **Revista Perseitas**, v. 8, p. 75-103, 2020.

RELAÇÕES DE GÊNERO E DIVERSIDADE: O BRINCAR NO ESPAÇO ESCOLAR

Renata Maranhão-Caldas

Mestranda em Cultura e Sociedade
renatamaranhaocaldas@gmail.com
UFMA

Cristiane Navarrete Tolomei

Doutora em Literatura
cristianetolomei@gmail.com
UFMA

RESUMO: Entendendo que o ambiente escolar é um espaço de sociabilidade, onde estão expostas as mais variadas formas de relações interpessoais, este artigo tem como objetivo apresentar como essas relações ocorrem no contexto da sala de aula e como podem tornar-se conflituosas à medida que se constituem os modos de interação entre os indivíduos na sociedade. Além disso, destaca-se a importância de definir gênero e sexualidade como princípios formativos fundamentais no ambiente escolar, contribuindo para a sua aplicação em consonância com os aspectos sociais, políticos e culturais que regem a convivência nesse espaço. A metodologia adotada nesta pesquisa é de natureza qualitativa, baseando-se principalmente em uma revisão bibliográfica. Esta abordagem visa responder à seguinte questão-problema: há fatores pré-determinantes que influenciam as preferências das crianças nas atividades lúdicas, e de que maneira o currículo escolar exerce influência sobre essas preferências? De maneira significativa, este artigo também discute o papel do docente na mediação de tais situações e na orientação adequada dos alunos diante das questões abordadas. Além de atuar como mediador, o docente também é instigado a reconhecer situações que possam promover intolerância em relação ao outro ou à diversidade. Nossa perspectiva parte da premissa de que a atuação do docente se configura como parte integral do currículo educacional, desempenhando elevada importância na formação de indivíduos que reproduzam comportamentos inclusivos.

Palavras-chave: Identidade; Gênero; Educação; Brincar.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo busca pelo entendimento de como ocorre a construção das relações de gênero na escola e a contribuição do currículo neste percurso travado no ambiente escolar, trazendo assim à luz como estão definidos os papéis sociais que se passam nas camadas mais densas da sociedade. A compreensão dessas dinâmicas é basilar para promover a diversidade e combater os estereótipos prejudiciais desde a infância.

Para alcançar esse objetivo, este artigo tem como base a pesquisa bibliográfica por meio de uma abordagem da análise crítica da literatura existente sobre a construção da relação de gênero nas escolas através do brincar, as influências do currículo nesse processo e as percepções científicas sobre a temática.

Como função principal dentro da sala de aula, o docente, ou seja, a pessoa responsável pela mediação dos conflitos acerca das relações que ocorrem entre as crianças, possui o papel

de estar permanentemente atenta à tomada das decisões entre os alunos, sejam elas decisões individuais ou coletivas, nas quais não gerem exclusão. Sabendo disso, a formação das crianças está vinculada ao papel desempenhado pelo docente, que influencia diretamente como elas percebem e internalizam as normas de gênero presentes na sociedade.

Questões que envolvem gênero, infância e o brincar são permeadas por narrativas tradicionais. Ao levantar essa temática, bell hooks (2018, s/p) faz um alerta categórico, destacando que “os pensamentos retrógrados sobre gênero continuam sendo a norma nos parquinhos”. Desse modo, nos questionamos: há fatores pré-determinantes que influenciam as preferências das crianças nas atividades lúdicas, e de que maneira o currículo escolar exerce influência sobre essas preferências?

Por meio de tais questionamentos, buscamos compreender a cultura infantil do brincar e a articulação das questões de gênero que envolvem tal prática. Além disso, exploramos o papel desempenhado pelo docente no chão da escola ao reproduzir padrões sexistas da sociedade tradicional, muitas vezes influenciado por um currículo engessado que não contempla as diversas identidades de gênero e suas expressões.

2. RELAÇÕES DE GÊNERO NA INFÂNCIA

A sociedade atribui uma série de comportamentos e significados ao que determina o ser homem ou ser mulher, condicionando o pensamento que tais configurações são pré-estabelecidas. No entanto, é importante destacar que o termo “configuração” está sendo usado de forma intencional para evidenciar o padrão ao qual a sociedade molda os indivíduos em uma forma de binarismo natural. Isso contrapõe o pensamento da autora Guacira Lopes Louro (2008 p. 18), que nos diz: “Nada há de puramente ‘natural’ e ‘dado’ em tudo isso: ser homem e ser mulher constituem-se em processos que acontecem no âmbito da cultura”. Logo, é fundamental compreender que as identidades de gênero são construídas culturalmente e podem variar em diferentes contextos sociais e culturais.

É importante entender que o gênero está para além do que entendemos por ser identificado como menino ou menina. A categoria gênero possuiu diversas atribuições e significados ao longo da história. Para Joan Scott (1995), essa categoria marca tanto as relações sociais como entre os sexos, sendo usada para designar significado às interações sociais entre os sexos. Portanto, ela possibilita uma maneira de compreender as diversas interações humanas na sociedade.

Nesse sentido, essa categoria não deve ser utilizada para explicações de aspectos biológicos e fisiológicos do corpo, como os argumentos que foram concebidos para dominar e

silenciar a mulher, usando como justificativa as diferenças entre os sexos. Assim, essa categoria foi empregada para caracterizar um indivíduo independente do seu sexo anatômico. Ainda segundo Scott (1995, p. 75), “‘gênero’ tornou-se uma palavra particularmente útil, pois oferece um meio de distinguir a prática sexual dos papéis atribuídos às mulheres e homens”.

Posto isso, pode-se entender gênero interligado ao conceito de identidade, como a autora Louro (2007) nos lembra que repensar a concepção da construção social baseia-se em um corpo que existe independentemente da cultura implica em questionar a existência de um corpo anterior a essa cultura.

Consequentemente, a identificação ou designação de um corpo ocorre dentro do contexto cultural, utilizando as linguagens disponíveis nessa cultura e, é razoável supor, que é influenciada pelos valores adotados por essa cultura. Em suma, a construção social está intimamente ligada ao ambiente cultural e não pode ser dissociada dele.

Desse modo, entendemos a identidade como uma forma de representação social e cultural ativa, que passa por vários processos de mudança e transformação, e produz o que somos hoje e o que seremos no futuro. Por conseguinte, a constituição de gênero deve ser pensada como um processo individual que se desenvolve durante toda a vida, de diferentes formas e em tempos distintos para cada pessoa. De acordo com esse entendimento, Kishimoto (2008, p. 220) nos diz que “se a construção do gênero é social, histórica e contínua, as relações entre homens e mulheres e os discursos e as representações dessas relações estão em constante mudança. As identidades de gênero estão continuamente se transformando”. Logo, afirma-se assim que as identidades são mutáveis e se transformam no decorrer da vida de cada indivíduo.

A criança é constituída por culturas diversas e diferentes instituições: a família, a escola, a igreja, os meios de comunicação, e são essas instituições que vão marcar e moldar as formas como os sujeitos, por meio dos discursos internalizados, serão capazes de se relacionar com o mundo onde estão inseridos. Assim, sob tais influências, este universo infantil vai sendo construído. Louro (2008) sinaliza que a construção tanto do gênero quanto da sexualidade de um indivíduo acontece de forma contínua, durante toda a vida, de forma sutil e inacabada.

Como nos mostra a autora Daniela Finco (2010), o nosso corpo e a maneira como nos expressamos são resultado da cultura em que estamos inseridos. Por conseguinte, somos moldados por suas normas e valores. Desse modo, na infância, o cuidado com o corpo não está condicionado apenas à saúde física, mas também está relacionado à educação desse corpo, pois é no espaço escolar que as crianças começam a ter contato com os limites sociais e psicológicos, dando início assim à interação com a cultura, seus símbolos e significados.

Continuando o pensamento da autora, os gestos, movimentos e posturas dos corpos infantis ao interagir com o outro contribuem para a formação de suas identidades. Esse aspecto nos leva a compreender que o corpo e suas expressão são resultantes das construções sociais que ocorrem nas interações entre essas crianças e a cultura social em que elas estão inseridas.

À medida que as instituições sociais como família, escola e religião interagem com esse corpo, os estereótipos de feminino e masculino passam a ser atrelados a esses corpos por meio do reforço positivo para comportamentos entendidos como socialmente aceitáveis e rechaçando os que transgridam a expectativa do ser menina ou menino.

Os estereótipos condicionam as meninas sustentarem a aparência de obediência, organização e delicadeza, enquanto que dos meninos espera-se um comportamento masculinizado, produzindo expectativa nesses corpos de feminilidade e masculinidade, conforme aponta Finco (2010).

Em relação a essa visão binária sobre gênero Judith Butler (2004, p. 253) comenta,

Supor que gênero sempre e exclusivamente significa as matrizes “masculino” e “feminina” é perder de vista o ponto crítico de que essa produção coerente e binária é contingente, que ela teve um custo, e que as permutações de gênero que não se encaixam nesse binarismo são tanto parte do gênero quanto seu exemplo mais normativo. Assimilar a definição de gênero à sua expressão normativa é reconsolidar inadvertidamente o poder da norma em delimitar a definição de gênero. Gênero é o mecanismo pelo qual as noções de masculino e feminino são produzidas e naturalizadas, mas gênero pode muito bem ser o aparato através do qual esses termos podem ser desconstruídos e desnaturalizados.

Esse pensamento também se reflete nas formas de brincar da criança, em seu modo de expressão nas atividades lúdicas, além da relação entre fantasia e realidade, que são influenciadas culturalmente, reproduzindo padrões que podem impactar negativamente no desenvolvimento dessa criança, como destaca Dornelles (2019).

3. O BRINCAR E O DESENVOLVIMENTO DA IDENTIDADE

O brincar por intermédio do imaginário das crianças num espaço lúdico é um meio eficaz para o aprendizado e também uma forma preciosa de desenvolvimento que abrange tanto os aspectos emocionais quanto físicos e social em conjunto. Uma das primeiras ações delimitadoras dos papéis sociais exercidos pelas crianças é o brincar. Segundo Barbosa (2007), ele serve para organizar e dar sentido à vida diária das crianças.

Convém lembrar que o brincar não é um momento em que as crianças param de viver e sentir a sociedade e os seus constrangimentos, mas um momento de construção dessas vidas sociais, com consequências que podem resultar da intervenção dos adultos e da interação com outras

crianças, construindo-se ordens sociais inclusivas e/ou exclusivas. Retomando o conceito de identidade de Louro (2018) sobre a formação da identidade social se desenvolver entre as dimensões da cultura e da história, assim “somos sujeitos de múltiplas identidades” que são refletidas nos papéis sociais e consequentemente no ato de brincar como reprodução desses.

A prática de reprodução dos papéis de gênero na sociedade é normalizada antes mesmo do nascimento da criança, através da organização da sua chegada que passa a ser atrelada a rituais ligados ao sexo biológico, desde a escolha das vestimentas, cores, brinquedos e até nas formas de brincar (FERREIRA DIAS, 2019).

Assim, a atividade lúdica do brincar, desvela-se socioculturalmente, designando aos corpos nascidos sexos construídos. Diante disso, podemos refletir a respeito de como a categoria gênero é entendida dentro da concepção atual, pois as questões sobre gênero permeiam toda a construção da identidade, uma vez que são preponderantemente definidas para a reprodução dos papéis sociais. Butler (2014, p. 267) corrobora com esse pensamento,

[...] um sentido importante da regulação é que as pessoas são reguladas pelo gênero e que esse tipo de regulação opera como uma condição de inteligibilidade cultural para qualquer pessoa. Desviar-se da norma de gênero é produzir o aberrante exemplo que os poderes regulatórios (médico, psiquiátrico, e legal, apenas para nomear alguns) podem rapidamente explorar para alavancar a racionalidade de seu próprio zelo regulador continuado.

O comportamento está condicionado ao “gênero” ao qual uma pessoa é atribuída, ou seja, pelas normas de gênero que a sociedade estabelece. Aqueles que não seguem esse padrão podem ser vistos pelas instituições que fazem parte da sociedade como transgressores das normas. Levando isso em consideração, é de extrema importância que o docente seja um conhecedor da realidade em que a criança está inserida, e dessa forma possa compreender a realidade assistida no espaço escolar, agindo como mediador dos conflitos que possam ocorrer em virtude dessa “regulação de gênero”.

Existem estereótipos de gênero no brincar impostas pela sociedade, e os brinquedos são classificados e selecionados de acordo com o sexo das crianças. A própria escola faz uso de mecanismos sutis que contribuem para a marcação de diferenças entre os sexos (FINCO, 2010). Enquanto as crianças, para brincar, interagem com os brinquedos de forma espontânea, pois o conceito sexista nas brincadeiras é algo imposto em uma ordem inversa, ou seja, da cultura adulta para a cultura infantil.

A liberdade da criança ao brincar contribui para um bom desenvolvimento infantil, pois nesse momento ela busca experimentar por meio da imaginação. Nesse universo, ela não planeja os papéis de gênero em que atua, mas ainda assim pode fazer da fantasia uma forma de

expressão. Dornelles (2019) reforça a importância de naturalizar essa quebra das normas de gênero no brincar.

O ato de brincar para a criança é executado com profunda concentração. Embora seja uma atividade que visa à diversão, o ato de brincar a transporta para além da rotina cotidiana, aproximando-a do mundo imaginário (KISHIMOTO, 2003).

Sabendo que tanto os brinquedos como a brincadeira são de extrema importância para as funcionalidades da ação pedagógica, cabe a escola, na sua organização curricular, apresentar opções de ludicidade que não reforcem o conceito binário de gênero, determinando os papéis sociais do ser menino ou menina e assim, condicionando o brincar dessas crianças a reprodução de preconceitos construídos culturalmente. A educação de gênero assume uma importância crucial no espaço escolar infantil, tendo em vista que crenças e identidades ainda estão em processo de formação (HOOKS, 2018).

Conforme Ferreira Dias (2019, p. 16) nos diz,

As questões de gênero e sexualidade, ao tempo em que se constituem enquanto assunto problematizador e provocador de debates nas instituições de ensino, ainda se configuram como temáticas permeadas por tabus e preconceitos, já que colocam no centro das discussões a heteronormatividade como único modelo possível de ser vivido, com o espaço do recreio como um forte aliado na manutenção da norma heterossexual. Porém, tem sido notório que a presença de meninos afeminados tem colocado em debate o que historicamente foi construído como brinquedos e brincadeiras de meninos e de meninas. As crianças, capazes de múltiplas relações, entendidas nesse estudo como as “crianças viadas”, ao tempo em que experimentam diferentes formas de brincadeira, buscam constituir-se a partir de processos que não se enquadram dentro de normas heterossexista, experimentando novas brincadeiras por possuírem curiosidade e vontade de conhecer e, ao fazer isso, acabam por transgredir o que é preestabelecido para cada gênero e mostrar que a escola precisa, necessariamente, rever suas concepções e posicionamentos quanto às formas e as possibilidade de vivência de gênero,

Por essa razão, é no espaço lúdico que a criança cria personagens e interpreta papéis fazendo uso da sua liberdade de brincar. Sendo assim, a escola, como instituição educativa, por meio de suas práticas pedagógicas, deve ter a responsabilidade de romper com as fronteiras que permeiam o gênero e a sexualidade.

4. DIVERSIDADE NO CURRÍCULO E PRÁTICAS PEDAGÓGICAS

O currículo, por sua própria natureza, é marcado pela diferença, pois ele se constitui em um território de multiplicidades. Através dele, são disseminadas formas diversas de conhecimento, considerado rizomático, devido à proliferação de sentidos e à multiplicidade de significados a ele atrelados. Além disso, no currículo reside o espaço de ordem, estruturação,

enquadramentos e divisões, uma vez que sua importância reside na constituição dos modos de vida, influenciando àqueles que estão sob seu ordenamento (PARAÍSO, 2010).

Desse modo, o currículo (AMORIM, 2010) é projetado como uma produção social, ou seja, como objeto de expressão coletiva daquela instituição escolar, pois nele estão contidas as experiências de conhecimento que os alunos irão vivenciar. Sendo uma produção social, esse projeto deve estar alinhado com toda a comunidade escolar. Conforme os artigos 12 e 13 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), a elaboração e execução da proposta pedagógica são responsabilidades da instituição escolar, em colaboração com a participação dos docentes (BRASIL, 1996).

Sendo o brincar um componente curricular obrigatório na Educação Infantil, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil (DCNEI), apontam nos eixos norteadores da proposta curricular a brincadeira como uma das principais práticas pedagógicas na Educação Infantil (BRASIL, 2010).

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC), também traz em seu texto a importância do brincar entre os direitos de aprendizagem e desenvolvimento,

Brincar cotidianamente de diversas formas, em diferentes espaços e tempos, com diferentes parceiros (crianças e adultos), ampliando e diversificando seu acesso a produções culturais, seus conhecimentos, sua imaginação, sua criatividade, suas experiências emocionais, corporais, sensoriais, expressivas, cognitivas, sociais e relacionais (BRASIL, 2017, p. 38).

Desse modo, a escola deve elaborar métodos em seu currículo que utilizem o brincar como estratégia para promover a diversidade entre as crianças, enfatizando a prática de comportamentos inclusivos nesse espaço. Entende-se então que currículo é uma descoberta do saber, poder e identidade, e o docente deve ser parte integrante desse caminho a ser percorrido.

A escola considerada inclusiva é aquela que está alinhada com os direitos humanos, como destaca Azevedo (2023). Sendo assim, ela tem a capacidade de atender à diversidade por meio da valorização das diferenças, contextualizando temas transversais como gênero e sexualidade. Por essa razão, a escola é uma das instituições sociais que mais contribui para a formação intelectual e cultural dos alunos. Desse modo, a diversidade presente no espaço escolar representa além da necessidade de tolerância, mas também a importância de incluir, integrar e conhecer o outro.

Conforme Kishimoto (2003, p. 36) “quando situações lúdicas são intencionalmente criadas pelo adulto com vista de estimular certos tipos de aprendizagem, surge a dimensão educativa”. Assim, convém ressaltar na proposta curricular a importância de promover a diversidade nas formas de brincar.

O estímulo da diversidade no ato de brincar das crianças, com a finalidade de garantir o respeito à diversidade no espaço escolar, demanda intencionalidade em uma abordagem pedagógica que ultrapasse o currículo tradicional. Portanto, incluir uma abordagem que promova a diversidade de gênero nos jogos, brinquedos e brincadeiras oportuniza, por meio das atividades educacionais, um ambiente de aprendizado.

Sendo assim, ao pensar em um currículo que abrace a diversidade dos corpos e identidades, devemos levar em consideração as múltiplas linguagens que ele pode ter, pois currículo também é movimento.

Para deixar a diferença continuar o seu trabalho é preciso: possibilitar o acontecimento em um currículo! Deixar vazar! Fazer matilhas! Contagiar! Possibilitar um outro currículo; um currículo que pense com a diferença para ver, sentir e viver a vida em sua proliferação. Experimentar em um currículo: fazer currículo sem medo e sem programa. Arriscar! Com certas precauções, é claro, pois não podemos esquecer que a vida de muitos/as depende do currículo! Aventurar-se: aventurar junto com outras pessoas. Partilhar: coisas, afectos, sensações, desejos, aprendizagens... (PARAÍSO, 2010, p. 602).

O ato de brincar no espaço escolar possui a mediação de um docente que, por sua vez, desempenha o papel de intermediário entre a atividade lúdica e as crianças. Sendo assim, é fundamental a sua participação no estímulo de atividades não reforcem os estereótipos de gênero. O docente tem possibilidade de sugerir que as crianças escolham seus parceiros de brincadeira sem restrições de gênero ou oferecer brinquedos e materiais sem distinção de gênero, dando o poder de livre escolha às crianças no ato de brincar (KISHIMOTO, 2008).

Nesse entendimento, o brincar consiste em uma atividade lúdica que, dentro de uma proposta curricular voltada para a diversidade, promove a educação inclusiva. No entanto, Azevedo (2023) nos alerta que, além das mudanças políticas estruturais, essa inclusão precisa estar refletida em uma proposta curricular democrática.

Assim, a responsabilidade do docente está explicitamente relacionada à gestão de todo o mecanismo do brincar e do brinquedo, sendo o brinquedo um mecanismo da construção humana de entretenimento, e o brincar como ações afirmativas de atitudes sociais. Nesse sentido, o docente tem o compromisso de identificar comportamentos discriminatórios, intervindo e utilizando esses conflitos como oportunidades de aprendizagem.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando a complexidade das relações de gênero na infância e o impacto no desenvolvimento das crianças, compreendemos o quanto essa fase é significativa na formação

dos papéis sociais. Utilizar o brincar nesse processo permite que elas experimentem e manifestem esses papéis de maneira lúdica.

Discutir relações de gênero na infância e as práticas educacionais que envolvem essa temática, como o brincar, tem como objetivo questionar as práticas educacionais tradicionais que reforçam os estereótipos de gênero, os quais promovem atitudes excludentes. Isso porque, como afirma Louro (2008, p. 22), “a diferença é produzida através de processos discursivos e culturais. A diferença é ‘ensinada’”.

Por essa razão, compreende-se que o momento do brincar não está dissociado das interações sociais, pelo contrário, a intervenção pode influenciar na interação dessa atividade. Portanto, é imprescindível que os educadores estejam cientes do papel a desempenhar na mediação desse processo, por meio de uma abordagem inclusiva que reforce a diversidade.

Enquanto brincam, as crianças tem a oportunidade de desenvolver suas identidades, pois este é um ato que envolve explorar, questionar e desafiar os padrões binários de gênero existentes.

Desse modo, ressaltamos a importância de pensar em um currículo escolar em que as práticas pedagógicas permitam uma cultura do brincar que não esteja atrelada a narrativas engessadas em estereótipos de gênero. Para promover um ambiente escolar efetivamente inclusivo, o currículo precisa estar em movimento, ou seja, deve conhecer os atores do espaço escolar e ser adaptado para respeitar a multiplicidade de identidades de gênero.

Para finalizar, buscamos, por meio deste artigo, salientar a importância crítica de considerar as relações de gênero, o brincar na infância e a diversidade por meio do currículo e das práticas pedagógicas no espaço escolar. Entendemos que uma sociedade inclusiva é constituída a partir dos modelos de currículo em que é exposta. Sendo assim, a escola, o currículo, as práticas pedagógicas, os docentes e todos atores envolvidos no espaço escolar devem estar comprometidos com a desconstrução dos estereótipos de gênero.

REFERÊNCIAS

AMORIM, ALN de. **Educação infantil e currículo: compassos e descompassos entre os aspectos teóricos, legais e políticos.** Espaço Currículo, v. 3, n. 1, p. 551-461, 2010.

AZEVEDO, Crislane. **As diferenças não devem ser toleradas:** reflexões sobre escola inclusiva e educação para a diversidade. Linguagens, Educação e Sociedade, [S. l.], v. 27, n. 53, p. 273-299, 2023.

BARBOSA, Bruna Belém. A relação entre o brincar e o ensino-aprendizagem. 2007.

BRASIL. Congresso Nacional. Lei nº 9.394/1996. **Lei de diretrizes e bases da educação nacional**. Brasília, DF: Diário Oficial, 23 dez 1996.

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). Secretaria de Educação Básica. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil**. Brasília, 2010.

BRASIL. Ministério de Educação (MEC). Resolução CNE/CP nº 2, de 22 de dezembro de 2017. **Institui e orienta a implantação da Base Nacional Comum Curricular, a ser respeitada obrigatoriamente ao longo das etapas e respectivas modalidades no âmbito da Educação Básica**. Brasília, 2017.

BUTLER, Judith. **Regulações de gênero**. Cadernos pagu, p. 249-274, 2014.

DORNELLES, Fernanda et al. **Transexualidade**: o brincar relacionado a identidade de gênero. Research, Society and Development, v. 8, n. 5, p. 01-12, 2019.

FERREIRA DIAS, A.; RIOS, P. P. S.; BRAZÃO, P. “**As brincadeiras denunciavam que eu era uma criança viada**”: O gênero "fabricado" na infância. Revista Educação em Questão, [S. l.], v. 57, n. 54, 2019.

FINCO, Daniele. **Brincadeiras, invenções e transgressões de gênero na educação infantil**. Múltiplas leituras, São Bernardo do Campo, v. 3, n. 1, p. 119-134, jan./jun. 2010.

Hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Tradução: Ana Luzia Libânio. Led. Rio de Janeiro. Rosa dos Tempos, 2018.

KISHIMOTO, Tizuko Morchida. **O jogo e a educação infantil**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, p. 62, 2003.

KISHIMOTO, Tizuko Morchida; ONO, Andréia Tiemi. **Brinquedo, gênero e educação na brinquedoteca**. Pro-posições, v. 19, p. 209-223, 2008.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero e sexualidade**: pedagogias contemporâneas. Pro-posições, v. 19, p. 17-23, 2008.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: das afinidades políticas às tensões teórico-metodológicas. Educação em revista, n. 46, p. 201-218, 2007.

LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Autêntica, 2018.

PARAISO, Marlucy Alves. **Diferença no currículo**. Cad. Pesqui., São Paulo, v. 40, n. 140, p. 587-604, ago. 2010.

TRAJETÓRIA DE UMA AMÉRICA LATINA: HERANÇAS PARA OUTUBRO DE 2019 NO CHILE

Sillas Akassio da Silva Nascimento

Estudante de Ciências sociais – Bacharelado

sillas.akassio@discente.ufma.br

UFMA

Guillermo Alfredo Johnson

Bacharel em Psicologia, Mestre e Doutor em Sociologia Política – UFSC

Pós-doutorado – UNESP - Unidade Marília

Professor Visitante na Universidad Autónoma de México (UNAM).

guillermo.alfredo@ufma.br

UFMA

RESUMO: A discussão apresentada decorre de uma reflexão fruto dos debates realizados no Grupo de Estudos em Democracias, Estados e Territorialidades na América Latina (GAL), em particular se refere a trajetória histórica do Chile. Para entender o cenário político mais recente, um resgate histórico se faz necessário, para construir a trajetória dos movimentos de trabalhadores e estudantis, as lutas e movimentos sociais ao longo dos pouco mais de dois séculos, a partir de sua independência em 18 de setembro de 1810. Um país que consagra o voto secreto em 1874, que possui um Congresso Nacional já em 1811, à frente de muitos países europeus no âmbito institucional. Em perspectiva histórica constata-se que avanços no meio social e propostas de governos com viés popular não surgem isolados do contexto, pois temos disputas e conflitos ao longo de toda a história pós-independência. Nesta proposta buscam-se entender as heranças históricas de luta do povo chileno e a formação da massa engajada em conflitos e reivindicações até desembocar em outubro de 2019. O resgate histórico remonta-se à formação dos primeiros grupos de apoio aos trabalhadores urbanos e rurais como os sindicatos, organizando uma massa operária mineradora que irá expandindo sua influência política. A característica diferencial dos anos 1970 foi o surgimento de governos populares no âmbito da democracia chilena, descritos como populistas e revelando a força das camadas mais empobrecidas da sociedade. Personificada frequentemente em Salvador Allende, desafia a compreensão da sua importância para um projeto de socialismo através das vias institucionais, com a sua derrota com o golpe militar e a cruenta ditadura de Pinochet. Entender essa trajetória pode nos dar elementos sobre a tradição da militância chilena, das pautas levantadas e dos grupos que estiveram nos protestos naquele ano de 2019. Não se tentará explicar as nuances desses protestos ou os seus resultados materiais que deixaram marcas na política e movimentos sociais no Chile, tampouco se buscará julgar os rumos que se tomaram. As mobilizações após 4 anos daquele outubro podem ser capazes de traçar uma “herança” dos antigos movimentos sociais e reivindicações das camadas populares desde a sua independência. As técnicas e métodos utilizados serão o de revisão bibliográfica e pesquisa exploratória em sites e matérias jornalísticas da época.

Palavras-chave: Chile; Protestos; 2019; Manifestações.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo é um dos resultados das discussões realizadas no grupo de estudos GAL (Grupo de estudos em territorialidades, estados e democracias na América Latina), que se vincula ao projeto de extensão intitulado Observatório Democrático das Américas com a

orientação do professor Guillermo Alfredo Johnson, onde discutimos a trajetória histórica do Chile e abordamos os seus diversos aspectos: sociais, econômicos e culturais. A história por nós debatida e analisada naqueles meses e encontros gerou pontuações importantes no processo de colonização do país (o qual pode-se estudar como um fenômeno continental) através da invasão dos espanhóis, formação de uma colônia escravista e levantada em cima dos conflitos entre os povos originários e os colonos (algumas vezes juntos, em alianças temporárias, onde a traição por parte dos espanhóis foram frequentes ao se conquistar o fim dos objetivos almejados) com a destruição desses mesmos povos que aqui já estavam vivendo na agora chamada América Latina, mais especificamente a América do Sul onde nós estamos localizados territorialmente. Passamos através disso a entender como surge o projeto de Estado-Nação Chileno e como foram se formando as características que hoje podemos notar no imaginário do povo do Chile como a versão da sua história como nação. Sempre comparando os exemplos de processos semelhantes que houveram nos países vizinhos para enriquecer o debate e agregar num entendimento, a comparação com a história do Brasil era usada como uma forma de trazer uma assimilação mais fácil sobre essas trajetórias de formação desses países.

Fizemos assim um percurso até chegar os conflitos mais recentes do Chile e como isso foi se consolidando num processo de independência, formação da república onde os três poderes foram divididos, a forma como a democracia chilena foi gerida através dos anos e como os projetos populares de governos e as gestões mais conservadoras e liberais sempre acabavam sendo substituídas por outras gestões conturbadas. Podemos observar a ascensão de grupos religiosos, grupos de frente ampla, gestões socialistas e ditaduras militares. Indo rumo aos dias atuais o que poderíamos destacar de chamativo e curioso dentro do debate realizado nas sessões foram falados, gerando outras questões e discussões, foi assim que surgiu a pergunta inicial: como os movimentos sociais foram formados dentro do Chile? De certa forma, isso será respondido; o objetivo almejado seria entender o contexto de formação da militância que estavam presentes nos levantes de 2019, os meses de manifestações que surgem como uma luta dos estudantes contra o aumento no preço das passagens de coletivos.

O quanto da formação dos grupos militantes chilenos se fizeram como precursores de uma militância que foi generalizada dentro dos levantes? Os agentes que estavam presentes herdaram quais métodos e técnicas para utilizar para alcançar seus objetivos? A formação de uma manifestação da magnitude nacional sofre em que nível a influência das políticas de sua história mais antiga? Todas essas perguntas tentarão ser respondidas através desse artigo. Não buscaremos definir os resultados de tais movimentos como algo benéfico ou não para a sociedade chilena, muito menos traremos aqui seus resultados. Para responder tais perguntas

utilizaremos a revisão bibliográfica de artigos, periódicos, livros, além de matérias jornalísticas que cobriram os eventos dos protestos de 2019.

(...) são inquestionavelmente os jovens que terão sempre uma responsabilidade efetiva pelo futuro. É a juventude, pelo fato de ser jovem, que deve ser mais permeável às correntes de renovação, do pensamento criativo, a vontade de ação construtiva e revolucionária (ALLENDE, 2023, p. 159).

2. APONTAMENTOS HISTÓRICOS SOBRE O CHILE

O que descreveremos aqui é o primeiro passo para entendermos a formação das classes que deram origem aos movimentos sociais e que germinaram as raízes dos grupos que estão presentes na política do país, esses grupos estão presentes desde cedo na trajetória histórica do Chile. Trajetória que só podemos absorver os seus frutos como de fato uma árvore que cresce após seu plantio, com o solo fértil do Chile e seus muitos cuidadores, é notado os diversos galhos de um povo que lutou pelo seu próprio bem e sua própria história. 2019, ano que ocorre um dos maiores levantes populares da América Latina, é onde colocaremos nossas lentes para entender quais são esses frutos dessa grande árvore de movimentos sociais e grupos militantes. Mas antes de entendermos quais são esses frutos precisamos vermos as raízes:

2.1 Independência e a formação política do país

A história do Chile é atrelada a uma série de tentativas e de projetos de governos dos mais diversos tipos, um verdadeiro laboratório da América do Sul. A geografia do país, uma faixa apertada com a costa para o pacífico faz do Chile um local não tão convidativo para ser um centro político, mas não impediu de ser um local de extremos conflitos e experiências governamentais que se diversificam com extrema oposição, indo de tentativas de um projeto socialista para ditadura neoliberal. Mas antes de chegarmos a esse ponto voltaremos para a sua formação como Estado-Nação, a sua independência.

A principal característica que diferencia a experiência de independência do Chile para países como Brasil é a forma como ocorreu a ruptura completa do povo chileno para com a influência espanhola. No Brasil tivemos uma cooperação entre as elites nacionais e portuguesas, a coroação de Dom Pedro e seu governo imperial que nada tem de uma separação de fato com a metrópole. Já o Chile seguiu o exemplo de países vizinhos que se colocaram contra o exército espanhol e a governança da Espanha, em 1810 é formada a primeira junta militar e governamental do Chile com uma assembleia de cidadãos que iniciam seus processos de independência como a abolição da escravidão e a abertura do comércio (SADER, 1991, p. 15). Por conta de tal iniciativa o governo espanhol inicia tentativas para recuperar sua soberania

sobre o território chileno. Com o percorrer dos anos e a série de conflitos contra as tropas dos espanhóis, é em 12 de fevereiro de 1818 que é declarada a independência do Chile, liderados pelo Bernardo O'Higgins, com apoio dos líderes que também integraram seus movimentos de independência, como o Simon Bolívar da Venezuela e San Martín da Argentina, em aliança de militares e intelectuais das elites crioulas chilenas.

É nesse momento de ruptura que podem ser destacadas algumas características da formação do Estado-Nação chileno. Primeiramente observa-se que as tropas espanholas são vistas como invasoras e dentro do território, a construção de uma visão de que a Espanha entra no Chile apenas com o objetivo de exploração econômica e de destruição da cultura e da vida dos nativos. A formação do Estado nacional se torna algo vindo diretamente da população chilena, dos crioulos que lutaram contra as forças políticas e militares da Espanha, levando a terceira característica marcante, que consiste na própria formação do exército nacional que vem daqueles que lutaram na guerra de independência e que assim constroem uma identificação com as forças militares no país. Não é somente essa identificação que é formada, a concepção de uma nação latino-americana e formada pela conjuntura dos países vizinhos em favor de uma luta contra as tropas espanholas.

2.2 Modelo republicano chileno

A consolidação do modelo republicano surge após anos de insegurança política e constitucional, o chamado “período de anarquia” que vigorou até 1830 que se inicia o período de 30 anos da república conservadora. A constituição de 1833, que vigorou por tanto tempo, só foi reavaliada quase um século depois, em 1925, e essa primeira constituição não é tão diferente das anteriores, assim como as seguintes também não são. A democracia liberal chilena é constituída dentro dos conceitos conservadores em disputa com os liberais, trocando diversas vezes dentro do poder governamental. O executivo ganha destaque e torna-se forte o suficiente para considerar-se o principal poder do Estado chileno, com o objetivo de coordenar uma reforma para a estabilização do país numa democracia representativa, mas com a presença do sufrágio limitado e contradições com os povos originários e com outras camadas da sociedade chilena, assim vemos uma forte tendência para uma política conservadora que abre acesso ao mercado e crescimento das suas relações internacionais. Por conta dessas relações, principalmente com a França, os intelectuais começam a desenvolver uma reflexão ao “iluminismo” que parte assim para a construção de uma formação acadêmica no Chile, é nesse contexto que a Universidade do Chile é fundada. As classes dos estudantes, acadêmicos e

intelectuais é formada e fortalecida nesse momento e gera a base firme do pensamento liberal vindo da Europa.

Esse fortalecimento dos liberais se cristaliza e se concretiza por trinta anos, ao se iniciar em 1860 e indo até 1890 com os governos de cunho liberal, não sendo tão diferentes no setor econômico pois nos dois grupos uma visão já influenciada pelo fortalecimento do capital é integrada às suas políticas, mas o que diferenciamos aqui seria uma limitação dos poderes do executivo e dos privilégios e influência da igreja. “Assim, identificamos claramente que até os idos de 1972 e a Ditadura Pinochet (1972-1990), praticamente a democracia liberal no Chile – ainda que precária – perdurou por cento e cinquenta anos” (GUEDES; VAL, 2017, p. 49). Um momento marcante nesse período é a Guerra do Pacífico (1879-1883), que foram os conflitos do Chile contra o Peru e a Bolívia. Os governos liberais tinham essa característica de avanço da sua influência (inclusive nos territórios anexados posteriormente) política e econômica e que fizeram avançar o comércio e a indústria de base do Chile, que foram a incrementação de uma indústria de exploração de salitre, mineração de fato.

Nesse contexto, possivelmente se consolida o setor mais dinâmico da classe trabalhadora do Chile, o operariado que nasce com a evolução da indústria mineradora e extrativista. Surge a figura importante do José Manuel Balmaceda, presidente que pertencia a classe aristocrata; sua importância se deve às suas políticas que tanto afetou a economia quanto a forma dos direitos sociais, reformas e principalmente suas obras de cunho progressistas e desenvolvimentistas. A nacionalização de indústrias, fortalecimento das minas de salitre, tentativa de união entre os liberais e o enfraquecimento dos conservadores. Mas que pouco teve eficácia, já que em 1891 ocorreu uma guerra civil, levando a sua derrota e expulsão do país, pelo enfrentamento entre as elites políticas mais tradicionais e os liberais modernos - o conflito foi encabeçado pelos grandes industriais e os operários como força bruta no fronte da batalha.

Nesse momento as minas extrativistas são para além do principal meio econômico chileno, se torna a base de formação de boa parte dos trabalhadores organizados. Já na guerra civil contra o governo de Balmaceda é visto um grande movimento organizado de operários que usaram das greves como técnica de reivindicação e resistência. Podemos fazer um paralelo com o Brasil onde a exportação e exploração da agricultura faz com que a classe do campesinato se torne majoritária, diferentemente a exploração das minas faz com que a formação dos operários se torne mais significativa e o desenvolvimento da classe concretiza uma raiz de luta dentro desses trabalhadores.

Figura 1 – Funcionários da fábrica nacional de órgãos oreste carlini, por volta de 1900



Fonte: Arquivo fotográfico; FF-000213 (<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-67904.html>)

De acordo com Emir Sader, em seu resgate histórico sobre esse momento, os grupos chilenos formados pelos trabalhadores das minas já começaram desde o séc. XIX na formação dos grupos de ajuda mútua, desde o seu início essas organizações estavam associadas às diferentes formas de organização política do movimento social do povo chileno. Ele descreve:

A concentração da classe operária favoreceu o desenvolvimento das organizações dos trabalhadores, desde suas primeiras formas de associação cooperativa até os partidos políticos de esquerda, que surgiram e se fortaleceram no Chile como em nenhum outro país do continente. A organização operária no Chile começou a desenvolver-se na segunda metade do século XIX, de forma mais concentrada depois da Guerra do Pacífico e do incremento da exploração do salitre. Foram os artesãos os primeiros a organizar-se “em associações de “socorro mútuo”. Chegaram a agrupar-se nelas cerca de 10 mil membros (Sader, 1991, p. 25).

2.3 Séc. XX e o avanço dos movimentos sociais

O movimento operário se concretiza e se fundamenta de fato no início do século passado, construindo as bases do que temos hoje, como os sindicatos e grupos políticos trabalhistas. Mas somente isso não seria suficiente para formar uma história marcada pelas lutas, greves, conflitos com autoridades e avanços sociais, políticos e representativos no âmbito nacional. Nesse tópico se tratará brevemente sobre alguns dos grupos mais importantes na trajetória dos movimentos sociais e que seguidamente abrirá espaços para formular o cerne do texto: As heranças de táticas, técnicas, métodos e modelos de ativismo e militância que podemos referenciar nos grandes levantes nacionais de 2019 no Chile.

No início desse século vimos a transferência da disputa dos membros da elite entre si, para uma disputa contra a classe popular que estava num pleno desenvolvimento político e organizacional. Os conflitos se elevaram e as demandas por melhorias de trabalho e vida só atizaram a crescente insatisfação da maioria dos trabalhadores, não tardando para que se lançassem nas manifestações, o que se tornou uma reivindicação dos grupos de apoio (que não eram reconhecidas legalmente) dos operários que levou adiante uma jornada até então pacífica no ano de 1906, mas a tragédia estava premeditada. Tropas do governo são enviadas para a escola onde os operários estavam presentes e abriram fogo em direção aos trabalhadores, atingindo milhares de pessoas e matando um número incerto, ficando conhecido assim como o Massacre de Santa Maria de Iquique.

Mesmo sendo um golpe fortíssimo dentro da classe popular, não impediu que a unificação dos operários acontecesse. Nesse momento o efeito de desmoralizar e destruir o sentimento de luta vai no caminho oposto, é formada a primeira central sindical do Chile: a Federação Operária do Chile, ou FOCH. Grupo de tamanha importância pelas suas atividades e pela sua integração dos trabalhadores de salitre, o aspecto de ser um grupo nacional se torna real e a FOCH se torna uma das principais organizações de massas no Chile. Temos que mencionar aqui o grande Luis Emilio Recabarren, que foi o líder mais notável dentro dos sindicatos, e que através de suas ações práticas e sua influência marxista se tornou pioneiro em trazer o marxismo e uma noção socialista para o Chile e quiçá para a América Latina. Ele ajudou a fundar diversas organizações e, como membro da FOCH, ajudou a reorganizar suas estruturas e direções ideológicas, para além desta federação Recabarren funda também o Partido Operário Socialista (POS) em 1912.

Após a revolução russa em 1917 houve uma necessidade de se fortalecer internacionalmente, assim Recabarren se coloca na frente de uma conexão internacional e lança seu partido em comunhão com a URSS. Trocando o nome para Partido Comunista do Chile, o grupo começou a abranger e atrair diversos grupos sindicalistas, frentes revolucionárias e camadas da população que embarcam na possibilidade de um Chile que supere a dominação capitalista. Na década de 20 os movimentos sindicalistas ainda não legalizados são constantemente encontrados em confrontos com as forças policiais do país, mas um golpe forte nessa empreitada foi a perda do Recabarren. Com a chegada da Crise de 1929 no Chile a instabilidade do seu principal meio econômico se perde, o salitre se esvazia e os trabalhadores se tornam desempregados, fazendo da revolta uma solução, é assim que manifestações de estudantes e professores se unificam com profissionais de diversas áreas do setor industrial

desembocando num movimento que se tornou incontrolável e ocasionou a renúncia do Presidente Carlos Ibáñez del Campo.

Este processo político deu como resultado a assunção de uma junta militar, que ao assumir o poder declara uma república socialista, não possuindo uma característica insurrecional, mas que se propôs em assumir medidas que visavam essa volta ao poder popular. Os marinheiros e trabalhadores presos foram anistiados e soltos, professores voltaram aos seus cargos e medidas para a volta desses trabalhadores foram derrubadas rapidamente e com golpes e crises internas foram substituídas por outras personalidades militares. As eleições de 1933 se mostraram significativas, o Chile em seu momento de fragilidade, com dezenas de milhares de trabalhadores desempregados e com eclosões de manifestações o governo de Alessandri foi eleito e com mão de ferro ele governou até 1938, onde perdeu para um governo de frente popular.

Figura 2 – Fundação do partido comunista do Chile (02-01-1922)



Fonte: Biblioteca de Congresso Nacional de Chile

Mas o resultado dos avanços do modelo de democracia representativa se estabilizou, podemos considerar a época política mais “democrática” que se tem no Chile, é afirmado de acordo com o Emir Sader que teve através das lutas das primeiras décadas se conseguiu avanços consideráveis dentro da democracia chilena.

Foi no período de 1938 a 1973 que o Chile conquistou uma imagem de país democrático no continente. Estabeleceu-se uma estrutura de poder que possibilitava amplas alianças de classe, a esquerda atuava legalmente, com partidos implantados no movimento operário, funcionava o revezamento eleitoral entre várias coalizões partidárias. Houve altos e baixos nesse processo, como a colocação dos comunistas na ilegalidade durante a "guerra fria"[...], mas esse foi um parêntesis numa evolução política marcada mais pela estabilidade e pela continuidade, de 1938 a 1973. (Sader, 1991, pág. 36).

Dessa forma, trataremos de colocar um pouco do que foi a experiência do início de 1970 e como isso acabou em um golpe militar violento e que deixou marcas sociais, econômicas e

políticas até hoje. Pularemos no tempo, baseando-nos na ideia de estabilidade política. Mas antes disso podemos destacar a formação de novos grupos políticos e sociais como a Confederação dos Trabalhadores do Chile (CTCH). A concepção de acordos entre diversas frentes foi levada por diversos anos à frente na política chilena. Mas para a nossa ideia seguir com as trajetórias revolucionárias emergentes precisamos falar especificamente da reta final dessa época de ouro da democracia do Chile, as derrotas dos partidos de esquerda foram vistas décadas após décadas. Com a chegada de um nome simbólico, que superou a sua geração e inspirou as mais recentes frentes de manifestantes de 2019, Salvador Guillermo Allende Gossens (1908-1973), a figura que encabeçou o modelo socialista chileno, um socialismo por vias democráticas.

2.4 Modelo chileno do socialismo e a vitória da esquerda

Seremos breves em explicar a experiência socialista chilena. Muitos podem declarar o governo do Allende como populista, social-democrata ou reformista, mas categoricamente é colocado por alguns escritores como uma espécie de “Via chilena” para o socialismo marxista. Uma experiência que muito se tentou chegar a um ideal de sociedade que superasse o capitalismo e que caminhasse rumo ao comunismo. Autores como James D. Cockcroft, Ronaldo Pagotto e Gladys Marín defendem a ideia de que a Unidade Popular, principalmente Salvador Allende, mantinham esforços para embarcar nesse processo de superação do capital de forma diferente do que se via na Europa, Ásia e outros cantos do mundo. Seria essa via chilena a capacidade do povo exercer seu poder dentro e fora das vias democráticas e do jogo político legal. Nas palavras do Ronaldo Pagotto:

O Chile apresentava uma “via chilena” para o socialismo justamente conjugando luta social com a luta institucional. Sucessivas derrotas do próprio Allende como candidato até a vitória em 1970, tinham uma importância estratégica: a democracia fora disputada pelo povo em luta, o que poderia resultar em um campo de batalha estratégico e de vitórias (Pagotto, 2023, pág. 10).

O programa da Unidade Popular se colocava como esse projeto de socialismo latino-americano, uma transição pacífica do capitalismo ao socialismo. Nas palavras do Allende “Eu disse ao povo, sinceramente, disse como candidato e digo como presidente: não queremos violência, não precisamos de violência”, discurso esse que o próprio proferiu em 1972 para os alunos da universidade de Concepción. A estrutura política do governo de Salvador Allende se propunha duas tarefas: a de preservar as conquistas e aprofundar os direitos dos trabalhadores e torná-los mais efetivos, e, por conseguinte, a reestruturação das instituições para que cada vez

mais o trabalhador e o povo tomem conta diretamente do poder e que o exercício se torne cada vez mais autônomo.

A oposição desse modelo se fez cada vez mais forte com o passar da eleição e campanha do Allende, o temor de se ter uma referência dentro da América do Sul declaradamente socialista seria um perigo para grupos internos e externos. Por isso os esforços da oposição política como a coligação da Democracia Cristã, somado ao imperialismo norte-americano, que não poupou esforços para destruir quaisquer resquícios do projeto da UP. O presidente Nixon junto de seu gabinete do Estado, usando as forças da CIA, realizaram diversos boicotes econômicos, realizaram a doutrinação das forças militares do Chile e financiaram grupos opositores, como os empresários que realizaram locautes.

O que se observou fortemente na campanha e durante o breve governo de Allende foi uma força da juventude muito grande, a propaganda e as reivindicações dos estudantes se tornaram cada vez mais perceptíveis, além dos operários e trabalhadores tradicionais, foram percebidos os grupos feministas e de jovens militantes. A juventude foi um ponto chave nessa defesa do socialismo, Allende vem de uma trajetória de militância e representação política desde sua formação de medicina, o momento que define bem isso é a sua vitória em 1970, onde o mesmo saudou o povo das sacadas da sede da Federação e Estudantes do Chile (FECH). Em suas próprias palavras:

Nunca um candidato triunfante pela vontade e o sacrifício do povo usou uma tribuna que tivera maior importância. Porque todos nós sabemos: a juventude da pátria foi a vanguarda nesta grande batalha, que não foi a luta de um homem, mas sim a luta de um povo; essa é a vitória do Chile, alcançada limpamente esta tarde (ALLENDE, 1970).

As respostas dos grupos opositores foi afetar todos os âmbitos do governo Allende, a crise econômica, desestabilização social e as propagandas difamatórias da direita além das tentativas de frear os avanços legais da esquerda, como a tentativa de golpe branco que consistia em se conquistar a maioria do parlamento para realizar dentro da máquina estatal a contraposição para ir de confronto ou reverter as tomadas do poder executivo. Se tornou de fato uma guerra ideológica, usando de discursos anticomunistas, a religiosidade e as tradições além do pedido de intervenção estatal. A insegurança política era sentida por todos. A qualquer momento explodiria uma possível batalha pelo poder que sairia dos âmbitos legais, partindo para a ação direta de expropriar do Allende seu exercício público. O grande pecado cometido pelo Chile de ingressar num projeto de entregar oportunidades de o povo chegar nas universidades, de ocupar as ruas, se organizar em seus sindicatos, entregar educação de qualidade nas escolas e principalmente de não se colocar mais no

posto de dominado para os países dominantes, retirar sua categoria de país exportador e assumir uma independência de fato.

Foi com as Forças Armadas (FFAA) do Chile que os grupos de oposição se aliaram, financiaram, incentivaram e colocaram todos seus esforços. O poder da CIA e a influência dos EUA se fez tão presente nessa disputa que Pagotto (2023) destaca que o primeiro incidente de prelúdio do golpe foi o atentado a vida do general Schneider, que foi baleado em uma tentativa de sequestro a mando do secretário norte-americano e que sobreviveu, mas veio a óbito algum tempo depois. Esse general se colocava como defensor de uma posição neutra da FFAA, sendo função dessa somente a proteção do modelo da democracia e defensora desses direitos constitucionais. Um fator importante destacado dentro dessas ações contra o governo foi a aprovação de uma lei de controles de armas, a qual desarmou os grupos populares de defesa que estavam lutando contra essas crises. Os grupos camponeses e industriais estavam se organizando com o objetivo de eles mesmos se sustentarem, em respostas aos boicotes e ataques diretos a vida desses indivíduos, os Conselhos de Abastecimento e Preços foram organizações que redistribuíam produtos básicos com o objetivo de combater o *lock out* e financiamento do mercado negro. Os sindicatos vinculados ao governo foram perdendo poder e influência, mas que chegaram a juntar milhares de trabalhadores, organizações essas que foram denominadas de *Cordones Industriales*.

O governo eleito democraticamente em 1970, com seu presidente sendo o Salvador Allende, foi vítima de um golpe três anos depois, no dia 11 de setembro de 1973. Grupos de esquerda já abriam críticas contra o governo vigente, como o desarmamento das massas e a falta de uma defesa efetiva dos setores das FFAA, levando o cenário favorável para uma tomada do poder, um cercamento do exército no fatídico dia que levou à queda e morte do Salvador Allende. Em junho do mesmo ano já se tinha uma tentativa falha dessa tomada a força do poder, com um grupo de militares que atentaram contra a democracia chilena e cercaram o palácio presidencial, servindo como teste, um ensaio do que estaria por vir pelas FFAA com a moral fragilizada da segurança nacional.

Os números não são exatos, mas a tragédia histórica do Chile, de ter existido uma ditadura militar como ocorreu, deixou milhares de pessoas assassinadas e outras centenas mais desaparecidas. O fechamento dos sindicatos, a proibição de partidos e a perseguição contra opositores foi regra durante o período, censura da imprensa e regulação de todo tipo e o fechamento do Congresso, além do que podemos dizer que foi uma das características (principalmente para área da Ciência Política) mais marcantes desse momento histórico que foi o surgimento e implantação do *neoliberalismo*. Um verdadeiro laboratório para se testar tal

ideologia econômica, com seus Chicago Boys, estudantes de economia que saíram dos EUA para o Chile para divulgar tal modelo econômico, mas as ideias deram às FFAA uma base para se apoiar para além do tradicionalismo.

Foram anos de regime militar no Chile, a oposição ao regime se mantinha acuada e temerosa sobre seu destino, mas nunca recuou ou desapareceu. Nas palavras de Emir Sader:

A partir de 1982, a resistência subterrânea do povo chileno foi ganhando expressões abertas, com jornadas de protesto nos bairros das grandes cidades que rapidamente se generalizaram pelo país e se tomaram cada vez mais constantes. Barricadas desafiavam as forças policiais e militares do regime, a repressão já atemorizava menos com seu clima de terror massificado, organizações de solidariedade e movimentos sociais de protesto foram se fortalecendo ao longo dos anos seguintes.

Uma oposição militar contribuiu também para debilitar o regime, levada a cabo pelo MIR e pela Frente Patriótica Manuel Rodríguez, esta originária de setores radicalizados do Partido Comunista. Um atentado ao próprio Pinochet quase teve sucesso, quando uma emboscada conseguiu cercar a caravana presidencial na periferia de Santiago (Sader, 1991, p. 74).

O governo ditatorial de Pinochet vai até 1988, com um plebiscito proposto pelo próprio, saindo derrotado pela própria legalidade que tanto foi retirada. Pinochet continua a ser figura presente na política que se descobre através das políticas neoliberais, sendo essa uma das pontes para surgimento dos levantes como o de 2019. A herança não só dos movimentos sociais, desde as técnicas e as ideologias também foram compartilhadas para a extrema direita. Frutos plantados pela ditadura são colhidos até hoje com a perpetuação do neoliberalismo como norma oficial dos países que buscam esse desenvolvimento pelas vias capitalistas.

3. AS HERANÇAS E LEGADO PARA O 2019 NO CHILE

A capacidade do povo chileno de disputar batalhas ideológicas e lutas de ideias é algo que fortemente está atrelado a história do País. O chão das fábricas, as ruas dos bairros, as escolas e teatros, praças e no campo das artes sempre foram disputados pela maioria quando ante a hegemonia da minoria dominante. O campo político sempre foi intrínseco ao povo chileno, desde sua independência com a expulsão dos espanhóis e com as disputas dentro da democracia contra a exploração da burguesia nacional, dos EUA e países centrais. Como afirma Pagotto em seu texto de apresentação ao livro *Allende e o governo popular* (2023) o Chile se coloca na posição de ter sua “batalha ideológica, a luta de ideias, a disputa de corações e mentes. Literatura, poesia, música e todos os campos das artes, jornais, panfletos, cartazes, pichações, shows, discursos, atos, agitação e propaganda [...]” (PAGOTTO, 2023, p. 15) se colocam como técnicas e métodos de luta empregados pelos chilenos desde muito tempo em sua história. As técnicas foram herdadas e trabalhadas ao máximo dentro dos levantes de 2019, os movimentos

sociais se colocaram como personagem principal durante diversos momentos na história do Chile e durante os levantes sociais do final da década passada não foi diferente.

Após o final da ditadura as garras do Pinochet ainda ficaram entranhadas na institucionalidade, as políticas neoliberais e os avanços das privatizações se tornaram enraizadas e é contra essa precarização que o caminho percorrido pelos estudantes chilenos têm sido traçado. Apesar de modificar diversas políticas, o neoliberalismo ainda se manteve vigente no país, a persistência do modelo neoliberal se apoiou em uma lógica mercantil que abarcou diversas esferas sociais e substituiu o domínio público pela iniciativa privada. Os dois principais pontos que poderíamos destacar como mais visíveis seriam a previdência e a educação, destituindo de um direito quase metade da população ao não ter seguro de previdência e uma educação superior completamente privada e cara, excluindo e endividando os jovens (SILVA e JOHNSON, 2013). É com foco nos estudantes que as lentes da mídia observam quando se iniciam os levantes de outubro de 2019. O desgaste do modelo neoliberal já era relatado e anunciado no início da década por Marcos Silva e Guillermo Johnson durante as eleições daquele ano. Os efeitos já eram sentidos e as respostas já eram cotidianas e que como escrevem “Diante de tais efeitos e limitações e da ampla mobilização popular por mudanças no modelo chileno e dos limites constitucionais impostos pela ditadura de Pinochet que emerge o debate sobre a falência de tal modelo” (SILVA e JOHNSON, 2013, p. 209).

O desenvolvimento econômico do Chile se baseou em mais uma vez se colocar na posição de subordinado, a exportação se torna o carro chefe e o posicionamento do país em geral aumentou gradualmente, mas ao passo de que essas medidas neoliberais enriqueceram as corporações, de certa forma, para a população não se reverteu em políticas e melhorias factuais. As revoltas em outubro de 2019 não se colocavam no mérito de lutar somente contra o governo de Piñera, mas sim contra todo o modelo econômico herdado de décadas atrás. Foi a elite política que desfrutou da educação privada de alta qualidade e a elite econômica que se beneficiou das políticas de exportação e de mercantilização da vida, somando ainda as forças armadas chilenas, que por muito tempo ainda tutelaram o país, inclusive durante a redemocratização.

Da mesma forma, a paulatina deterioração da imagem do governo e da iniciativa privada na percepção popular chilena ao longo das últimas três décadas, além da persistência da precariedade na qualidade de vida de milhões de chilenos, também foi criando um impasse, no qual os mesmos se encontraram de mãos atadas entre uma insustentável condição social e um aparato institucional julgado ineficaz e, sobretudo, displicente com relação à realidade dos seus cidadãos. A resolução desse impasse se apresentaria a partir da chegada do dia 7 de outubro de 2019 (SILVA, 2020, p. 119).

As dificuldades encontradas no Chile não deixaram de ser combatidas, poderíamos destacar as manifestações estudantis em 2006 durante o governo da Michelle Bachelet, que tinha como objetivo revogar essa noção de mercantilização e privatização do ensino que foram herdadas pela ditadura. Entre mudanças como a primeira vitória do Piñera (2010-2014) e outro mandato de Bachelet (2014-2018), estruturalmente nada mudou, a eleição do candidato de direita só agravou cada vez mais o neoliberalismo e a candidata mais progressista não conseguiu frear as medidas econômicas e políticas de forma satisfatória. “Piñera se recusou a aprovar o projeto de lei enviado por Bachelet, no qual previa a inviolabilidade dos direitos humanos, o estabelecimento do direito à saúde e à educação, e a igualdade salarial para homens e mulheres” (SAMPAIO, 2019, p. 49).

Figura 3 – Comunicado de imprensa anunciando o aumento da taxa dos sistemas de transporte chilenos

COMUNICADO DE PRENSA

PANEL DE EXPERTOS DEL TRANSPORTE PÚBLICO

Santiago, 4 de Octubre de 2019.

El Panel de Expertos del Transporte Público, en uso de las facultades que le otorga la Ley N°20.378, de Subsidio al Transporte Público, informa una nueva estructura tarifaria y determina un incremento asociado al indexador de costos del sistema para los servicios subsidiados de buses, Metro y Tren Central, en las 32 comunas de la provincia de Santiago, y las comunas de San Bernardo y Puente Alto.

El reajuste asociado al cambio del indexador considera entre sus principales factores: la variación del precio del petróleo Diésel, el Índice de Precios al Consumidor, el incremento del costo de mano obra, la tasa de cambio, entre otros.

Según Resolución del Ministerio de Transportes y Telecomunicaciones, se establece una nueva estructura tarifaria que aplica el incremento propuesto por el Panel de Expertos en los períodos Valle y Punta de Metro y Tren Central, y reduce la tarifa en horario Baja. Adicionalmente se extiende la duración del horario Baja de la mañana, reemplazando al tramo de horario Valle entre las 06:30:00 y las 06:59:59 horas.

Ninguno de los cambios señalados afectará la tarifa que pagan los estudiantes y los adultos mayores.

El cambio de tarifas se hará efectivo a partir de las 00:00:00 horas del día 6 de octubre de 2019.

A continuación, se presenta el desglose de las nuevas tarifas, por modo de transporte, tipo de usuario y horario:

MODO	TARIFA APLICADA DESDE EL 6 DE OCTUBRE DE 2019
Bus	\$710
Metro y Tren Central, servicio Alameda-Nos (Horario Bajo)	\$640
Metro y Tren Central, servicio Alameda-Nos (Horario Punta)	\$830
Metro y Tren Central, servicio Alameda-Nos (Horario Valle Tarde)	\$750
Metro (Adulto Mayor)	\$230
Escolar Superior y Media	\$230
Escolar Básica	\$0

Fonte: Portal online do Panel de Expertos del Transporte Público⁸⁶

A questão do transporte no Chile é crítica, sendo ele um dos mais caros da América Latina, mais recentemente se tornando a mais cara da América do Sul. No início de outubro de 2019 houve o aumento de 30 pesos na tarifa do metrô e de 10 pesos na tarifa de ônibus. Essa medida ocasionou insatisfação imediata na região metropolitana de Santiago. Imediatamente os alunos da rede de ensino médio começam a pular as catracas como forma de protesto, o ato da

⁸⁶ Disponível em: <https://web.archive.org/web/20191019164502/http://www.paneldeexpertostarifas.cl/index.php>

desobediência civil tomou conta e se proliferou entre os estudantes das diversas redes, as redes sociais foram usadas de forma a propagar essa ideia, o uso da palavra de ordem “!Evade!”, que dominou as ruas e que incentivou a construção de murais inteiros com o propósito de denunciar a má condição de vida dentro do governo de Piñera. Foram dias de luta, protestos e confrontos diretos entre manifestantes secundaristas e adeptos da causa, a violência empregada pelos *Carabineros* contra os estudantes foi algo recorrente. Como respostas o uso da autodefesa foi a alternativa encontrada, o lançamento de projéteis e objetos contra as forças da lei, para além dos confrontos diretos houve o uso da tática de protestos usadas desde a origem dos movimentos sociais: as artes e uso de murais, os grafites e pichações que já era utilizadas como propaganda política dos grupos das brigadas muralistas que agiram fortemente durante os anos do governo de Salvador Allende como forma de propaganda, mas após isso muitos desses artistas se voltaram para o protesto contra a ditadura de Pinochet (Dalmás, 2007).

Figuras 4 e 5 – Grafite e Pichação como slogan Evade!



Fonte: grafite de autor desconhecido localizado no Bairro Yungay, rua Liberdade e pichação anônima⁸⁷

O neoliberalismo ativamente não somente afeta com as privatizações ou no âmbito econômico do país, como também afeta o social, controlando as formas com a qual a massa se relaciona com seus direitos e a visão de conquista desses direitos. Para além dos mecanismos de repressão, contradição e de dominação midiática, o que diferencia o povo chileno é a constância em suas lutas, dentro dos movimentos estudantis essa permanência da luta é algo característico. Como em 2006, que os secundaristas encabeçaram a “Revolta dos Pinguins”, como ficaram conhecidos os protestos e greves estudantis, que mobilizou centenas de milhares de pessoas em prol da gratuidade do exame nacional para as universidades, além das melhorias

⁸⁷ Disponível em: <https://desinformemonos.org/los-murales-que-deja-el-estallido-social-en-chile/>

dentro das instalações. Uma das táticas aprendidas e propagadas dentro do movimento estudantil foi a realização das ocupações, tal qual os velhos sindicatos e grupos de operários realizavam ao ocupar as fábricas para que sua função social não fosse perdida, os estudantes se colocaram em ocupação dentro das escolas, onde eles fugiram do conflito direto com as forças governamentais e se abrigavam em seus ambientes escolares. Para realizar as articulações do cotidiano das escolas e as reivindicações ocorriam as assembleias diretas, nas quais seriam discutidas todas propostas e as futuras mobilizações (SILVA; CARLOS; SOUSA, 2018). Essa técnica foi utilizada pelos estudantes em 2019, aqueles que não tinham condições de enfrentar diretamente os *pacos* por conta da extrema violência empregada, a universidade do Chile foi um desses ambientes de ensino que foram ocupados pelos jovens. Em sua matéria para o El País, González (2019) relata a visão da professora Carla Peñaloza referente a ocupação.

Outro exemplo da força estudantil foi as revoltas dos estudantes universitários em 2011, esse movimento de paralisação e greve foi duradoura, em torno de sete meses seguidos e que demonstrou a determinação dos estudantes e como a organização da massa chilena é completamente singular na América Latina. “A Confederação de Estudantes do Chile (CONFECH), constituída pelos representantes destas federações universitárias, era responsável pela convocação dos estudantes para greve” (SANTOS; SALES, 2022, p. 117). Desde 2011 foi notado a presença das redes sociais como o Twitter e o Facebook se tornaram de extrema importância na mobilização, o que também foi percebido no levante de outubro de 2019, a percepção de uma geração nativa digital e o uso de grupos e hashtags nas redes aumenta cada vez mais a força e o incentivo desses grupos. Os diversos gritos e palavras de ordem tomaram conta das redes sociais dos jovens militantes e foram inspirados com frases como “não são por 30 pesos, são por 30 anos” ou o “Evade!”.

Uma falta de representação e organização tem sido tomada pelos países que sofreram com a neoliberalização, o desgaste desse modelo social e político de defender uma crescente individuação em detrimento de grupos e coletivos afetam toda América do Sul; assim como no Brasil a falta desses ideais coletivistas, acabaram por decair significativamente a adesão aos sindicatos (CROCCO, 2016). Paradoxalmente, a constância dessa crise representativa gera dois efeitos extremos: a adesão a feições ditas contra hegemônicas por conta dessa “velha política” e assim indo por um caminho que é abraçado por grupos de extrema direita; ou a radicalização completa pela via da esquerda e que busca a superação das estruturas sociais vigentes e lutando contra o neoliberalismo, que foi adotado tanto pelos conservadores quanto pelos progressistas.

É com a ânsia de uma mudança, de um “levante anti-neoliberal” que as ruas em outubro foram tomadas com dezenas de milhares de jovens estudantes e trabalhadores de diversos

setores. No dia 18 daquele mês a revolta que antes estava contida a pequenos pontos da Santiago se nacionalizou e tomou os holofotes do mundo, sendo duradoura durante as semanas e os meses seguintes. Dentre os diversos resultados dessas disputas agressivas nas ruas contam-se inúmeras vítimas, pessoas foram presas, outras perderam a visão parcialmente e duas dezenas de pessoas acabaram falecendo nos confrontos. Perdas irreparáveis, fruto da violência das polícias militarizadas que ainda existem como herança viva da ditadura, direitos humanos foram violados e Piñera foi dia após dia decaindo em sua popularidade.

4. CONCLUSÃO

Realizamos pôr fim a constatação de uma tradição de um povo que desde sua origem luta pela sua nação, as adversidades passadas pelas décadas e através dos séculos nunca intimidaram as organizações e a coletividade do povo chileno. Resgatar o histórico completo dos movimentos sociais e da política chilena nos brinda um parâmetro para enxergar as mudanças estruturais e sociais, no processo de colonização interna que sofreu o Chile. A luta contra as desigualdades e uma melhora para todas as classes vai de encontro com os objetivos das elites do país, que sempre respondem com extrema violência e agressão direta. Diferente do que a lógica nos permite pensar, essa violência nunca foi motivo para recuar na sociedade chilena, o confronto nunca cessou enquanto não derrubasse aqueles que motivaram a luta ou que as demandas fossem atendidas pelos governantes. A legitimidade de um levante popular que somou mais de um milhão de pessoas nas ruas na sexta-feira do dia 25 de outubro de 2019 levou a que Piñera, representante dos setores dominantes, em resposta, declarasse estado de emergência e colocasse de forma dura milhares de policiais para o confronto contra a população, contando com mais de dois mil presos e detidos e quase trezentos atingidos por armas de fogo (Brasil de fato, 2019). As heranças negativas da história levaram a crise social no Chile, mas o legado dos movimentos sociais tomou conta da massa do povo para realizar um dos maiores protestos de sua história recente.

REFERÊNCIAS

CASTELAO-HUERTA, I. **Investigaciones sobre los efectos de la neoliberalización de la educación superior pública en América Latina**. Educação e Pesquisa, [S. l.], v. 47, p. e232882, 2021

CROCCO, Francisca Gutiérrez, **¿Sindicatos sin socios, pero representativos?** Ideologías de la representatividad sindical en Chile. POLIS, Revista Latinoamericana, 15(43), 1-15. 2016.

DALMAS, Carine. **As brigadas muralistas da experiência chilena:** propaganda política e imaginário revolucionário. História. 2007. Vol. 26(2):226-256. 2007

GONZÁLEZ, Enric. **A revolução dos jovens do Chile contra o modelo social herdado de Pinochet.** El País Brasil. 2019, in: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/23/internacional/1574543096_923129.html.

GIOVANAZ, Daniel. **Com 1 milhão nas ruas, Chile registra a maior manifestação desde o fim da ditadura.** Brasil de Fato, São Paulo, 25 de outubro de 2019, in: <https://www.brasildefato.com.br/2019/10/25/com-1-milhao-na-rua-chile-registra-a-maior-manifestacao-desde-o-fim-da-ditadura>.

GUEDES, Marco A.; VAL, Eduardo M. **Gênese dos direitos fundamentais no constitucionalismo chileno do século XIX.** Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD), v. 9 n. 1 (2017): janeiro/abril.

NEIVA, R. C. **Guerra do Pacífico:** a história de uma derrota. Brazilian Journal of Latin American Studies, [S. l.], v. 18, n. 34, p. 74-94, 2019.

PAGOTTO, Ronaldo. **Allende e o governo popular.** 1.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2023.

PRUDANT, E.; LÓPEZ RICO, N. **Demarcações da cidadania nos gêneros menores:** Chile no processo das independências americanas (1810-1829). Revista USP, [S. l.], n. 130, p. 47-64, 2021.

RIBEIRO SALES, A. C.; ALVES SANTOS, S. **resistência e descaminhos do movimento estudantil latino-americano:** uma análise sobre o Brasil. Chile e Colômbia. Revista Serviço Social em Perspectiva, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 103–123, 2022.

SADER, E. CHILE (1818-1990). **Da independência à redemocratização.** 1. ed. São Paulo:Brasiliense, 1991.

SAMPAIO, G. ÉBOLI. **A evolução democrática no chile.** O Cosmopolítico, v. 6, n. 1, p. 40-51, 25 jun. 2020.

SILVA, C. A. G. D. . **Protestos de 2019 no chile:** consequências da implementação do neoliberalismo econômico durante o regime militar e implicações contemporâneas na condição de dependência periférica. Portal de Trabalhos Acadêmicos, [S. l.], v. 7, n. 1, 2022.

SILVA, Marcos Antônio da; JOHNSON, Guillermo A. **Chile 2013:** as eleições e a falência do modelo chileno. Conjuntura Global, Curitiba, v. 2, n. 4, p. 205-213, out./dez. 2013.

SILVA, Maria Edivania Vieira da; CARLOS, Luana Marques; SOUSA, Antônio Fábio Macedo de. **O movimento estudantil secundarista:** um estudo sobre a ocupação do Liceo Lastarria na cidade de Santiago no Chile. Revista Três Pontos, v. 15, n. 1, p. 52-55, fev. 2018.

UM MAPA ABERTO DO PENSAMENTO: A CARTOGRAFIA DE DELEUZE E GUATTARI COMO INSPIRAÇÃO METODOLÓGICA PARA AS HUMANIDADES

Brenda dos Santos Menezes
Graduação em Filosofia
Mestranda em Cultura e Sociedade
UFMA

Flávio Luiz de Castro Freitas
Doutorado e Pós-doutorado em Filosofia
UFMA

RESUMO: O trabalho em questão resulta de uma análise da obra conjunta dos filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari, com ênfase no conceito de "*cartografia*". Este termo, provindo da geografia e reinterpretado pelos autores, é escrutinado como inspiração teórica e metodológica de pesquisa em Ciências Humanas. A partir da elucidação dos seis princípios do *Rizoma* delineados na *Introdução* da obra "*Mil Platôs*" (1980), com ênfase no quinto princípio "*de cartografia*", esta investigação explora as possibilidades e potencialidades da cartografia como uma metodologia de pesquisa interdisciplinar das chamadas "humanidades". A cartografia pensada por Deleuze e Guattari concentra-se em mapas de intensidades, conexões e processos, em contraponto às representações estáticas da realidade. Assim, esta, como princípio do modelo rizomático e abordagem metodológica, não se limita a passos predefinidos, mas adota uma postura moldada pela natureza da pesquisa e pela experiência vivenciada pelo pesquisador, operando de maneira rizomática, explorando os pontos, linhas e a estrutura em rede do rizoma. Nesse sentido, a presente hipótese interpretativa defende que a cartografia, por sua natureza rizomática, se torna um instrumento ligado à criação e inovação, possibilitando, desse modo, conceber pesquisas que criam multiplicidades, gerando mapas conceituais (e existenciais) abertos, em oposição a uma perspectiva unívoca de pensamento.

Palavras-chave: Cartografia; Deleuze; Guattari; Pesquisa Interdisciplinar.

1. INTRODUÇÃO

Esta investigação é um desdobramento de uma pesquisa de mestrado em andamento. Configura-se como resultado de uma experiência de leitura de quem o escreve acerca da obra conjunta dos filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari. O foco deste trabalho recai sobre o conceito de "*Cartografia*", originalmente derivado da geografia, posteriormente reinterpretado pelos mencionados autores.

Sob a ótica geográfica, os mapas são considerados representações confiáveis para pesquisadores e leigos. A representação em escala cartográfica, ou seja, em mapas, faz uso de uma perspectiva de cima e de longe para moldar territórios e, assim, definir suas representações.

A cartografia de Deleuze e Guattari, por sua vez, não se restringe a representação tradicional e linear. Ela propõe uma abordagem mais "maleável", na qual os mapas não são meras reproduções estáticas, mas meios dinâmicos de experimentação, e exploração, que extrapolam a representação. Este olhar cartográfico se volta para o cotidiano, para os

movimentos e transformações que ocorrem no real, expandindo-se para além de uma visão de cima para baixo.

A cartografia como metodologia de pesquisa popularizou-se nas Ciências Humanas e Sociais nos últimos anos. Ao realizar uma pesquisa em portais acadêmicos como o *Google Scholar*, a *Scientific Electronic Library Online (SciELO)* e a plataforma de *Periódicos da CAPES*, nota-se o crescente número de trabalhos que incorporam a cartografia em suas abordagens metodológicas. Isso reflete, na prática, a necessidade de uma compreensão mais dinâmica e não-linear dos fenômenos, para a análise das realidades, dos processos e dos modos de ser e de existir.

A partir desse cenário, o objetivo do presente trabalho é investigar as possibilidades do uso da cartografia de Deleuze e Guattari como abordagem teórica e metodológica para pesquisas de campo nas Ciências Humanas. Para isso, esse estudo divide-se em dois momentos. Inicialmente, disserta-se sobre o *Rizoma*, dando especial atenção as seis características deste conceito conforme delineadas na *Introdução* da obra *Mil Platôs* (1980), sobretudo ao penúltimo princípio, o de cartografia. Em seguida, será discorrido sobre a cartografia como abordagem metodológica, bem como as possibilidades do pesquisador-cartógrafo.

Objetiva-se com isso, registrar as possibilidades desta como um processo metodológico em uma investigação interdisciplinar para as humanidades. Divergindo das abordagens tradicionais e da própria cartografia tradicional (a geográfica), a apropriação conceitual efetuada pelos supracitados autores, concentra-se na elaboração de mapas de intensidades, conexões e processos, em detrimento de uma representação estática da realidade.

2. O RIZOMA: UM PONTO DE PARTIDA?

O *rizoma* é mencionado pela primeira vez no escrito “*Rhizome*”, e posteriormente publicado por Deleuze e Guattari como *Introdução* da obra *Mil Platôs* (1980). Apresentando uma polissemia em seu significado, o conceito foi reinterpretado pelos pensadores. Originado na biologia, o termo refere-se a extensões subterrâneas do caule que se estendem horizontalmente, destinadas ao armazenamento de nutrientes, diferenciando-se de raízes ou tubérculos (Petit Larousse, 1965). Essas extensões, quando vistas em um plano, formam a representação de um emaranhado de linhas interconectadas, no qual não se discernem início, fim ou um núcleo central distintivo.

O rizoma nele mesmo possui distintas formas, desde sua extensão superficial que se ramifica em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos. Em outras palavras, isso implica dizer que não é possível, visualmente, identificar onde começa a estrutura e onde

termina, por essa razão, os mapas são orientados para a experimentação, visto que a estrutura, o rizoma, é um meio, uma experiência e não se reproduz.

Apesar da aparente contradição em utilizar o rizoma como ponto de partida para discorrer sobre cartografia (dado a anteriormente mencionada dificuldade de delimitar seu início e fim), o fato desta aparecer pela primeira vez no pensamento dos autores como parte integrante do rizoma justifica e fundamenta a escolha deste estudo em escrutinar seus princípios como abordagem inicial.

Os filósofos franceses adotam a metáfora do rizoma como forma de explicar o processo do pensamento, estabelecendo, a partir disso, as bases para a compreensão da teoria da multiplicidade. Isso diz respeito a oposição de Deleuze e Guattari a capacidade do modelo de pensamento baseado na imagem da árvore (com um caule central e as ramificações) de dar conta da realidade contemporânea, esta que se caracteriza por sua natureza múltipla, não-binária, permeada por rupturas. Cada parte desse modelo associa-se a um conceito que complementa e explica, relacionando-se à imagem do rizoma e a outros conceitos dentro do sistema circunstancial proposto pelos autores.

O pensamento rizomático se move em todas as direções, escapando do pensamento linear. Diferente deste último, o rizoma não se fecha sobre si mesmo; ao contrário, está sempre aberto a experimentações e é constantemente ultrapassado por outras linhas de intensidade.

Para uma compreensão mais aprofundada do conceito de rizoma, é fundamental identificar suas características ou princípios como elucidado pelos pensadores.

Os primeiros dois princípios estipulados por Deleuze e Guattari são respectivamente: *de conexão* e *de heterogeneidade*. Eles sugerem que, no sistema rizomático, todos os pontos podem ser conectados com qualquer outro sem qualquer hierarquia ou centralização, seguindo o princípio da conexão. Assim, “[...] qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. [...] Um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais” (Deleuze, Guattari, 1996, p. 14-15). A heterogeneidade surge no contexto das interconexões, uma vez que ao vincular-se a qualquer ponto, suas características, originadas dessas conexões, inevitavelmente adotam uma natureza variada.

O terceiro princípio consiste na *multiplicidade*:

“[...] é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo. As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes. Inexistência, pois, de unidade que sirva de pivô no objeto ou que se divida no sujeito.

Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para "voltar" no sujeito. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade).". (DELEUZE, GUATTARI, 1996, p. 15)

Este princípio, intimamente ligado aos anteriores, aborda a rejeição do pensamento dicotômico, que estabelece uma divisão binária entre polos como bem e mal, objeto e sujeito, etc. Promove, assim, uma compreensão mais complexa e integrada da realidade, reconhecendo a existência de nuances e interconexões entre conceitos aparentemente opostos.

O quarto princípio, de *ruptura a-significante*, destaca a impossibilidade de uma ruptura definitiva em um rizoma:

“[...] contra os cortes demasiado significantes que separam as estruturas, ou que atravessam uma estrutura. Um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas. É impossível exterminar as formigas, porque elas formam um rizoma animal do qual a maior parte pode ser destruída sem que ele deixe de se reconstruir. Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter uma às outras. É por isto que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau. Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito — tudo o que se quiser, desde as ressurgências edipianas até as concreções fascistas”. (DELEUZE, GUATTARI, 1996, p. 17)

O rizoma escapa a qualquer tentativa de significação ou estabelecimento de hierarquias. Suas linhas nunca param de se referir umas às outras, abolindo a possibilidade de transformar o uno em dois. As rupturas são possíveis (as linhas de fuga constituem-se como rupturas), porém as linhas reterritorializam o conjunto, uma vez que carregam consigo informações da organização.

A *cartografia* e a *decalcomania* são os dois últimos princípios do sistema rizomático. Conforme os quais, um rizoma não pode basear-se em nenhum modelo estrutural ou gerativo, como por exemplo um eixo genético ou estrutura profunda, uma vez que não é possível que ele seja codificado e nem sua origem determinada. O que Deleuze e Guattari (1980) chamam de “decalques” são formas “sobrecodificadas”, ou pré-determinadas, reprodutíveis ao infinito:

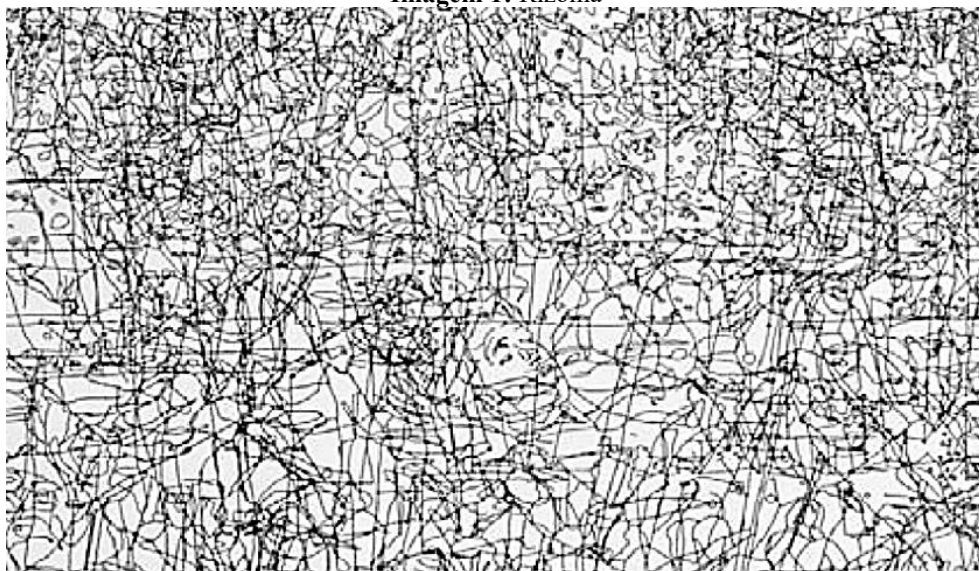
“[...] Um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer idéia de eixo genético ou de estrutura profunda. Um eixo genético é como uma unidade pivotante objetiva sobre a qual se organizam estados sucessivos; uma estrutura profunda é, antes, como que uma seqüência de base decomponível em constituintes imediatos, enquanto que a unidade do produto se apresenta numa outra dimensão, transformacional e subjetiva. [...] Do eixo genético ou da estrutura profunda,

dizemos que eles são antes de tudo princípios de decalque, reprodutíveis ao infinito. Toda lógica da árvore é uma lógica do decalque e da reprodução. [...] Ela consiste em decalcar algo que se dá já feito, a partir de uma estrutura que sobreodifica ou de um eixo que suporta. A árvore articula e hierarquiza os decalques, os decalques são como folhas da árvore.” (Deleuze e Guattari, 1996, p. 20).

O rizoma é oposto ao decalque. Diferentemente do decalque, que reproduz a mesma imagem, o rizoma trata-se de uma cópia da imagem original (um mapa cartográfico) composta por linhas passíveis de realizarem múltiplas conexões, acêntricas e equivalentes. É, pois, como um mapa em constante evolução, com múltiplas entradas, ao contrário do decalque, que sempre volta ao mesmo e se refere sempre à sua estrutura de origem.

Nesse mapa, por nele nada se decalcar, não há um sentido único para a sua experimentação, nem tampouco uma única entrada. Existem múltiplas entradas em uma cartografia. A cartografia propõe uma reversão metodológica, ela sugere a experimentação do pensamento. É um método não de aplicação, mas de experimentação e ação, em contínuo processo de produção. Isso culmina em novas coordenadas para a interpretação da realidade, resultando em uma ruptura constante dos equilíbrios preexistentes. Por meio desse método cartográfico, são questionadas as hierarquias e fronteiras que delimitam os campos de conhecimento, promovendo uma recriação constante do campo de investigação.

Imagem 1: Rizoma



Fonte: GALZIGNA, 2019.

A Imagem 1 ilustra o conceito de mapa rizomático. Não é um mapa convencional, não possui entradas, saídas ou semáforos em seus cruzamentos. O mapa gerado pela imagem não é facilmente identificável (já que seu desenho não se assemelha a um decalque). Três aspectos

importantes devem ser mencionados a respeito da figura: 1) suas linhas; 2) seus traços; 3) seu funcionamento.

Quanto as linhas, há uma divisão na imagem: linhas menos entrelaçadas na parte inferior e um emaranhado complexo na superior, com cores mais intensas. Isso cria um aspecto confuso, com linhas finas e soltas que se cruzam, formando preenchimentos mais escuros e obscurecendo o fundo cinza. O mapa dessa imagem não é identificável devido ao fato de seu desenho não se assemelhar a um decalque. Na cartografia do rizoma, que busca seguir linhas, a singularidade é essencial. Mesmo ao tentar retroceder, cruzar linhas, ou destacar territórios, o rizoma permanecerá sempre "[...] estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda". (Deleuze e Guattari, 1996, p. 20).

O segundo aspecto refere-se à construção dos traços. Não é possível afirmar onde esse mapa começa ou onde termina, pois não há margem para tal definição. Os inícios e términos ocorrem nos mesmos locais, com continuidades à beira da imagem. As linhas persistem sem serem registradas, terminam sem rastreio, passando, pois, despercebidas. Seguem o princípio de conexão uma vez que "[...] qualquer ponto do rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo". A cartografia não é realizada para explicar um rizoma, mas para criá-lo.

O terceiro e último ponto a ser elucidado é o funcionamento das linhas. As linhas se entrelaçam, giram e seguem reto devido ao seu funcionamento, que se define como a conexão de heterogeneidades. As linhas parecem estar conectadas umas às outras em alguns momentos e, em outros, saem do campo de visão de seu expectador. Isso ocorre porque as conexões do rizoma operam em intensidade, criando novas linhas, cruzando outras, e só podem avançar por meio da multiplicidade. Não existe uma origem das linhas nem tampouco uma direção específica para a qual deveriam convergir ou variar, seguindo o princípio de multiplicidade.

O funcionamento é o próprio processo de tornar-se do mapa, não um mecanismo de objetificação, verificação prática ou comparação. A imagem I reflete isso: não há perda de objetivos, retorno ao original ou convergência nas linhas, revelando uma profunda falta de identificação com um ponto de referência pré-estabelecido.

Portanto, o mapa deve ser pensado não somente pelo seu desenho final, isto é, o produto, mas sobretudo pelo movimento que é realizado para a construção de seu traçado, ou seja, o processo. Assim, há uma aproximação entre as funções de cartógrafo e do pesquisador.

O mapa propõe uma experiência ancorada no real, explorando territórios existenciais e transbordando indivíduos, tornando-se instrumento para ir além da história individual. Não é reflexão, mas mobilização; não reproduz uma realidade pré-existente, mas opera exploração e

descoberta de novas realidades. Em suma, os mapas multiplicam, intensificam a experiência comum e não se reduzem a uma unidade padronizada.

Ao conduzir pesquisas, especialmente em investigações que envolvem trabalhos de campo, é comum ao pesquisador deparar-se com situações inesperadas que exigem uma redefinição das metas de abordagem.

3. A PESQUISA CARTOGRÁFICA:

Ao longo de mais de meio século, os debates em torno da relação entre o pesquisador e pesquisado nas Ciências Humanas têm conquistado destaque no cotidiano acadêmico. Uma questão central que permeia essas discussões é o dilema enfrentado pelas humanidades ao lidarem com as características particulares de seu “objeto de pesquisa”. Historicamente, as Ciências Humanas se pautavam pelos métodos das Ciências Naturais, refletindo a influência do esquema científico hegemônico da modernidade. Essa abordagem, contudo, suscitava indagações fundamentais nas ciências humanas, uma vez que colocava em destaque a dualidade na qual o objeto de estudo não apenas era explorado pelo pesquisador, mas também emergia como o próprio sujeito do ato de pesquisa.

Essa assimilação de métodos das Ciências Naturais refletia uma tentativa das humanidades de aplicar uma abordagem mais objetiva e distante, semelhante àquela observada nas disciplinas científicas voltadas para o estudo da natureza. No entanto, essa perspectiva começou a ser questionada à medida que se reconhecia a singularidade do campo das Ciências Humanas, cujo objeto de estudo é, muitas vezes, um sujeito consciente e reflexivo.

No centro da evolução dessas discussões e da necessidade de uma abordagem mais contextualizada e sensível, reconhecendo a complexidade das interações entre o pesquisador e interlocutor está o método cartográfico.

De inspiração deleuzo-guattariana, “o método cartográfico não equivale a um conjunto de regras prontas para serem aplicadas, mas exige uma construção *ad hoc*, que requer a habitação do território investigado e a implicação do pesquisador no trabalho de campo” (Kastrup, 2008, p. 466). Nesse sentido, a cartografia enquanto método, não se preocupa em apresentar um “objeto”, mas em acompanhar o processo. Ainda segundo Kastrup (2014), o sentido da cartografia é justamente o acompanhamento de percursos, a implicação em processos de produção, conexão de redes e/ou rizomas.

Mas se a cartografia é um princípio voltado para “uma experimentação ancorada no real”, que possui múltiplas as entradas, em um sistema acêntrico, torna-se pertinente questionar: “como esta funcionaria então como metodologia?”.

A respeito disso, Passos, Kastrup e Escóssia (2015) apontam o seguinte:

A metodologia, quando se impõe como palavra de ordem, define-se por regras previamente estabelecidas. Daí o sentido tradicional de metodologia que está impresso na própria etimologia da palavra: *metá-hódos*. Com essa direção, a pesquisa é definida como um caminho (*hódos*) predeterminado pelas metas dadas de partida. Por sua vez, a cartografia propõe uma reversão metodológica: transformar o *metá-hódos* em *hódos-metá*. Essa reversão consiste numa aposta na experimentação do pensamento – um método não para ser aplicado, mas para ser experimentado e assumido como atitude. Com isso não se abre mão do rigor, mas esse é ressignificado. O rigor do caminho, sua precisão, está mais próximo dos movimentos da vida ou da normatividade do vivo, de que fala Canguilhem. A precisão não é tomada como exatidão, mas como compromisso e interesse, como implicação na realidade, como intervenção. (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2015, p. 10)

Desse modo, ao contrário do método tradicional mais rígido e predefinido a cartografia surge como uma abordagem mais experimental, comprometida e envolvida com a realidade da pesquisa, considerando o método não apenas como uma aplicação predefinida, mas como uma atitude a ser vivenciada. Apesar dessa reversão, o rigor na pesquisa não é descartado, mas reinterpretado, aproximando-se dos movimentos da vida e da normatividade do vivo (como descrito por Canguilhem). A precisão é redefinida não apenas como exatidão, mas como compromisso, interesse, implicação na realidade e intervenção.

A cartografia não busca isolar o objeto de suas interconexões históricas nem de suas relações com o mundo. Ao invés disso, o propósito da cartografia é mapear as forças ligadas a um objeto ou fenômeno, capturando suas modulações e movimentos. Para isso, o pesquisador-cartógrafo precisa permitir-se ser conduzido por esse campo coletivo de forças em um determinado nível. Isso não implica ausência de controle; a falta de controle na ciência experimental não significa negligência no processo. A atenção direcionada durante o trabalho de campo ajuda a compreender a atitude cognitiva paradoxal, caracterizada por concentração sem focalização. O desafio é evitar que a busca por informações predomine, permitindo ao cartógrafo, pois, abrir-se ao encontro.

Na contramão do método científico moderno, a pesquisa cartográfica é tomada como um campo de experimentação, atravessado pelo regime da sensibilidade, em que posição do pesquisador e do ato de pesquisar são constantemente problematizados.

Não há um campo *a priori* e nem tampouco um pesquisador neutro em relação a ele, realizando uma simples "coleta de dados", como se os dados estivessem prontos para serem coletados no momento ideal. A coleta de dados ocorre no encontro entre o pesquisador, suas ferramentas conceituais e o campo, sendo esse encontro capaz de alterar tanto o pesquisador quanto indicar possíveis direções para a constituição do campo.

Nesse cenário que, Kastrup (2007) destaca que a cartografia realiza uma 'produção de dados', evidenciando o caráter construtivista da pesquisa. Adicionalmente, no início da pesquisa, são estabelecidos 'pontos de entrada' para o campo, com o percurso sendo delineado ao longo da pesquisa durante o encontro do pesquisador-cartógrafo. A pesquisa opera como um rizoma, apresentando diversas possibilidades de entrada, passagem e saída.

Neste cenário, uma abordagem metodológica cartográfica não se restringe a passos pré-estipulados, aplicados a uma área específica. Representa, pois, uma postura a ser adotada, experienciada e vivenciada pelo pesquisador cartógrafo durante sua investigação. Trata-se, constantemente, de um procedimento em desenvolvimento, moldado e ajustado conforme a natureza específica da pesquisa, visando apreender a diversidade de relações e fluxos presentes em um contexto específico, sem impor uma estrutura rígida. Essa abordagem concede ao pesquisador a capacidade de criar um mapa sensível às nuances e às contínuas transformações que ocorrem no campo de estudo, preservando, assim, um pensamento aberto.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, este trabalho buscou explorar as potencialidades da cartografia como uma metodologia de pesquisa interdisciplinar nas ciências humanas. Primeiramente, dedicou-se à análise do conceito de rizoma e seus princípios, com especial ênfase no princípio da cartografia. Em seguida, a discussão avançou para examinar a cartografia como abordagem metodológica para a pesquisa com seres humanos das ditas “humanidades”, destacando o papel do pesquisador-cartógrafo e suas possibilidades de atuação interdisciplinar.

O presente estudo, portanto, sustentou a ideia de que a cartografia está intrinsecamente ligada à criação. Fala-se de uma pesquisa interdisciplinar que explora e origina multiplicidades, criando mapas de territórios conceituais (e existenciais), traçando linhas, rastreando as desterritorializações e reterritorializações, promovendo rotas de fuga. Esses são alguns dos procedimentos que esta pesquisa busca documentar como potenciais abordagens para uma pesquisa cartográfica interdisciplinar em Ciências Humanas.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, Vol. 1**, Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, Vol. 2**, Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2002.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, Vol. 3**, Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004.

FERIGATO, S. H., & CARVALHO, S. R. Pesquisa qualitativa, Cartografia e saúde: conexões. Interface – **Comunicação, Saúde, Educação**, 15(38), 663-675, 2011.

GALZIGNA, Mario. Mario Rilegge rilegge criticamente “Mille piani”, di Deleuze e Guattari. Ibridamenti/Due, Venezia, 23 jul. 2019. Disponível em: <https://www.ibridamenti.com/newsite/mario-galzigina-rilegge-criticamente-mille-piani-di-deleuze-e-guattari/>. Acesso em: 09 jan. 2024.

GONÇALVES, A. F. Etnografia, etnologia e teoria antropológica. in: **Revista de Ciências Sociais - Política**; TRABALHO, [S. l.], v. 1, n. 44, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/23396>. Acesso em: 27 de dez de 2023.

HAESBAERT, R.; BRUCE, G. A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari. **GEOgraphia**, Niterói, v. 4, n. 7, 2002. Disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/74/72>. Acesso em: 25 de dez de 2023.

KASTRUP, V. **O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. Psicologia e Sociedade**, 19, 15-22, 2007.

KASTRUP, V. **O método da cartografia e os quatro níveis da pesquisa-intervenção**. In: CASTRO, L. R.; BESSET, V. L. (Orgs.). Pesquisa-intervenção na infância e juventude. 1. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2008. p. 465-489.

PASSOS, E., & EIRADO, A. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In E. Passos, V. Kastrup & L. Escossia, L. (Orgs.). **Pistas do método da Cartografia: pesquisa e produção de subjetividade** (pp.109- 130). Porto Alegre: Editora Sulina, 2014.

LAROUSSE, Petit. **Dictionnaire Encyclopedique Pour Tous**. Paris, 1965.

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. (207 p.). Porto Alegre: Sulina, 2015.

PRADO FILHO, K.; TETI, M. M. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 45-59, jan./jun. 2013. Disponível em: <https://goo.gl/wNFwxr>. Acesso em: 25 de dez de 2023.

UMA RELAÇÃO ENTRE PARENTALIDADE E PULSÃO DE MORTE: UM CLAMOR PARA ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER

Micharlany Penha Amaral

Graduando em Filosofia

micharlany1@hotmail.com

UFPA

RESUMO: O presente trabalho traz a proposta de estabelecer uma relação da parentalidade, toxicomania e pulsão de morte. Quanto as nossas bases teóricas, tomaremos como ponto de partida o celebre texto de Sigmund Freud, *Mais além do princípio do prazer*, bem como o texto do psicanalista francês Jacques Lacan *Tiquê e Automaton* entre outros escritos deste e de outros autores do campo, que nos servirão como direcionamento teórico. Em *Além do princípio do prazer*, Freud fala sobre a desilusão edípica, tal desilusão tende a ser repetida a partir de novas experiências, de relações transferenciais e identificatórias. Gerando assim uma compulsão à repetição, compulsão esta que opera pra além do princípio do prazer. Nesse processo, a compulsão a repetição insiste em trazer do inconsciente aquilo que foi recalçado pelo sujeito, experiências que causaram desprazer, devido ao choque incompatível entre desejo e realidade. O desejo recalçado se impele a realização da sua total satisfação. A princípio, há um desejo de retorno a um estado anterior, primitivo, anorgânico, um estado de nirvana (ponto zero da tensão) – segundo Freud –. Já em Lacan, este seria um desejo de obtenção de um gozo mortífero, ou aniquilamento do desejo, desejo do outro. A busca obsessiva por esse gozo - “gozo”, termo este que Lacan vai usar para dar nome a “morte” -, é o desejo de separar-se deste “Grande Outro”. É isso que caracteriza a pulsão de morte. Isso levaria o sujeito a uma pulsão de gozo, que o Freud vai chamar de “mais além do princípio do prazer”. Por isso, para Lacan, a pulsão de morte é uma pulsão de gozo, pulsão de separação. Quanto a relação da droga com a pulsão de morte, acreditamos ser necessário salientar que, a função objetual da droga aqui destacada é incompatível entre desejo e princípio realidade. O desejo recalçado se impele a realização da sua total satisfação. A princípio, há um desejo de retorno a um estado anterior, primitivo, anorgânico, um estado de nirvana (ponto zero da tensão) – segundo Freud –. Já em Lacan, este seria um desejo de obtenção de um gozo mortífero, ou aniquilamento do desejo, desejo do outro. A busca obsessiva por esse gozo - “gozo”, termo este que Lacan vai usar para dar nome a “morte” -, é o desejo de separar-se desse Grande Outro. É isso que caracteriza a pulsão de morte. Isso levaria o sujeito a uma pulsão de gozo, que o Freud vai chamar de mais além do princípio do prazer. Por isso, para Lacan, a pulsão de morte é uma pulsão de gozo, pulsão de separação. Quanto a relação da droga com a pulsão de morte, acreditamos ser necessário salientar que, a função objetual da droga destacada neste trabalho - e sua atuação no caso que será apresentado -, não é a sua função erótica (pulsão sexual), mas a de gozo mortífero, a de “ocupar” o lugar de “a Coisa” (das Ding). E para Lacan, esse “encontro” só será possível a partir dessa separação. Neste trabalhos trazemos um caso de toxicomania fazendo também uma relação – secundária – com a pulsão de morte. Aqui, a questão para a psicanálise não é o efeito neuroquímico que a droga causa no sujeito, mas sim as sua experiência subjetiva a partir do seu uso.

Palavras-chave: Freud; Lacan; Parentalidade; Pulsão de Morte.

1. INTRODUÇÃO

“Morte, minha senhora Dona Morte
Tão bom que deve se o seu abraço!
Languido e doce como um doce laço
E como uma raiz, sereno e forte.
Não há mal que não sare ou não conforte
Tua mão que nos guia passo a passo,
Em ti, dentro de ti, no teu regaço
Não há triste destino nem má sorte.
Dona Morte dos dedos de veludo,
Feche-me os olhos que já viram tudo!
Prende-me as asas que voaram tanto”
(...)
À Morte - Florbela Espanca

A questão que aqui apresentamos pressupõe a pergunta: Há uma consequência entre relação parental e pulsão de morte? Na tentativa de respondê-la, é importante destacarmos a pulsão de morte, enquanto pulsão de separação, segundo elabora Lacan, e não enquanto pulsão de autodestruição em si, como pensava o Freud.

Salientamos que esta elaboração não parte de um caso clínico convencionalmente falando, ou da clínica propriamente dita. Mas do que eu chamaria de “clínica da vida”, e vem tratar sobre a relação parentalidade/pulsão de morte, atravessada pela toxicomania. Tomando esta, como uma forma de investimento da pulsão de morte.

2. A RELAÇÃO PARENTALIDADE/PULSÃO DE MORTE

Na relação primordial edípica que envolve prazer e alienação, o bebê é o falo (objeto de desejo) da sua mãe (e do seu pai). Nesse processo estruturante, o sujeito passa pela fase do eu ideal, ou seja, o sujeito como objeto do outro (dos seus pais), e do ideal do eu, o sujeito como sujeito padrão para a sociedade, para “os outros outro”.

Nesse processo, a permanência alienante do sujeito no campo do outro, se dá por instância psíquica chamada por Freud de Super-eu. Este em determinadas situações, opera no sujeito barrado a partir de uma relação sadomasoquista. Para nós, o reforço patogênico do Super-eu no sujeito se dá em função de duas coisas, com o rigor da dominação patriarcal, ou na forma tirânica das interdições que ressurgem, com a estrutura matriarcal, de qualquer estagnação dos laços domésticos, onde não há uma ruptura de tais laços na ordem psíquica.

Em *Além do princípio do prazer*, Freud fala sobre a desilusão edípica, tal desilusão tende a ser repetida a partir de novas experiências, de relações transferenciais e identificatórias. Gerando assim uma compulsão à repetição, compulsão esta que opera para além do princípio do prazer (FREUD, 1920, p. 133).

Nesse processo a compulsão a repetição insiste em trazer do inconsciente aquilo que foi recalcado pelo sujeito, experiências que causaram desprazer, devido ao choque incompatível entre desejo e realidade (FREUD, 1920, p. 133).

O desejo recalcado se impele a realização da sua total satisfação, a princípio, há um desejo de retorno a um estado anterior, primitivo, anorgânico, logo após um estado de nirvana (ponto zero da tensão) – segundo Freud –. Ou um desejo de obtenção de um gozo mortífero, ou aniquilamento do desejo – segundo Lacan.

A busca obsessiva por esse gozo - “gozo”, termo este que Lacan vai usar aqui para dar nome a “morte” (morte do campo do outro) -, é a busca por esse objeto que o Freud vai chamar de *das Ding* (a Coisa), ou o objeto inalcançável, por não existir. É isso que caracteriza a pulsão de morte.

É importante destacarmos que para Freud, o *das Ding* (a Coisa ou o objeto perdido) se encontram fora do sujeito, que se angustia por não encontra-lo. Já para Lacan, ele se encontra dentro do sujeito, e esse busca se daria a partir da separação e não do encontro.

Essa compulsão a repetição que na verdade, objetiva encontrar-se com “a Coisa”, conduz o sujeito a pulsão de gozo, que o Freud vai chamar de “mais além do princípio do prazer”. Por isso, para Lacan, a pulsão de morte é uma pulsão de gozo, ou podemos chamar de pulsão de separação, como afirma o próprio Lacan:

O sujeito fica condenado a repetir indefinidamente o esforço de desligamento da mãe - e é aí que encontramos o sentido de toda sorte de condutas forçadas, desde certas fugas infantis até os impulsos de errância e as rupturas caóticas que singularizam a conduta em idade mais avançada” (LACAN, 2003, p. 88).

3. A TOXICOMANIA COMO UM IVESTIMENTO DA PULSAO DE MORTE

Quanto a relação da droga com a pulsão de morte, acreditamos ser necessário salientar que, a função objetual da droga destacada neste trabalho - e sua atuação no caso que será apresentado a diante -, não é a sua função erótica (pulsão sexual), mas a de gozo mortífero, de “ocupar” o lugar de “a Coisa”.

A questão aqui para a psicanálise, não é o efeito neuroquímico que a droga causa no sujeito, mas sim as suas experiências subjetivas. O próprio Freud já postulava isso ao observar os efeitos da cocaína, em uma elaboração pra além da biologização da pulsão.

A relação sujeito/droga de um ponto de vista cartesiano (racional), pode ser vista como uma relação acefálica sujeito/objeto. Mas não é desta ordem que a psicanálise analisa tal relação, e sim de uma ordem metapsicológica, ou de uma ordem que chamaremos de

“metarracional” (não cartesiana). Ou seja, ela não se explica pela experiência lógica racional, mas pela lógica do inconsciente.

A droga funciona como uma *pharmakon*, palavra grega que possui três significados: remédio, veneno e cosmético. Aqui abro um parêntese para falar que brilhantemente, Platão faz uma analogia (uma relação de sinonímia) desse termo com os efeitos da palavra enquanto linguagem dirigida ao outro (*apud* THOMAL, 2005, p.24). A partir desse postulado, suponho que a droga funcionaria como um substitutivo da palavra dita e não dita.

Quanto ao excesso do uso da droga, que conduz o sujeito ao estado toxicomaniaco. A grande pergunta que interessa a psicanálise aqui é: Que excesso é esse que demanda uma ação mortífera? Pra respondermos a essa questão, é preciso lançar um olhar sobre a droga para além da sua função química e seus efeitos neurológicos, como já mencionado aqui. Ou seja, essa lupa deve seguir a direção ao ponto em que esse objeto é visto em sua função na economia libidinal do sujeito. Sobre isso, Lacan vai dizer que:

O sujeito continua prisioneiro das imagens do complexo e submetido tanto a sua instância letal quanto a as forma narcísica – é o caso do consumo mais ou menos intencional em que, sob a denominação de suicídio não violento, assinalamos o sentido de algumas neuroses orais ou digestiva. (LACAN, 2003, p. 88)

A retirada da substância (objeto químico), como uma forma única de tratamento, sem levar em conta o problema originário (subjetivo) que leva a toxicomania, na maioria dos casos não resulta em permanência na abstinência. O encontro do sujeito com as drogas, silencia suas angústias neuróticas temporariamente. Ocorrendo assim, um fortalecimento do seu narcisismo em detrimento do enfraquecimento de um Super-eu tirânico.

4. JOHN: UM CLAMOR PARA O “ALÉM”

Agora farei a exposição do caso que nos serviu como tela para este trabalho. Usaremos o cognome de John para o personagem deste caso, para efeito de preservação da sua imagem (In memoriam) bem como da sua família.

John era o segundo filho de uma família de três irmãos. A sua família morava em uma pequena cidade do interior do Maranhão. De acordo com o padrão socioeconômico da cidade – e para a sociedade local -, eram considerados uma família de “classe alta”, já que tinham uma ótima estrutura econômica e social.

Por conta dessa situação socioeconômica privilegiada, desde muito pequeno, a família não via com bons olhos que John se envolvesse com as outras crianças (com raríssimas exceções). Postura esta que atravessava a formação da sua subjetividade, mantendo-o em um

estado de alienação, gerando recalques em seu inconsciente, que desencadearia em investimentos substitutivos na busca por desalienar-se, ou separar-se do outro.

Essa postura separatista era tomada de forma mais direta por parte da sua mãe. Quando no final da tarde sempre ele ia até o campo de futebol para brincar com os colegas, não demorava muito os seus pais mandavam a sua irmã mais velha chama-lo, quase sempre com essa expressão: “Jonh é pra você ir pra casa! Agora! Se você não for agora, você vai apanhar!”. Então, logo de imediato ele abandonava a brincadeira e os colegas, retornando cabisbaixo para sua casa.

Certa vez, John foi trancado dentro de uma caixa de madeira, pelo seu pai, caixa esta que estava exposta na sala de entrada da sua casa. Sendo que as pessoas que sabendo dessa situação, se aproximavam para tentar vê-lo, uma situação no mínimo vexatória pra ele. John era não só um prisioneiro fisicamente falando, mas também em sua subjetividade.

Foi com a chegada da fase púbere que os seus atos de rebeldia compareceram. Fugas, iniciação na etilização e drogadição de forma geral. Em sua trajetória toxicomaniaca, John passou por vários processos na tentativa de abandonar o uso as drogas: terapias medicamentosas, psicoterapias, internações emergenciais para desintoxicação. Mas havia um algo a mais ali, ou podemos dizer, algo além, além do princípio do prazer. Um desejo de matar a sua dor, um desejo nirvânico, um desejo de um gozo mortal, uma pulsão de morte, um desejo de separar-se do Grande Outro, atender ao seu desejo.

Em um de seus raros períodos de abstinência (momento em que estava em tratamento), sabendo que o seu irmão mais novo estava se drogando no alto de um reservatório d’água de cerca de 20m de altura, subiu até lá para tentar contê-lo. Lá tiveram uma grande discussão, chegando as vias de fato. O agravante deste episódio é que o cume do reservatório não tinha proteção lateral. Ou seja, John e seu irmão poderiam ter caído daquela altura no momento do confronto, ocorrendo assim uma dupla fatalidade, o que pareceu não ser a preocupação de ambos. Neste episódio, por se encontrar em abstinência, pode-se perceber claramente que John, mesmo sem o efeito das drogas, tinha comportamentos autodestrutivos.

Certa vez, por não ter encontrado as drogas convencionais que tinha o hábito de usar, John pegou algumas flores de papoulas, fez um grosso chá e tomou. O resultado foi uma overdose, ele foi levado às pressas para uma clínica, onde foi internado para desintoxicação. O uso que ele fazia das drogas era sempre exagerado.

Em outra ocasião, ao tomar uma aguardente por nome Tiquira. Aguardente esta feita da raiz da mandioca. E que, segundo a crença popular, quem tivesse sob o efeito dessa bebida não poderia tomar banho, por conta do risco de ser acometido de um Acidente Vascular Cerebral. Mas apesar de saber disso, ao passar perto de um rio, ele se jogou de súbito com roupa e tudo. O curioso é que antes

de se jogar ele disse: “Quero ver mesmo se essa cachaça é Tiquira!”, e então lançou-se ao rio. Para surpresa dos presentes – e creio que para sua também –, nada lhe aconteceu.

Em outro episódio, ele estava pilotando uma moto em alta velocidade, quando avistou uma lombada, e resolveu passar com a moto em um pequeno espaço entre o meio fio e a lombada. Ao tentar fazer essa manobra se chocou com um ciclista. O resultado desse acidente foi a perda da maior parte dos ossos da face, que após várias cirurgias, fora recomposta com platina. A partir daí, inconformado com a deformação do seu rosto, passou a ser mais evidente nos enunciados e atitudes de John, um desejo de não viver mais. Depois de alguns anos usando drogas, John foi acometido de um sério problema cardíaco. Época em que fez uma cirurgia para implantação de um cateter. Mesmo assim, não parou com o seu uso.

Nos últimos dias que antecederam a sua morte, John aumentou expressivamente o consumo de drogas. Na noite que antecedeu a sua partida, John tinha usado muita droga. Na madrugada do dia seguinte, teve uma parada cardíaca, sendo levado às pressas para uma clínica. Por volta de 10h00 da manhã de um sábado, John não resistiu ao seu quadro clínico. É importante relatar aqui que duas semanas antes da sua partida, John chamou a sua esposa e anunciou que sentia que teria pouco tempo de vida.

Suas últimas palavras ditas para a sua mãe foram: “Mãe! Se eu escapar desta, não quero mais viver essa vida!”. Fica aqui a pergunta que não quer calar: Teria essa enunciação um duplo sentido? Ou por outra: A que vida John se referiu?

Pra finalizar, fazendo aqui uma analogia da teoria do Big Bang com a pulsão de morte, ou com o gozo, tudo é iniciado de novo após o caus. O que me parece é que John queria acabar com sua vida, pra voltar a viver uma outra vida, que no seu imaginário, fora roubada de si.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para dar maior clareza conclusiva a nossa tese, é fundamental que falemos da dualidade operacional do psiquismo humano, no sentido da correlação alienação/separação. De forma geral, o que opera no sentido da permanência do sujeito no campo do outro, da alienação, é uma relação sadomasoquista entre o Super-eu e o eu. Já o que opera no sentido da separação do campo do outro, da desalienação, é a relação da pulsão de morte com o sujeito e seu desejo.

A pulsão de morte opera no sentido de retirada do sujeito do campo do outro a partir do desejo. Desejo este que é um prenúncio de gozo, não do desejo da permanência no campo do princípio do prazer, mas do mais além do princípio do prazer. De uma transposição que “ignora” o princípio da realidade, princípio este que nos impõe regras sociais e culturais. Colocando-as

como um padrão a ser seguido por aqueles que nascem em, e que fazem parte de determinados grupos.

Operando junto ao princípio da realidade, temos o princípio da prazer, que opera de forma que o sujeito venha a ser mantido sob um nível de um prazer controlado. Sob a égide do Super-eu – representação operacional psíquica do grande Outro –, que tenta proteger o eu de ser “substituído” pelo sujeito a partir do desejo deste, ou evitar que esse sujeito desejante comparece.

Por conta dessa correlação de forças, é que o sujeito, tentando essa fuga do campo do outro, busca alternativas gozantes destrutivas, inclusive, que envolvem o próprio corpo. Daí é que a pulsão de morte comparece em ato (acting out). E no caso apresentado neste trabalho, as drogas comparecem como uma possibilidade de investimento pulsional, de gozo. Que conduz o sujeito drogadicção a um estado de êxtase. Estado de êxtase este, que tem o seu funcionamento como um substitutivo do gozo.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**; tradução Alfredo Bossi, Ivone Castilho Benedetti, 6ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

COSTA, Terezinha. **Psicanalise passo a passo: Édipo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FREUD, Sigmund. **Obras Completas Volume 14: Além do princípio do prazer** (1920); Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana, v.3; 1917-1917: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente**. 9ª reimp. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise: De Freud a Lacan**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. O seminário: Livro 11: **Tiquê e Automaton**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. O seminário: Livro 7: **A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1959-1960.

LACAN, Jacques. Outros escritos: **Os complexos familiares na formação do indivíduo**: Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LAPLACHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand Lefebvre. **Vocabulário de psicanálise**. Direção Daniel Lagache. Tradução Pedro Tamen, 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NAZIO, Juan David. Édipo: **O complexo do qual nenhuma criança escapa**; tradução André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

PLON, Michel; ROUDINESCO, Elizabeth. **Dicionário de psicanálise**. Tradução Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RIBEIRO, Maria Anita Carneiro. **Psicanálise passo a passo: A neurose obsessiva**, 3º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SALIM, Anna Luzia Dantas; SANTOS, Elza Ferreira. **Toxicomania e pulsão**. Psicanálise e Barroco em revista v. 16, n. 02. Rio de Janeiro, dezembro de 2018.

THOMAL, Alberto. **O desafio do pensar sobre pensar: investigando sobre teoria do conhecimento** – Série investigando sobre. 9º ed. Florianópolis – SC: Sophos, 2005.

VOCAÇÃO PROFISSIONAL E RACIONALIZAÇÃO DA FÉ: UM DIÁLOGO ENTRE MAX WEBER E ERIC WEIL

Itasuan Antonio Pires Ferreira
Mestrando em Filosofia – UFMA
Graduado Filosofia – UFMA
itasuan2@gmail.com

Rita de Cássia Oliveira
Doutora em Filosofia – PUC-SP
Professora do Mestrado em Letras-PGLetras
Professora do Mestrado Acadêmico em Filosofia – PPGFIL

RESUMO: O presente artigo é uma proposta de diálogo entre Max Weber e Eric Weil sobre a temática da vocação profissional da religião cristã e da racionalização da fé na modernidade. A abordagem realizada sobre o conceito de vocação profissional em Max Weber se dá a partir da análise empreendida por ele concernente ao luteranismo e calvinismo na obra *A ética protestante e o “espírito” capitalista*. Em relação a Eric Weil foi tomado como ponto de partida para essa discussão a análise realizada por ele sobre a condição humano presente nos textos *Filosofia Política* e *Lógica da Filosofia*. Nesse sentido, a pesquisa começa por apontar como o “espírito” do capitalismo surge a partir da ótica de Weber e posteriormente seu desdobramento na filosofia de Eric Weil. Podemos apontar como resultado da pesquisa que a vocação profissional quando usada no sentido racional acaba por reduzir a condição humana a uma categoria relacionada ao trabalho.

Palavras - chave: Luteranismo, Calvinismo, Racionalização, Condição.

1. INTRODUÇÃO

A proposta levantada por esta pesquisa tem como escopo analisar o desdobramento do processo entre o espírito do capitalismo no âmbito da religião cristã em Max Weber e sua relação com o mundo da racionalidade em Eric Weil.

De um lado, ressaltaremos o que é o espírito do capitalismo a partir do pensamento de Max Weber no escrito intitulado *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*; por outro lado, a definição de racionalização é abordado segundo os textos de Eric Weil intitulados *Filosofia Política* e *Lógica da Filosofia*.

Nessa perspectiva, o primeiro percurso empreendido por este trabalho concernente a análise do pensamento de Max Weber se circunscreve ao aspecto do luteranismo e calvinismo como pressupostos do surgimento do capitalismo. O luteranismo é analisado sob a ótica da definição que Lutero efetuou quando realizou a tradução da Bíblia para o alemão, empregando a palavra *Beruf* (trabalho) como sinônimo de vocação profissional.

O segundo caminho se dá através do calvinismo, que passa a ser esboçado a partir da vertente da predestinação, uma doutrina que defendia que a graça de Deus era uma exclusividade para os eleitos. Não somente no que diz respeito a doutrina da salvação, o

calvinismo desenvolveu uma ética que possibilitou o surgimento do espírito capitalista. Desse modo, podemos dizer que enquanto Lutero formulou a definição de vocação profissional, Calvino aperfeiçoou essa tese do ponto de vista de uma ética que orientasse como as pessoas deveriam proceder no tocante a atividade do laboro.

O terceiro aspecto destacado reside no fato de como as colocações supracitadas em Weber ecoam no pensamento de Eric Weil, em particular, o impacto da secularização da religião no âmbito da sociedade moderna. Eric Weil nos aponta que a religião não deixa de existir na sociedade moderna, entretanto sua relação com a modernidade ganha novos contornos ao se defrontar com questões consideradas necessárias para o processo da ciência frente ao domínio da natureza.

Assim, este trabalho por meio de uma revisão bibliográfica planeja considerar como é estabelecida a relação de pensamento entre Eric Weil e Max Weber no tocante racionalização da fé no âmbito da religião e seus impactos a partir da secularização do sagrado. Como também apontar em Eric Weil o papel da religião diante de uma sociedade secularizada que tem como interesse o processo como fim último a ser alcançado.

2. MAX WEBER E O CAPITALISMO

Max Weber, ao escrever a *Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, não tinha como foco fazer um tratado sobre a religião de origem judaico-cristã. O escopo da obra é apontar como se desenvolveu uma racionalidade capitalista atrelada a fé no seio de segmentos oriundos da Reforma Protestante.

Nesse sentido, o primeiro aspecto que ressaltamos consiste no fato de que a religião abordada na obra de Weber se volta a análise do pensamento ligado a Reforma Protestante,⁸⁸ em particular, ao calvinismo, pietismo, metodismo e as seitas batistas.

A introdução da racionalidade capitalista no âmbito da religião em relação ao pensamento do autor é precedida de uma discussão histórica. Desse modo, em um período

⁸⁸ A Reforma Protestante foi um movimento político e religioso que se iniciou na Europa durante o século XVI. Seu principal representante foi Martinho Lutero (1483–1546), ao escrever as 95 teses solicitando modificações no seio da Igreja Católica. O posicionamento de Lutero desencadeou um movimento de fragmentação da Igreja em vários países, fazendo com isso que surgissem outras denominações que ficaram conhecidas como igrejas reformadas. Para Weber, a Reforma significou não a eliminação da dominação eclesiástica sobre a vida de modo geral, quanto a substituição de sua forma de vida vigente por outra. É substituição de uma dominação extremamente cômoda, que na época mal se fazia sentir na prática, quase só formal muitas vezes, por uma regulamentação levada a sério e infinitamente incômoda da conduta de vida como todo, que penetra todas as esferas da vida doméstica e pública até os limites do concebível (WEBER, 2004, p. 30).

anterior a Reforma Protestante, tínhamos o continente europeu praticamente dominado pelo catolicismo.

Assim, podemos pensar um contraste estabelecido entre a religião Católica e o Protestantismo. De um lado, o catolicismo apregoava durante a Idade Média o pensamento de que emprestar dinheiro a juros era considerado usura, que o trabalho não tinha importância porque Deus providenciava os mantimentos de seus adeptos, que a salvação poderia ser negociada mediante pagamentos de indulgências, uma maneira de vida voltada mais para o foro íntimo do que externo, dentre outras questões. Por outro lado, com o advento da passagem da Idade Média para a Idade Moderna temos o surgimento de uma maneira de pensar a economia através do liberalismo⁸⁹, uma corrente de pensamento antagônica ao que era defendido até então pela Igreja Católica. E com o surgimento da Reforma Protestante esse pensamento passa a ser assimilado pelos novos segmentos reformados.

Nessa perspectiva, podemos observar que o aspecto destacado recai na tônica do contraste histórico entre o velho e o novo, entre o catolicismo e o protestantismo. Em Max Weber podemos caracterizar essa passagem de um modo de pensar para o outro em vários trechos da obra como, por exemplo,

A emancipação ante o tradicionalismo econômico aparece como um momento excepcionalmente propício à inclinação a duvidar até mesmo da tradição religiosa e a se rebelar contra as autoridades tradicionais, em geral. Mas cabe atentar aqui para o que hoje muitas vezes se esquece: a Reforma significou não tanto a eliminação da denominação eclesiástica sobre a vida de modo geral, quanto a substituição de sua forma vigente por outra. E substituição de uma dominação extremamente cômoda, que na época mal se fazia sentir na prática, quase só formal muitas vezes, por uma regulamentação levada a sério e infinitamente incômoda da conduta de vida como todo, que penetrava todas as esferas da vida doméstica e pública até os limites do concebível. A dominação da Igreja católica — ‘que pune os hereges, mas é indulgente com os pecadores’, no passado mais ainda recente do que hoje — é suportada no presente até mesmo por povos de fisionomia econômica plenamente moderna [e assim também aguentaram as regiões mais ricas e economicamente mais desenvolvidas que a terra conhecia na virada do século XV] (WEBER, 2004, p.30–31).

Partindo dessa ótica salientamos que a presente pesquisa visa estudar dois conceitos apresentados por Weber, que são, os conceitos de vocação e de ética do protestantismo. Nesse sentido, o interesse de Weber pela pesquisa desses dois conceitos perpassa pelo fato histórico

⁸⁹ A definição de liberalismo em Max Weber, segundo Hennes, se quiséssemos definir o liberalismo de Weber, poderíamos falar num liberalismo voluntarista, ou melhor, num liberalismo liberal, estritamente associado ao problema da liberdade e das condições. (HENNES apud FELIPE, 2007, p.130). Nesse sentido, atrelado a essa definição temos a sua relação com o protestantismo, onde Weber enxergava um elemento fundamental para o desenvolvimento do liberalismo. O protestantismo seria responsável por inculcar em seus seguidores certos valores que seriam essenciais para o sucesso do liberalismo, como o trabalho árduo, a disciplina e a busca pelo lucro.

de que alguns países⁹⁰ vivenciaram um progresso econômico advindo de uma lógica trabalhista desenvolvida pelo protestantismo.

Dessa forma, trataremos os conceitos de vocação e de ética reformada de duas maneiras. Em primeiro lugar, a análise é voltada para o pensamento de Lutero, que além de ser o grande nome da Reforma, desenvolveu uma lógica onde o trabalho se tornou sinônimo de vocação atrelado salvação. Em segundo lugar, é destinada uma reflexão acerca das contribuições que João Calvino desenvolveu através da exposição do conceito de predestinação, que contribuiu para o desenvolvimento de uma ética protestante.

Sendo assim, os conceitos supracitados são fundamentais para compreendermos que segundo o pensamento de Weber o capitalismo se desenvolveu devido a uma ética do protestantismo, isto é, “foi só na ética do protestantismo ascético que ele encontrou um fundamento ético consequente. Sua significação para o desenvolvimento do capitalismo é palpável” (WEBER, 2004, p. 155).

2.1 A vocação profissional em Lutero

O surgimento da palavra vocação em Lutero se dá a partir tradução empreendida por ele da Bíblia do Latim para o alemão. Na tradução, o autor o emprega o termo *Beruf* como sinônimo de trabalho. Weber aponta que esse conceito se aproxima da expressão em inglês de *Calling*. Logo, a primeira impressão de Weber sobre a ideia de vocação em Lutero consiste no fato de que “a vocação é aquilo que o ser humano tem de aceitar como desígnio divino, ao qual tem de ‘se dobrar’ – essa nuance eclíptica a outra ideia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão dada por Deus” (WEBER, 2004, p. 77).

Nessa perspectiva somos introduzidos ao pensado de Lutero por meio da relação entre vocação\trabalho. Weber percebe que a proposta de Lutero proporciona uma diferenciação entre a forma que se dava o trabalho durante Antiguidade classifica e a nova proposta da Reformada Protestante.

Nesse sentido, Lutero ao estabelecer a vocação como sinônimo de trabalho rompe com um paradigma proposto até aquele momento na história da Igreja Católica. Sendo assim, observa-se que esse pensamento se restringe aos movimentos predominantemente protestantes.

⁹⁰ Por exemplo, em Genebra e na Escócia do século XVI, conhecidos como Países Baixos, na Inglaterra do século XVIII, na Alemanha, em algumas regiões da França, nos Estados Unidos.

Dito isto, podemos apontar que um dos pressupostos indicados por Weber acerca no surgimento do capitalismo concerne a definição de vocação, a qual é enunciada da seguinte maneira:

No conceito de *Beruf*, portanto, ganha expressão aquele dogma central de todas as dominações protestantes que condena a distinção católica dos imperativos morais em ‘*praecepta*’ e ‘*consilia*’ e reconhece que o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantando a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir como os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua ‘vocação profissional’ (WEBER, 2004, p. 72).

Desse modo, Lutero propunha um dogma no qual o homem se submete aos princípios de uma ética para agradar e fazer a vontade de Deus, isto é, através do esforço que este realizava por meio do trabalho. Nesse sentido,

O ponto de vista de Lutero, portanto, evolui para a concepção de que o trabalho é uma vocação divina, a qual foi dada a cada ser humano como instrumento de demonstração de amor ao próximo, no sentido de que, cumprindo a vocação, a pessoa humana serve a seu semelhante. Nesse sentido, observa-se o tom moral que o pensamento de Lutero agrega à questão do trabalho (OLIVEIRA, 2022, p. 172–173).

Segundo Faya, “o que dá valor ético ao trabalho é o dever decorrente de uma missão divina ‘*beruf*’ ou ‘*calling*’. O homem deve trabalhar para aumentar a glória de Deus. O bem absoluto é Deus. Sem essa relação o trabalho não tem valor algum, nem deve dar alegria alguma” (FAYA, 2008, p. 53).

Vale ressaltar o aspecto que Weber encontrou na teologia de Lutero concernente a uma vocação profissional. Por essa ótica surge a questão de que a vocação profissional luterana esbarra na crítica weberiana sobre as amarras tradicionalistas.

Nesse sentido, essa questão é colocada porque para Weber o luteranismo não responde o que é o espírito do capitalismo, embora esboce os primeiros traços de uma lógica trabalhista. E a razão para isso é explicada porque Lutero deixa transparecer em seu pensamento um enraizamento com o tradicional, com os laços religiosos, com os costumes. E isso é um empecilho para o avanço do espírito do capitalismo.

Por essa ótica, Eric Weil na esteira de Weber aponta que o tradicionalismo pode ser apontado como uma barreira para que comunidades sobrevivam no transcorrer de sua história. Nesse sentido, Weil descrever esse processo da seguinte maneira:

Toda comunidade que quer sobreviver como comunidade (não somente como soma de indivíduos isolados e submetidos a outras comunidades) será, pois, forçada a elevar-se pelo menos ao nível técnico alcançado pelos seus inimigos potenciais. Ela pode até abominar a organização que dela se exige, a transformação do seu gênero de vida e de trabalho, a desvalorização de uma parte do seu sagrado: se não quer imolar-

se no altar do seu sagrado tradicional, ela deverá abandonar os valores irrenunciáveis com a eficácia sem a qual nenhum dos seus valores sobreviveria (WEIL, 1990, p. 84).

Desse modo, a resposta a essa questão só se responde quando Weber introduz sua análise ao pensamento de Calvino. A passagem de um paradigma para outro é dado da seguinte forma em Weber:

Assim, a simples ideia de ‘vocação numa profissão’ no sentido luterano — e é só isso que nos interessa registrar aqui — tem tanto quanto pudemos ver até agora, um alcance problemático para aquilo que nós buscamos. Com isso não se está dizendo, em absoluto, que a forma luterana de reorganização da vida religiosa não tenha tido uma significação prática para o objeto de nossa pesquisa. Muito pelo contrário. É que ela, evidentemente, não pode ser derivada imediatamente da posição de Lutero e sua Igreja quanto à profissão mundana, e não é tão fácil apreendê-la como talvez o seja no caso de outras manifestações do protestantismo. Convém, pois, considerarmos em primeira linha aquelas formas de protestantismo nas quais é mais fácil verificar uma conexão entre a práxis de vida e o ponto de partida religioso do que no luteranismo. Já se mencionou acima o papel marcante do calvinismo e das seitas protestantes na história do desenvolvimento capitalista (WEBER, 2004, p. 78).

Do que foi exposto em relação ao luteranismo podemos dizer que embora não seja a tônica da proposta weberiana do espírito capitalista, possui ao menos os elementos que já foram destacados nesta pesquisa como pressupostos do desencadeamento dessa corrente de pensamento. Com isso passaremos a analisar como esse processo se deu no movimento reformado, em particular, sobre o calvinismo.

2.2 A vocação profissional e a predestinação em Calvino

Nesta parte do texto se tem em vista desenvolver de acordo com Max Weber a sua tese da relação entre o espírito capitalista e a religião calvinista. Nessa perspectiva, a teoria afirma que o protestantismo calvinista foi um dos fatores que contribuiu para o surgimento do capitalismo como sistema econômico dominante. É claro que a análise de Weber se estende para outras correntes de pensamento além do calvinismo, como, por exemplo, o aperfeiçoamento dessa ideia no metodismo na Inglaterra e posteriormente sua exportação para os Estados Unidos. Porém, a proposta deste trabalho se circunscreve apenas ao surgimento do espírito capitalista a partir da ótica calvinista.

Para Weber, “o calvinismo foi a fé em torno do qual se moveram as grandes lutas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII nos países capitalistas mais desenvolvidos — os Países Baixos, a Inglaterra, a França” (WEBER, 2004, p. 90).

Pode-se dizer que o êxito da proposta calvinista para o surgimento do espírito capitalista está presente na ideia de predestinação, que consiste em um credo onde Deus já predestinou quem será salvo e quem será condenado. Nesse sentido, segundo a linha calvinista, o critério para discernir se

alguém era salvo ou não, passava pelo fato do sucesso material que os indivíduos conseguiam alcançar. Assim, possuir muitos bens materiais era sinônimo de uma vida abençoada por Deus.

Essa mentalidade levou os calvinistas a se dedicarem totalmente ao trabalho e aos negócios, buscando acumular riquezas e prosperar financeiramente. O sucesso financeiro era visto como uma prova da salvação divina, e a falta dele era interpretada como um sinal de condenação. Segundo Júnior,

A relação desta postura e o ensino de Calvino com o capitalismo, surgirá a partir da perspectiva que enxerga a angústia do crente acerca do conhecimento de sua eleição, como ação psicológica a provocar-lhe atuação dedicada no mundo, para ali bem comprovar — pelas obras, seu estado de graça diante de Deus (JÚNIOR, 2007, p. 96–97).

Desse modo, é assertivo dizer que a ética protestante se compraz com o trabalho árduo, a frugalidade e a busca pelo sucesso financeiro. Os protestantes calvinistas se dedicavam intensamente aos negócios e à ascensão social, e essa mentalidade empreendedora foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo no continente europeu.

Ao se apropriar de uma lógica trabalhista, o calvinismo desenvolveu o pensamento de que o trabalho é constituído para a glória de Deus. E por isso o homem deve se empenhar em realizar essa finalidade. Nesse sentido, o calvinismo estabelece uma ruptura com o luteranismo e se apresenta como uma ameaça a Igreja Católica quando estabelece uma ética sistemática visando sobrepor o trabalho a tradição, isto é, introduz a ascese intramundana ao âmbito da religião. Assim, podemos dizer que:

Não o trabalho e si, mas o trabalho profissional racional, é isso exatamente que Deus exige. A ênfase da idéia puritana de profissão recai sempre nesse caráter metódico da ascese vocacional, e não, como em Lutero, na resignação à sorte que Deus nos deu de uma vez por todas (WEBER, 2004, p. 147).

Do que foi dito até aqui podemos inferir que o contraste entre o luteranismo e calvinismo no âmbito do mundo do trabalho possibilita entender o motivo que levou o primeiro a não responder o que é o espírito do capitalismo, mas apenas o segundo, isto é,

Em lugar dos pecadores humildes a quem Lutero promete a graça quando em fé penitente recorrem a Deus, disciplinam-se dessa forma aqueles ‘santos’ autoconfiantes com os quais toparemos outra vez na figura dos comerciantes puritanos da época heróica do capitalismo, rijos como aço, e em alguns exemplares isolados do presente. E, de outro lado, distingue-se o trabalho sem descanso como o meio mais saliente para se conseguir essa autoconfiança. Ele, e somente ele, dissiparia a dúvida religiosa e daria a certeza do estado de graça (WEBER, 2004, p.102).

O calvinismo apontou que o caminho para se romper com o tradicionalismo da forma que se manifestou no luteranismo e o catolicismo se deu mediante uma lógica de trabalho

incessante, tudo em favor da glória de Deus. Logo, no calvinismo reside um *ethos*⁹¹ que conduz a sociedade a uma lógica de trabalho relacionada a glória de Deus.

2.3 O desencantamento da religião

Para Eric Weil o desencantamento da religião pode ser compreendido como um processo de secularização da sociedade, no qual a crença nas verdades religiosas perde sua influência e relevância frente ao desenvolvimento do conhecimento científico e racionalista.

Nesse sentido, o autor destaca duas dimensões importantes no desencantamento da religião. A primeira é a perda do poder institucional da religião na sociedade, enquanto o Estado moderno se separa do poder religioso e a religião perde seu papel de legitimadora do poder político. A segunda dimensão é a perda da autoridade moral da religião, que não consegue mais oferecer respostas satisfatórias para os dilemas e desafios éticos e morais trazidos pela modernidade.

Desse modo, o desencantamento da religião é um processo irreversível, que acompanha os avanços da ciência e da tecnologia e a ampliação do conhecimento humano. Esse processo não significa necessariamente o fim da religião, mas sim sua transformação em algo mais pessoal e subjetivo, que não tem mais a capacidade de influenciar a sociedade como todo. Logo, a descrição desse processo é dado da seguinte maneira por Weil:

Trata-se de criar um código de crenças puras que disciplinam as pessoas, ao mesmo tempo em que as guiam progressivamente para a ciência: a religião deve ser depurada. E o problema não é insolúvel. Basta retirar a fé seus elementos não razoáveis. Que o homem acredite na existência de um Deus, garantidor da ordem social, eis algo útil, e até indispensável. Mas que ele cesse de contar com sua intervenção: as orações, os ritos, as oferendas não o dispensam do esforço; ele próprio deve se ocupar de seu destino, conquistar ele próprio o conhecimento da natureza, pois não existe revelação e nem milagre. Entre o homem e Deus não existem outras relações que não as da moral, e a piedade do homem se resume a seu respeito pelo ser onisciente e absolutamente justo (WEIL, 2012, p. 306–307).

Em suas reflexões sobre o tema, Weil destaca a importância de uma ética laica e racional para a construção de uma sociedade justa e igualitária, capaz de lidar com os desafios e conflitos trazidos pela modernidade. Nesse sentido, o desencantamento da religião seja um passo necessário para o desenvolvimento de uma ética baseada na razão e na liberdade individual.

A racionalização da fé como um meio de subsistência e desenvolvimento de bens materiais por meio de uma ética apresentada pelos movimentos reformados, como já foi

⁹¹ Weber explica que esse *ethos* assume em sua análise o caráter de uma máxima de conduta de vida eticamente coroada. É nesse sentido específico que o conceito de ‘espírito do capitalismo’ é utilizado. (WEBER, 2004, p.45)

apontado no luteranismo e calvinismo, tem como consequência uma ruptura entre o sagrado e o secular. Weil passa a descrever esse processo da seguinte maneira:

A comunidade, assim como o indivíduo, é livre para preferir desaparecer em vez de abandonar suas convicções, para as quais a morte pode muito bem não ser o maior dos males. Ela decide-se em função do que chamamos o seu sagrado, que é o conceito (que não existe necessariamente como forma de tradição, regra de conduta, mito) do que permite distinguir o essencial do não essencial, o bem do mal, e que não pode, conseqüentemente, ser contestado porque qualquer contestação, por ser o que é, situa-se do lado do mal. A análise histórica pode mostrar que na ausência de determinada técnica, de certo grau de riqueza social, determinado sagrado teria sido impossível; mas ela não pode ir, além disso, e é incapaz de provar que esse sagrado (possível) realizou-se necessariamente sob certas condições (WEIL, 1990, p. 79).

A tese de Weil sobre o desencantamento da religião é um sintoma que já tinha sido diagnosticada por Weber. Nesse sentido, a simbiose entre esses dois pensadores concernente a religião é de que o fenômeno da tradição religiosa foi suprimida em detrimento da racionalização na modernidade, em particular, no âmbito econômico. Sendo assim, Weber fez a seguinte afirmativa sobre o que foi dito:

A grande realização das religiões éticas, principalmente das seitas éticas e ascéticas do protestantismo, foi o rompimento dos laços de parentesco, a constituição da supremacia da comunidade de conduta de vida baseada na crença e na ética diante da comunidade de sangue e em grande medida mesmo da família. De uma perspectiva econômica, isso significava a fundamentação da confiança nos negócios em qualidades éticas dos indivíduos singulares, as quais se comprovam no trabalho objetivo de vocação (WEBER, 2003, p. 153–154).

Para Weber a religião é necessária tendo como ponto de vista o conjunto de princípios que orientam a organização da comunidade, enquanto para Weil a religião “tem como tarefa fazer com que o homem busque pelo exercício da liberdade razoável o que possibilita dar um sentido à vida interior vivida em sociedade” (CAMARGO, 2009, p. 113).

O que é perceptível da relação que se propõe neste trabalho entre Eric Weil e Max Weber consiste no fato de como a ideia de progresso possui contornos diferentes entre ambos. Para Weber podemos dizer que a ideia de progresso no sentido secular foi um tema que não ganhou espaço no âmbito de sua discussão sobre religião. Já para Weil a ideia de vocação como profissão resultou em uma lógica de trabalho que ressalta seu aspecto racional. Nesse sentido, em Eric Weil podemos perceber que a tese de vocação profissional advinda da Reforma Protestante na modernidade adquire os seguintes contornos:

A riqueza, o poder, as honras são apenas sinais dos quais ele precisa para assegurar-se da realidade do seu sucesso; não são fim em si, buscados neles mesmos: o trabalho racional, coroado de sucesso porque racional, não o contrário, é o valor único (WEIL, 1990, p. 120).

Sobre o que foi dito acima podemos entender que os valores familiares, sociais, religiosos, éticos, políticos foram subtraídos diante uma racionalização que ver o trabalho como o único valor na sociedade. Desse modo, se pergunta qual é a consequência da sobreposição do trabalho como valor em si em detrimento do tradicionalismo? Weil propõe a ideia de que a racionalização do trabalho conduz o homem uma categoria da condição humana, ou seja:

O homem se encontra em uma natureza que o condiciona e é condicionada a ele. Ele compreendeu que, por trás de todas as palavras grandiosas, está a luta contra a natureza, pois a natureza já não é o cosmos, onde o trabalho humano tem por fim satisfazer às necessidades ou os desejos que fazem parte da natureza ou derivam dela. Tanto quanto o resto, o trabalho não tem fim, e as necessidades e os desejos do homem são apenas condições condicionadas. O homem luta contra a natureza que ele encontra tanto em si como fora de si, não para alcançar um fim (o que seria o fim de tudo), mas porque essa é sua condição, porque não há nada a fazer além disso: felicidade e salvação são de ordem transcendente, e isso significa que elas nada têm a buscar nessa vida, que o homem não deve buscar. Muito pelo contrário, são tão incompreensíveis para o homem que vive nessa atitude que ele deve se perguntar pelas condições que explicam o aparecimento dessas questões (WEIL, 2012, p. 291).

Do que foi dito é possível estabelecer uma diferenciação entre como o conceito de trabalho é abordado pelos autores. Em Max Weber o trabalho como vocação profissional, do ponto de vista religioso, está atrelado a ideia de que o trabalho é o meio a fim de se alcançar sucesso diante da graça de Deus, isto é, o trabalho está relacionado ao que é transcendente.

Por outro lado, Eric Weil aponta que o trabalho não possui vínculo com o que é transcendente. A racionalização do trabalho a partir da modernidade fez com que o homem passasse a ser dominado pela natureza e a ela dominasse. É uma luta desencadeada pela sociedade com a natureza a fim de se alcançar o progresso. É justamente essa tomada de consciência da racionalização do trabalho na modernidade que situa a sociedade em uma condição, o trabalho como fim em si. Isso implica dizer que para se alcançar a ideia de progresso na modernidade é necessário se desvencilhar da tradição, dos sentimentos, dos desejos.

3. CONCLUSÃO

A intenção inicial deste trabalho foi descrever como se desenvolveu no pensamento de Max Weber a ideia de espírito capitalista a partir do texto *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. O ponto de discussão abordado foi o aspecto do luteranismo e calvinismo como pressupostos do surgimento do espírito capitalista. Claro que a obra envolve vários elementos que não foram considerados aqui. Mais a questão é que de fato são essas as duas denominações embasaram toda a discussão posterior.

O impacto do estudo realizado por Weber incidirá diretamente na proposição de como Eric Weil pensa a religião a partir da sociedade. Nesse sentido, a intenção deste trabalho foi refletir como a religião está correlacionada entre esses dois filósofos.

Max Weber levantou a tese de que no luteranismo e calvinismo foi desenvolvido uma ética que possibilitou o surgimento de um perceptível desenvolvimento econômico em vários países da Europa que aderiram ao movimento. Desse modo, temos a ética protestante como origem do capitalismo em Weber. A questão em Weber é que o capitalismo está atrelado a ética crista. Por essa ótica, Weber elabora uma estrutura de pensamento que possibilita Eric Weil a pensar a religião sem estar atrelado ao aspecto de uma ética cristã. Nesse sentido, se explorou a partir de Weil como o espírito do capitalismo proposto por Weber se coloca diante de uma sociedade secularizada.

Logo, podemos dizer que o conceito de vocação profissional apontado por Max Weber reverbera no pensamento de Eric Weil no sentido de que o trabalho sob a ótica da racionalização circunscreveu o homem a uma categoria da condição humana.

REFERÊNCIAS

CAMARGO, Sérgio D. S. **RELIGIÃO E POLÍTICA EM ERIC WEIL. INTERAÇÕES – Cultura e Comunidade**, Minas Gerais, v. 4, n. 6, p. 107–120, 2009.

FAYA, José C. G. **Conceito de ética no livro "A ética protestante e o espírito do capitalismo" de Max Weber**. Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, p. 68. 2008.

FELIPE, Rafael G. Max Weber e o liberalismo. **Revista Lusófona de Ciência Política e Relações Internacionais**, Portugal, p. 119-132, mai/jun 2007.

JÚNIOR, Ivan S. R. **A Ética Protestante no Pensamento de João Calvino**. Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, p. 1-107. 2007.

OLIVEIRA, Vinícios M. D. A ética protestante e o "espírito" do capitalismo: o capitalismo e seu arrimo teológico. **Hermenêutica**, Bahia, v. 10, n. 2, p. 167-179, 2022.

WEBER, Max. **Sociologia**. Tradução de Amélia Cohn e Gabriel Cohn. 7. ed. São Paulo: Editora Ática, v. V, 2003.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. 6. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEIL, Eric. **Filosofia Política**. Tradução de Marcelo Perine. 12. ed. São Paulo: Loyola. (Coleção filosofia. Série traduções), 1990.

WEIL, Eric. **Lógica da Filosofia**. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda, 2012.

VOCÊ ME OUVI?: PRODUÇÃO DISCURSIVA DE GÊNERO A PARTIR DAS ESCUTAS POSSÍVEIS DE ESTUDANTES EM ESPAÇO DA PSICOLOGIA EDUCACIONAL

Evilenne Monteiro

Graduanda de Psicologia
Especialização em sexualidade humana
Psicóloga, especialista em sexualidade humana
mevilenne@gmail.com
UFMA

Rarielle Rodrigues Lima

Doutora em Ciências Sociais
rarielle.rodrigues@ufma.br
UFMA

RESUMO: Este relato de experiência, intitulado "VOCÊ ME OUVI?", explora as experiências e discursos de estudantes no contexto escolar, tendo a perspectiva de gênero como ponto de referência da análise dessas narrativas, a partir da vivência como psicoeducadora em um projeto estratégico de combate e violência de gênero em uma Instituição Pública Federal de Ensino Tecnológico, entre os anos de 2022 e 2023, por sua vez como pesquisadora em gênero, cultura e sociedade. O objetivo principal é mapear as vivências por esses/as sujeitos/as na escola, na medida em que eles/as unem suas narrativas durante as palestras, rodas de conversas e acolhimentos psicológicos individuais. Ao fazê-lo, buscamos identificar os desafios enfrentados pelos/as alunos/as, especialmente aqueles/as que se identificam como LGBTQIAPN+, ou meninas em vulnerabilidade social e compreendendo como suas experiências são moldadas e gendradas na cisheteronormatividade. A metodologia analisa qualitativamente as narrativas compartilhadas pelos/as estudantes, contextualizada com categorias mobilizadoras no campo dos estudos de gênero e sexualidade, em suas complexas interações entre sexo, gênero, sexualidade, identidade e educação, fornecendo insights para o desenvolvimento de estratégias de apoio mais eficazes no ambiente escolar. Os resultados preliminares expõem discursos que refletem opressão e violência, apontando para a necessidade urgente de promoção de um ambiente educacional mais inclusivo e respeitoso, que considere a pluralidade dos educandos.

Palavras-chave: Gênero; Sexualidade; Psicologia; Educação.

1. INTRODUÇÃO

No ano de 2017, ainda como estudante do quarto período de psicologia, tive a oportunidade de me aproximar da temática sexualidade humana na minha área de formação a partir de um evento⁹². Nesse momento, comecei a identificar conexões pessoais com questões relacionadas à identidade de gênero e à educação sexual. Esse encontro despertou em mim o desejo de aprofundar meus estudos em sexualidade, o que me levou a participar de grupos de pesquisa, capacitações, estágios e outros meios, culminando na busca por uma pós-graduação na área.

⁹² Psicologia e Sexualidade - Minicurso da Liga acadêmica de psicologia social, 2017 - Facilitadora: Melina Serra - Universidade CEUMA.

Na minha pós-graduação, concentrei-me na formação continuada em sexualidade de profissionais de saúde, uma vez que estava trabalhando em uma instituição hospitalar. Durante esse período, comecei a perceber questões que mais tarde se tornaram o foco da minha pesquisa de conclusão de curso⁹³ em 2022. Foi nesse cenário que tive meu primeiro contato direto com as "performances", conforme descritas por Judith Butler (1992), que destacavam uma estrutura na qual as mulheres e qualquer pessoa que se afastasse das normas cisheteronormativas estavam sujeitas à violência, frequentemente enraizada em dinâmicas de poder.

Recentemente, enquanto cursava a disciplina "Gênero, Cultura e Sociedade"⁹⁴, senti-me provocada a compartilhar minha experiência atual como psicoeducadora, o que culmina com a escrita deste relato. A partir de agosto de 2022, comecei a colaborar com projeto estratégico de combate e violência de gênero em uma Instituição Pública Federal de Ensino Tecnológico, onde desempenho o papel de psicoeducadora, abordando conceitos introdutórios de sexualidade como gênero, sexo e sexualidade. Além disso, estive disponível para apoiar os/as estudantes do ensino médio, realizando sessões de escuta após as palestras realizadas por mim e pela equipe⁹⁵ em questões relacionadas à violência de gênero no ambiente educacional. Durante essas sessões, ofereço um espaço privativo com o objetivo de fornecer acolhimento e orientação aos/as adolescentes. Quando necessário, encaminhava os casos para a Comissão de Acompanhamento Educacional (CAE) da instituição, que direcionava a assistência adequada. Alguns atendimentos foram agendados e realizados online, devido à distribuição dos campi⁹⁶ no interior do Estado.

2. CARACTERIZAÇÃO DO CAMPO

Durante minha atuação, visitei 15 campi localizados no interior do estado⁹⁷. Meu público-alvo compreendia estudantes que variam desde o primeiro ano do ensino médio até estudantes de graduação. Abordei diversas temáticas em palestras, abrangendo assuntos como assédio sexual, gênero e sexualidade, autoestima e saúde mental, relacionamentos tóxicos,

⁹³ A EDUCAÇÃO SEXUAL COMO UM INSTRUMENTO FUNDAMENTAL NA FORMAÇÃO DOS PROFISSIONAIS EM SAÚDE MENTAL. Orientadora: ANA PAULA RODRIGUES - FARESE - 2022

⁹⁴ Ofertada do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade no semestre 2023.2

⁹⁵ Formada por servidores da instituição, com formações diversas nas áreas de ciências sociais; direito; biologia; letras. Parceiros externos de outros órgãos públicos que trabalham com a temática gênero.

⁹⁶ Quando os atendimentos eram necessário ter continuidade, mas existe uma ausência do psicólogo na escola, ou vagas disponíveis na RAPS (Rede de Assistência Psicossocial), o estudante é direcionado para atendimentos com o psicólogo do campus mais próximo.

⁹⁷ Açailândia, Araioses, Barra do Corda, Buriticupu, Carolina, Grajaú, Imperatriz, Porto Franco, Pedreiras, Presidente Dutra, Coelho Neto, Santa Inês, São João dos Patos, São Raimundo das Mangabeiras, e Zé Doca.

educação menstrual, direitos sexuais e reprodutivos, bem como abuso sexual. Nas oficinas, concentrei-me em tópicos que incluíam abuso sexual, saúde mental e questões de gênero.

Nos atendimentos de acolhimento individual, encontrei uma ampla gama de temas, embora algumas preocupações recorrentes tenham sido as relações familiares tóxicas, relacionamentos amorosos abusivos, *bullying*, abusos sexuais e ansiedade. No total, realizei 41 sessões de escuta individual, com 36 estudantes. Com base nas experiências compartilhadas durante essas sessões de escuta, estou dividindo este relato em três categorias principais, que refletem as áreas de maior destaque: Relacionamentos; Gênero e Sexualidades; Assédio e Abuso Sexual.

Com isso, a escuta que realizei nesse primeiro momento suscitou em mim algumas reflexões sobre as imposições de papéis e performances sociais. Essas imposições frequentemente resultam em sofrimento para os/as adolescentes, que se veem diante das expectativas criadas por terceiros em relação à sua identidade de gênero e orientação sexual. Um aspecto que chama a minha atenção são os comentários sobre essa performatividade, que muitas vezes emanam de membros da família, amigos e parceiros afetivos/sexuais. São todos esses processos de escuta e problematizações que apresento nas seções que compõem minha escrita.

3. CONSTRUÇÕES TEÓRICAS DE CHAVES DE LEITURA E INTERPRETAÇÃO

Na produção da História da Educação no Brasil, é comum encontrar uma abordagem que utiliza predominantemente termos no masculino, referindo-se a alunos, operários, professores, adultos e outros grupos de forma genérica, muitas vezes ignorando as diversas nuances presentes dentro dessas categorias (Louro, 1995). Essa prática, embora possa ser justificada pela busca de generalizações, é criticada por sua tendência a obscurecer a diversidade de experiências dos sujeitos envolvidos.

Além disso, a falta de atenção ao uso da linguagem genérica revela uma desconsideração pela questão de gênero, uma vez que não reconhece as diversas identidades de corpos, cores e gênero dos indivíduos mencionados. Em contraste com a percepção comum, a produção de estudos sobre a formação de meninos e homens parece ser ainda mais escassa do que os trabalhos sobre a educação de meninas e mulheres (Louro, 1995) — um ponto que destaca a necessidade de uma abordagem mais inclusiva na escrita da História da Educação, considerando as múltiplas identidades e experiências dos sujeitos envolvidos, além de promover uma análise equilibrada dos gêneros nos espaços educacionais.

Como Judith Butler argumenta (Butler, 2018, p. 20),

Não basta inquirir como as mulheres podem se fazer representar mais plenamente na linguagem e na política. A crítica feminista também deve compreender como a categoria das 'mulheres', o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação.

Muitas vezes, a busca pela emancipação das mulheres também envolve a reprodução de normas e categorias que são inerentemente opressivas. Isso significa que, ao buscar a igualdade de gênero e a libertação das mulheres, é fundamental considerar como as próprias estruturas de poder contribuem para a produção e repressão dessas identidades, seja reforçando estereótipos ou atualizando condutas esperadas.

Essa análise nos leva a refletir sobre a importância de questionar e subverter as noções tradicionais de identidade de gênero, reconhecendo a complexidade das experiências das pessoas dentro das estruturas heterocisnormativas. A crítica feminista deve se esforçar para não apenas desafiar a opressão dessa categoria, mas também questionar as categorias que são usadas para compreender e representar este marcador identitário, reconhecendo que tais categorias podem ser limitantes e excludentes. Portanto, ao buscar a emancipação das mulheres e a subversão das estruturas de poder, é fundamental adotar uma abordagem mais inclusiva e fluida em relação à pluralidade das identidades, a fim de alcançar uma verdadeira igualdade e justiça perante as relações sociais de gênero.

Na abordagem da teoria de Scott (1995), a importância da análise crítica ao adotar o gênero como uma categoria de análise, introduz sua própria "definição de gênero", enfatizando a interconexão entre gênero, relações sociais e poder. Sua abordagem ressalta que o gênero desempenha um papel essencial na construção das relações sociais e na atribuição de significado ao poder, enquanto também destaca a fluidez e complexidade das categorias "homem" e "mulher", que, mesmo aparentemente fixas, são categorias vazias e transbordantes, capazes de conter múltiplas definições muitas vezes negadas ou suprimidas.

Explorando a tese de Lima (2018), que menciona a narrativa de "Uma Sombra na Parede", partindo da percepção que as fronteiras fluidas entre o que é considerado "natural" e "não natural", são definidas a partir das normas sociais estabelecidas. Esse questionamento se manifesta de forma proeminente no argumento do sexo como algo intrinsecamente "natural", a partir do qual se derivam as definições convencionais de masculinidade e feminilidade, bem como a condenação das relações homossexuais como imorais e amaldiçoadas no contexto dos papéis sociais tradicionais. Nesse sentido, é válido discutir como as normas sociais moldam a percepção do que é "natural" ou "não natural" no contexto de gênero e sexualidade, a ideia de que o sexo é frequentemente visto como algo "natural", com base no qual se derivam as noções tradicionais de masculinidade e feminilidade, bem como a condenação das relações

homossexuais. Pode-se pensar que a homossexualidade não está fora da heteronormatividade, mas, de fato, a constitui.

O conceito de gênero é compreendido como resultado de uma série de atos repetitivos ao longo do tempo. Isso porque, quando nos expressamos, estamos, de fato, contribuindo para a construção e manutenção das noções de gênero e sexualidade por meio da repetição de discursos e práticas. Dessa forma, o gênero não é algo que um indivíduo cria de forma isolada e autônoma, mas sim algo que se desenvolve coletivamente. Em consonância com a perspectiva de Judith Butler (2011), a identidade de gênero é estabelecida através da repetição estilizada de atos performativos, sendo que o gênero é moldado por essa estilização do corpo. Em outras palavras, o indivíduo encena e representa os papéis de gênero por meio de gestos, falas e movimentos, criando a ilusão de um gênero fixo, embora esteja sempre em constante evolução e transformação. Essa visão amplia a compreensão das construções de gênero, destacando sua fluidez e complexidade, "a identidade de gênero é uma realização performativa compelida pela sanção social e tabu" (Butler, p. 87, 2011).

Toda essa estrutura reflete na construção e manutenção das nossas relações, especialmente as relações amorosas, destaca o impacto da cultura na perpetuação do amor-paixão romântico, frequentemente idealizado como a chave para a felicidade. Quando não conseguimos alcançá-lo por algum motivo, tendemos a nos sentir culpados e desvalorizados. Os autores salientam que a falta de questionamento em relação a esse valor socialmente imposto revela uma crença generalizada na universalidade e benevolência desse modelo de amor, o que, por sua vez, limita nossa capacidade de criar e explorar novas formas de relacionamento afetivo. Esse trecho enfatiza como as normas culturais e sociais podem restringir a diversidade de experiências amorosas e ressalta a importância de questionar essas crenças para promover uma maior liberdade na expressão do afeto (Costa, 1999, apud Moreira e Dutra 2013).

Com base em tudo exposto, é importante considerar a realidade discriminatória que se manifesta por meio do silêncio nas escolas muitas vezes despercebida, uma vez que as ações que a perpetuam ocorrem dentro dos limites da instituição educacional, longe dos olhares do público em geral. No entanto, suas consequências têm um impacto duradouro, uma vez que podem servir como um ponto de partida ou reforço para o preconceito contra pessoas LGBTQIAPN⁹⁸ e, ao mesmo tempo, contribuir para o desenvolvimento de problemas nas crianças vulneráveis a essas agressões e discriminações. Isso destaca a importância de combater

⁹⁸ Lesbicas; Gays; Bissexuais; Transgêneros/Travesti/Transsexuais; Queer; Intersexual; Assexual; Pansexual; Não binarie; Outras possibilidades do espectro da sexualidade.

essa realidade discriminatória nas escolas, não apenas pelo bem-estar das crianças e adolescentes LGBTQIAPN+, mas também para criar um ambiente de aprendizado mais inclusivo e respeitoso para todos (Fernandes et al, 2020).

Nesse sentido, no que se refere a violência de gênero, tem-se um enraizamento nas estruturas sociais por ela identificadas como "pacto e mandato de masculinidade". Essas estruturas não apenas dão apoio à violência de gênero, mas também, de certa forma, permitem e ocultam outras formas de dominação que se originam desse contexto e se espalham a partir dele. No caso do assédio sexual, que no contexto educacional, se configura quando há uma falta de reciprocidade no interesse sexual entre um professor e uma aluna (Segato 2016, *apud* Rêgo 2022).

Nesse cenário, o desejo, interesse ou vida afetiva-sexual da aluna não é devidamente considerado, pois a insistência do docente, tornando um plano de fundo, em que praticamente é impossível obter um consentimento verdadeiramente 'livre' e 'autônomo', uma vez que muitas vítimas apresentam que se sentem incapazes de recusa ou que seus 'não' são ignorados mesmo quando repetidamente expressos.

Neste relato de experiência, apresentarei as vozes e perspectivas dos estudantes de uma Instituição Pública Federal de Ensino Tecnológico. A análise será estruturada em três eixos distintos, considerando a rica base teórica subjacente a cada um: o primeiro eixo explorará temas relacionados a relacionamentos e seus desdobramentos; o segundo se dedicará a questões de gênero e sexualidade, examinando suas influências e consequências; e o terceiro eixo abordará temáticas relacionadas a assédio e abuso sexual, analisando os resultados e impactos desses comportamentos no contexto escolar.

4. CAMINHOS DE ESTRUTURAÇÃO DA ESCRIVIVÊNCIA

O relato de experiência foi desenvolvido com base nas informações sistematizadas durante visitas aos 15 campi. Durante esse período, ministrei 31 palestras, cada uma com uma média de uma hora e 30 minutos de duração, abordando temas como introdução à sexualidade humana, sexualidade e gênero, direitos sexuais e reprodutivos, saúde mental e autoestima, assédio sexual e relacionamentos. Além disso, conduzi quatro oficinas para grupos de aproximadamente 8 estudantes, com duração média de duas horas cada, todas focadas na exploração da diversidade e na promoção da saúde mental. Realizei 41 sessões de escuta individual, com 36 estudantes, proporcionando encontros, sigilosos e individuais, com uma média de 40 minutos por sessão. Em alguns casos isolados, atendendo três estudantes em duas

sessões e um estudante em três sessões, todas realizadas remotamente⁹⁹. Essas atividades foram realizadas em uma Instituição Pública Federal de Ensino Tecnológico, durante os anos de 2022 e 2023.

Os dados analisados foram referente às atividades desenvolvidas com 36 estudantes que foram ouvidos de forma individual e sigilosa, a seguir algumas informações sociodemográficas (ver gráficos 1, 2 e 3) sobre os/as participantes que foram coletadas à medida que cada um me contava sua vivência, ou seja, alguns optaram por não detalhar certas informações.

Gráfico 1: Autodeclaração de Identidade de gênero dos/as estudantes ouvidos entre os anos 2022 e 2023

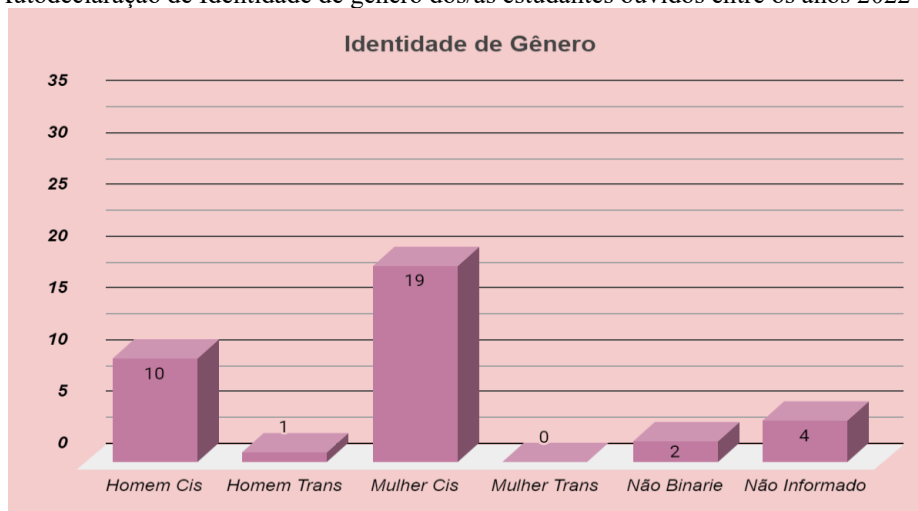
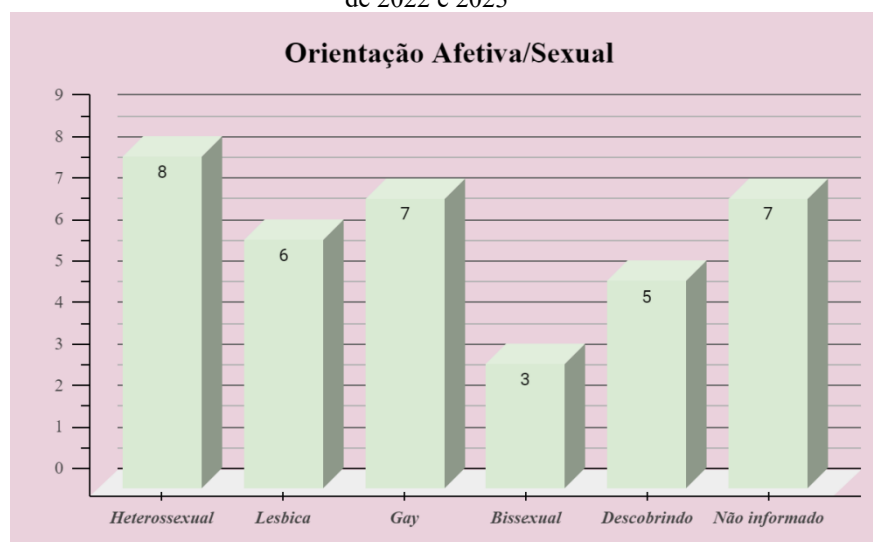


Gráfico 2: Distribuição da autodeclaração de Orientação Afetiva/Sexual dos/as estudantes ouvidos entre os anos de 2022 e 2023



⁹⁹ Os atendimentos se direcionaram para o online devido a seriedade da demanda, sendo necessário mais encontros até a efetivação do encaminhamento para RAPS, ou CAE.

Gráfico 3: Distribuição de Idade dos/as estudantes ouvidos entre os anos de 2022 e 2023



Fonte dos gráficos: autora (2023)

Após a identificação dos/as/es estudantes (idade, identidade de gênero e sexualidade), as falas foram categorizadas em três grandes eixos, partindo das narrativas apresentadas por eles/as e do meu olhar interpretativo à luz dos estudos de gênero e sexualidade.

5. DISCURSOS SOBRE RELACIONAMENTOS E SUAS ESTRUTURAS:

Um dos tópicos que surgiu como uma demanda dos campi após várias etapas do projeto foi a temática dos relacionamentos abusivos. Isso ocorreu devido à interconexão desse tema com as palestras sobre assédio, bem como à crescente relevância desse assunto na escola, com alunos/as/es demonstrando interesse e às discussões cada vez mais frequentes nas redes sociais. Como resposta a essa necessidade, em março de 2023, decidi incorporar uma abordagem da temática dos relacionamentos (sejam eles familiares, amorosos, de amizade ou escolares) nas minhas intervenções. Isso resultou em um aumento significativo na procura por sessões de escuta individual. Nesse contexto, cerca de 36,11% das pessoas atendidas eram meninas cis envolvidas em relacionamentos heterossexuais enfrentando pressões e expectativas específicas com base em padrões de comportamento cisheteronormativos, que traziam essas demandas como queixas principais ao me procurar. Isso demonstra como as normas de gênero, que são parte integrante das estruturas de poder, estão presentes em suas vidas e influenciam suas escolhas e ações.

Corroborando com Butler (2018), ao argumentar que as categorias de gênero são socialmente construídas e mantidas por meio de práticas de poder. As práticas de poder, como as expectativas de casamento e conformidade com papéis de gênero tradicionais, são aplicadas às meninas cis em relacionamentos heterossexuais, a pressão, o controle e a opressão

mencionados nas passagens a seguir ilustra formas de repressão das identidades de gênero, que Butler argumenta serem produzidas pelas estruturas de poder.

“Eu queria ficar no recreio mais tempo com minhas amigas, mas meu namorado não deixa, porque ele diz que como namorada tenho que dar atenção para ele” (Aluna F, 17 anos)

“Meu pai diz pra eu ter mais paciência com o (Nome do parceiro), porque homem é assim mesmo, aí eu vou tentando conversar com ele, até porque ele quer morar junto logo, e aí a gente não vai sabendo direito o que fazer, porque tem que casar né?!” (Aluna L, 18 anos)

“Eu não gosto de ver ela conversando com outros moleques, a gente tá junto, ela tem que falar é comigo, aí ela fica dizendo que eu não posso controlar ela assim, mas não é controle, é só porque é o certo, e não gosto que os outros fiquem falando mal dela, aí quando a gente conversa eu começo a sentir raiva, por isso ela mandou eu vim aqui falar com a senhora ” (Aluno R, 18 anos)

As falas dos estudantes também podem ser relacionadas à teoria de Scott (1995), que enfatiza a interconexão entre gênero, relações sociais e poder. A primeira fala da aluna **F** reflete a influência das normas de gênero em seu relacionamento, onde seu namorado a pressiona a dar atenção a ele, ressaltando a dinâmica de poder nas relações de casal; a fala da aluna **L** mostra como as expectativas de gênero, como casar, podem afetar as decisões das pessoas em seus relacionamentos, ela menciona a pressão do pai para que tenha paciência com seu parceiro, ilustrando como as normas de gênero podem influenciar a vida doméstica e as decisões sobre o futuro; na fala do aluno **R**, é demonstrado como a ideia tradicional de masculinidade, com a expectativa de controle sobre a parceira, pode levar a conflitos, isso se relaciona com a noção de gênero como uma categoria que desempenha um papel essencial na construção das relações sociais e na atribuição de significado ao poder.

“Eu sempre quis casar, e comecei namorar com ele bem novinha, de porta, nossas famílias se conhecem, mas ele costuma ser muito briguento, tem ciúme de tudo, e aí que a gente acaba brigando muito, e eu já até tentei terminar, mas ele já tentou se matar por isso uma vez, eu fico preocupada, eu não quero que ele fique mal, eu quero terminar mais não consigo” (Aluna A, 18 anos)

“Eu não gosto muito de fazer sexo, a senhora falou que a gente não deve fazer isso quando não quiser, mas desde que tivemos a nossa primeira vez, ele diz que eu como namorada dele não posso dizer não, aí já viu, tem que fazer se não ele termina, e eu tenho medo de ficar sozinha” (Aluna C, 17 anos)

As falas das estudantes podem ser relacionadas à teoria de Moreira e Dutra (2013), que destaca o impacto da cultura na construção e manutenção das relações amorosas, em particular, a idealização do amor-paixão romântico como chave para a felicidade. A fala da aluna **A** ilustra como as expectativas sociais, como o desejo de casar, podem levar as pessoas a permanecer em

relacionamentos complicados. Ela menciona o comportamento briguento do parceiro e o medo de terminar o relacionamento devido à ameaça de suicídio dele, isso reflete como as normas culturais em torno do casamento e da estabilidade podem levar as pessoas a se sentirem presas em relações prejudiciais.

A fala da aluna **C** destaca como as normas de gênero e a pressão para ter relações sexuais podem afetar as escolhas e a agência das pessoas em relacionamentos. Ela se sente coagida a manter relações sexuais com seu parceiro devido ao medo de ficar sozinha, o que está em conformidade com as expectativas tradicionais de gênero que colocam a responsabilidade nas mulheres de satisfazer as necessidades sexuais de seus parceiros.

É igualmente intrigante observar as reações e comentários que surgem durante a palestra sobre a temática. Em muitas ocasiões, é possível notar um sorriso de constrangimento estampado no rosto das jovens ao se depararem com exemplos de atitudes tóxicas que possivelmente já tenham vivenciado. Da mesma forma, é comum ver alguns rapazes, geralmente lidos como heterossexuais, levantando-se e deixando a palestra. Recordo-me de um caso em que uma jovem que atendi após o evento revelou que não conseguiu assistir a toda a palestra, pois seu namorado estava ao seu lado e achou melhor sair para evitar que ela fosse inundada por "besteiras". Este espaço de conhecimento, no imaginário social, ainda é em grande parte associado ao gênero masculino, especialmente quando esse conhecimento desafia as estruturas que favorecem e mantêm predominantemente esse mesmo grupo.

6. GÊNERO, SEXUALIDADES E EDUCAÇÃO:

Conforme abordado por Lima (2018), é notável como as barreiras fluidas entre o que é percebido como "natural" e "não natural" são influenciadas pelas normas sociais estabelecidas. Esse questionamento se evidencia de forma proeminente ao explorarmos o conceito de sexo como algo intrinsecamente "natural", a partir do qual se originam as tradicionais definições de masculinidade e feminilidade. Esse enfoque, por sua vez, resulta na estigmatização das relações homossexuais, sendo consideradas imorais e condenáveis no âmbito dos papéis sociais tradicionais.

Quando observamos os dados sociodemográficos, que indicam que 52,78% dos participantes se identificam no espectro LGBTQIAPN+ e que 55,56% se identificam como mulheres, notamos uma representação significativa de pessoas que estão fora da idealização normativa do homem cisgênero e heterossexual, que constitui apenas 8,33% dos participantes, nos levando a refletir sobre a percepção e construção dessas masculinidade e feminilidade nesse espaço educacional.

Durante as sessões de escuta, era perceptível um sentimento de culpa entre os participantes por não se enquadrarem no que Lima (2018) questiona como os padrões do "natural" e "não natural". Nas narrativas dos estudantes, emergiram relatos das diversas formas de violência às quais estavam expostos e das quais eram vítimas em seus ambientes sociais. Em alguns campi, a escola destacava-se como o local mais propenso a essas formas de violência, frequentemente perpetradas por colegas que adotavam atitudes cisheteronormativas como absolutas, o que servia para justificar atos de homotransfobia. Apresento um trecho das declarações para uma melhor compreensão:

“O pai nem imagina que to usando maquiagem na escola, tenho medo que ele descubra, e eu nem sou mulher, só gay mesmo” (Aluno J, 16 anos)

“Ficam colocando “bichinha” na porta do banheiro, da vontade de sumir. (...) Eu não consigo entender porque eu sou assim, eu não poderia ser normal?” (Aluno W, 15 anos)

“Algumas meninas não gostam de usar o banheiro comigo, já falaram que não queria a sapatão vendo elas, (...) quando eu vejo já to mais isolada, na minha?” (Aluna B, 15 anos)

As falas dos estudantes podem ser relacionadas à teoria que destaca a pressão social e a violência sofrida por aqueles que não se enquadram nos padrões considerados "naturais" e "normais" pela sociedade, especialmente no contexto de identidades de gênero e orientação sexual. O relato do Aluno J revela seu medo de ser descoberto usando maquiagem na escola, o que sugere a existência de normas de gênero rígidas que o fazem se sentir culpado por expressar sua identidade de uma maneira que não se alinha com as expectativas tradicionais.

A fala do Aluno W menciona o bullying homofóbico e sua própria confusão sobre por que ele é "assim" e não pode ser "normal". Isso ilustra como as normas sociais de gênero e sexualidade podem levar jovens LGBTQIAPN+ a se sentirem pressionados a se encaixar em padrões convencionais, alimentando sentimentos de inadequação e culpa. Já na fala da Aluna B podemos ver como reflete a exclusão e a discriminação que de pessoas LGBTQIAPN+ enfrentam, inclusive no ambiente escolar, com recusa de algumas meninas em usar o banheiro com ela e os comentários homofóbicos que ela sofre destacam como as atitudes cisheteronormativas perpetuam a violência e o isolamento. Essas experiências dos estudantes exemplificam as formas como as normas de gênero e orientação sexual podem levar à violência e à marginalização daqueles que não se conformam com essas normas, isso destaca a importância de combater a homofobia e a transfobia e promover a diversidade nas escolas.

Outro ponto que desejo abordar é o papel das mulheres nesse ambiente educacional. Isso é relevante, pois, conforme destacado por Louro (1995), ao explorar a história da educação no Brasil, é comum encontrar uma abordagem que frequentemente utiliza predominantemente

termos no masculino ao referir-se a alunos, operários, professores, adultos e outros grupos de maneira genérica, muitas vezes negligenciando as diversas nuances presentes dentro dessas categorias. É notável que, em alguns trechos das conversas com os estudantes, podemos identificar o reflexo dessa estrutura educacional historicamente construída.

“As veze a gente tem que escutar uma piadas e os comentários bestas nos corredores, tipo: “Que peitão”, ou então ficam apostando pra ver quem pegar tal pessoa, e eu me sinto mal, são ofensivos (...) mas, eu não vejo a gente, menina ficar fazendo isso” (Aluna K, 16 anos)

“Os meninos não são chamado atenção quando falam alguma besteira, ou erram, mas quando é alguma das meninas, ou um dos gays, todo mundo começa a falar um monte de coisa e dizer que a gente é mandona ” (Aluna N, 16 anos)

Nesse sentido, marco que na fala da aluna **K**, a mesma menciona as piadas ofensivas e os comentários sexistas que ela e outras meninas têm que suportar nos corredores da escola. Isso reflete a perpetuação de estereótipos de gênero e a objetificação das mulheres, que historicamente foram tratadas de maneira inferior ou ignorada. No mesmo sentido temos a aluna **N**, que além disso, chama a atenção em como, em comparação com os meninos, as meninas e os estudantes gays são mais frequentemente repreendidos e rotulados como "mandões" quando fazem algo errado. Isso revela um viés de gênero e uma percepção social de que as mulheres e as pessoas LGBTQIAPN+ devem cumprir normas diferentes das dos homens, contribuindo para a desigualdade e discriminação de gênero no ambiente educacional.

7. SOBRE O FALAR DE ASSÉDIO E ABUSO SEXUAL:

Gradualmente, comecei a tomar conhecimento de narrativas que tratavam de situações de agressão sexual dentro do contexto educacional. Essas histórias me chegaram de diversas maneiras, muitas vezes como murmúrios, como segredos compartilhados nos atendimentos individuais, ou após alguma explanação da temática. em alguns casos, algumas alunas se encontram a mim procurando diretamente com palavras como: *'Professora, preciso conversar com você'*. À medida que o tempo passava, ouvi relatos sobre terceiros - situações que aconteceram com amigas e amigos, entre os educadores e questões sobre como ajudar. Com o tempo, ouvi relatos em primeira pessoa, muitas vezes carregados de emoções, pausas e angústias profundas.

“Eu nunca vou esquecer o dia que fui abusada, sinto que isso me faz ter medo dos meninos, e ser mais calada, tenho medo de me machucarem” (Aluna T, 17 anos)

“O meu padrasto abusou de mim em casa, falei pra minha mãe e ela não acreditou, fui embora de casa (...) quando contei isso para uma psicóloga uma vez, ela me culpou pq eu estava usando a camisola perto dele ” (Aluna V, 18 anos)

“Tem professor que eu confio conversar quando tem algum problema, mas tem outros que agem de uma forma estranha, fica dando em cima, seguindo em rede social, ou com piadinha com os outros meninos” (Aluna S, 19 anos)

“Tem professor que pede pra gente conseguir os números das meninas para eles darem em cima, na cara de pau mesmo, e às vezes até é casado ” (Aluno P, 15 anos)

Essas experiências compartilhadas pelos/as/es estudantes revelam a triste realidade de abuso sexual e conduta inadequada dentro do ambiente escolar, E aqui retomo o trabalho de Rêgo (2022), ao falar sobre as sensações de desconforto, medo e, em última instância, de exclusão experimentadas pelas mulheres na instituição escolar parecem estar relacionadas à recente admissão de alunas, nesses espaços, junto a primeira ideia de que violências "verdadeiras" são aquelas que deixam marcas físicas, e a segunda ideia de que os funcionários da Instituição não veem problema em envolver-se romanticamente ou sexualmente com as alunas, e isso levanta a questão de por que os funcionários da Instituição tendem a normalizar a violência e a permitir o acesso aos corpos que estão em posições subalternizadas.

A história da aluna T, que foi vítima de abuso, reflete como experiências traumáticas como essa podem deixar marcas profundas, tornando-a mais temerosa em relação aos meninos e levando-a a se tornar mais retraída. O relato da aluna V, que foi abusada em casa e não foi acreditada por sua mãe, ilustra a tendência à falta de apoio e credibilidade quando se trata de vítimas de abuso, como mencionado na teoria de Rêgo (2022), a acusação infundada da psicóloga, culpando a vítima por estar usando uma camisola próxima ao abusador, aprofunda a falta de empatia e entendimento das vítimas de abuso. e por fim, as falas das alunas S e P demonstram um ambiente escolar onde professores agem de maneira inapropriada, fazendo avanços inadequados em relação aos estudantes e incentivando o flerte, criando um ambiente onde a violência e o desrespeito são normalizados.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste relato de experiência, pude explorar mais as diversas dimensões do ambiente educacional que tenho perpassado, e que necessitam de atenção urgente no que se refere a pensar a funcionalidade possível dos discursos de gênero, que fazem parte de cada pessoa e seu processo de sociabilidade. Os desafios significativos relacionados à desigualdade de gênero, à persistente LGBTQIAPN+fobia, ao abuso e assédio sexual, aos relacionamentos tóxicos e às estruturas de poder que perpetuam a exclusão e a marginalização de estudantes

diversos em nossas instituições de ensino, convergem ao pensarmos em quais espaços estão disponíveis para debater, e agenciar a estrutura tradicional virgente.

Essas questões não podem mais ser negligenciadas ou minimizadas, elas causam prejuízos em diversas dimensões na formação desses estudantes, que vão além da mera performance educacional, a construção de todos os seus vínculos sociais será profundamente influenciada pela perpetuação desse enraizado imaginário social, que segue padrões cisheteronormativos. Devemos considerar que cada aluno merece um ambiente seguro e inclusivo no qual possa prosperar, independentemente de sua identidade de gênero, orientação sexual, histórico de abuso ou qualquer outra característica pessoal, a promoção de um ambiente educacional que respeita e valoriza a diversidade dos educandos não é apenas uma aspiração, mas uma necessidade imperativa para a construção de um futuro mais justo e igualitário.

A implementação do projeto se reflete no aumento do engajamento, tanto a nível individual quanto institucional, na adoção de medidas protetivas contra as diversas formas de violência de gênero. O acesso a canais de denúncia disponíveis torna-se mais efetivo, proporcionando uma resposta mais ágil e eficaz diante de casos de violência. Além disso, destaca-se o fortalecimento do protagonismo estudantil, evidenciado pelo envolvimento ativo dos estudantes nas discussões e ações relacionadas a essas questões. A abertura das escolas para a realização e desenvolvimento de programas, políticas e mobilizações representa não apenas um avanço, mas uma transformação significativa, estabelecendo um ambiente propício para a contínua promoção do combate à violência de gênero. Essas mudanças coletivas indicam um progresso sólido em direção a uma comunidade escolar mais segura, consciente e comprometida com a construção de um ambiente educacional inclusivo e igualitário.

A conscientização e a educação representam os primeiros passos cruciais para iniciar uma mudança significativa. No entanto, é igualmente importante considerar a criação de espaços seguros nos quais os estudantes possam compartilhar suas experiências, preocupações e perspectivas, simultaneamente, devemos promover o diálogo aberto e respeitoso entre todos os membros da comunidade educacional. Além disso, é essencial desenvolver políticas eficazes que respaldam os direitos e deveres que devem ser promovidos na escola, como uma inclusão efetiva e que faça sentido, não sendo vista como uma ação isolada, mas sim como um compromisso contínuo, entre a instituição e a sociedade civil.

REFERÊNCIAS

MOREIRA, Ana Regina de Lima; DUTRA, Elza Maria do Socorro. **Compreendendo a Experiência do Sofrimento de Mulheres na Relação Amorosa**. Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies, Sao Paulo, v. 191, n. 1, p. 3-11, jan. 2013.

LIMA, Nilvanete Gomes de. **“BOTA A CARA NO SOL, QUERIDA!”:: processos sociais de abjeção e desestabilização dos limites das :normalidades:: em alterescritas ficcionais**. 2018. 292 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais., Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018.

BUTLER, Judith. 1992a. "Problema de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico". In: NICHOLSON, J. Linda (org.). *Feminismo/posmodernismo*. Buenos Aires: Feminaria Editora.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade**. Trad. de R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **Actos Performativos e constituição de gênero. Um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista**. In: MACEDO, Ana Gabriela; RAYNER, Francesca (Org.). *Gênero, cultura visual e performance. Antologia crítica*. Minho: Universidade do Minho/Húmus, 2011.

SCOTT, Joan. *Gender and the Politics of History*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1988a.

_____. *o Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação e Realidade. Vol.20(2), julho/dezembro 1995.

LOURO, Guacira Lopes. **GÊNERO HISTÓRIA E EDUCAÇÃO: construção e desconstrução**. *Educação e Realidade*, [s. l], v. 2, n. 20, p. 101-132, jun. 1995.

FERNANDES, et al. **RELAÇÕES DE GÊNERO E SEXUALIDADE NA ESCOLA: uma análise discursiva em narrativas de professoras**. *Diversidade e Educação*, [S.L.], v. 8, n. 2, p. 558-575, 15 jan. 2021. Lepidus Tecnologia. <http://dx.doi.org/10.14295/de.v8i2.12052>.

RÊGO, Angela Bárbara Lima Saldanha. **MAS, DOUTORA, NAMORAR ALUNA É ASSÉDIO?: uma análise ética da violência de gênero no instituto federal do maranhão**. 2022. 296 f. Dissertação (mestrado) - Curso de Cultura e Sociedade, Universidade Federal do Estado do Maranhão, São Luís, 2022.

VOLTAIRE: O TRONO DO ERRO E A FERIDA ABERTA NA HISTÓRIA

Matheus Silva Costa

Graduando em Filosofia – UFMA
matheus.sc1@discente.ufma.br
UFMA

Luciano da Silva Façanha

Pós-Doutor
Luciano.facanha@ufma.br
UFMA

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Doutora
zilmara.jvc@ufma.br
UFMA

RESUMO: FRANÇOIS-MARIE AROUET, que adotou o nome de Voltaire, foi um filósofo francês do século XVIII, na qual teve um papel importante para o pensamento iluminista, influenciando diversos pensadores que hoje são figuras carimbadas da filosofia, como David Hume. O pensador francês é peça chave para o século das luzes, um importante movimento que tinha como defesa a razão acima de tudo. Dessa forma, é nas obras de Voltaire que ocorre a primeira e culminante conquista do iluminismo na esfera histórica. É Voltaire que traz uma nova perspectiva no sentido de história, uma filosofia da história. A partir do século XVIII, não se entende mais a história como dada, algo banal, aceitável, divina, e em Voltaire, não mais só cíclica, como antes a história era entendida, mas também uma história que caminha para um progresso, um progresso que pode acertar as contas com o passado, mas que deve fincar os pés no presente. Ainda que a ideia de história possa parecer que não compete a filosofia, pois muito se conhece sobre a história da filosofia, e pouco sobre a filosofia da história. O trabalho aqui proposto tem como principal objetivo delegar a favor da filosofia da história ao pensamento de Voltaire, como também de seus contemporâneos que ajudaram Voltaire a despertar seu interesse pela ideia de história, seus interesses por outras áreas que a primeira vista pode não ter ligação a historiografia de Voltaire, mas que com uma leitura mais apurada conseguimos identificar que o seu lado romancista também carrega trações que podem respaldar o filósofo francês como uma das figuras mais emblemáticas no que tange a temática da história para a humanidade. Nosso objetivo é trazer à luz como o *philosophe* explora o potencial da história não apenas para registrar o passado, mas para influenciar o presente e moldar o futuro.

Palavras-chave: Voltaire; História; Filosofia; Iluminismo.

1. INTRODUÇÃO

Voltaire é o primeiro filósofo a usar o termo filosofia da história, entretendo uma crítica a toda tradição da história ocidental. Em toda sua trajetória, Voltaire fez críticas ferrenhas ao absolutismo e à religião cristã, defendendo a tolerância, que era tema central do seu debate, é só lembrarmos do famoso caso de Jean Calas que fez Voltaire escrever sua obra referência para o tema da tolerância, O Tratado Sobre a Tolerância. Mas não era apenas o cristianismo, o catolicismo, o protestantismo que ele combatia, mas sim todas as religiões que afirmam ser reveladas e, naturalmente, as três grandes religiões monoteístas. A reprimenda de Voltaire sobre

a história é observada primeiramente no seu verbete História, que originalmente foi escrito para ¹⁰⁰Enciclopédia na qual foi idealizada por Diderot e d'Alembert. Voltaire tem um jeito muito peculiar em analisar a história ocidental ao seu jeito de ser, um tanto debochado e irônico.

Os romanos, tão sérios como eram, mesmo assim envolveram de fábulas a história dos primeiros séculos. Esse povo, tão recente em comparação com as nações asiáticas, esteve quinhentos anos sem historiadores. Assim, não é de se espantar que Romulo fosse filho de Marte, que uma loba tenha sido sua ama-de-leite, que ele tenha marchado com mil homens da sua aldeia de Roma, que ele tenha marchado com mil combatentes da aldeia dos sabinos; o velho, tenha cortado uma pedra com uma navalha e que uma vestal tenha puxado um navio para a terra com seu cinto etc. (Voltaire, 2007, pág. 4)

Voltaire considera que os verdadeiros defeitos da história, tal como foi escrita até o presente, são, por uma parte, uma concepção e uma interpretação mítica do passado; por outra parte, o culto dos heróis, ao qual ele não é propenso, em absoluto. Esses dois defeitos estão em correspondência; constituem a dupla expressão mitológica da história, ao qual produziu o culto dos heróis, dos líderes e dos príncipes, e não para de alimentá-lo. É importante destacar que a história moderna é totalmente documental. E todo o movimento que Voltaire criou e participou no que tange a história está ligado a narrativa iluminista padrão: a história moderna é mais fiável porque, à medida que nos aproximamos do presente, o mundo é mais esclarecido. Contudo, Voltaire tinha razões, talvez mais importantes, para preferir a história moderna. Em primeiro lugar, o seu estatuto de historiógrafo do rei: ocupou este cargo de 1745 a 1750, mas continuou a informar a sua perspectiva posteriormente. Apesar do seu cargo no reinado, Louis XV nunca aceitava Voltaire, pois ele o achava antipático, e posteriormente descobriu que o pensador era um homem de ideias subversivas e ele não queria ouvir nada sobre isso. Em segundo lugar, a história moderna deveria ser privilegiada por seu maior valor exemplar. Voltaire partir da perceptiva que o sujeito moderno é mais preocupado com questões que valorizam a vida, mas o filósofo não deixa de criticar sua época, suas hipocrisias, seus preconceitos, seus dogmas, Voltaire estava a par de tudo, por isso usava seus romances para denunciar as mazelas do seu tempo. Mas é impossível negar que para Voltaire, a modernidade era superior, ele estava falando do seu tempo, da sua história, seu presente, ele não poderia negar o que ele estava vivendo, pois para ele, sem dúvidas era a melhor época da humanidade.

¹⁰⁰ A Encyclopédie, organizada com 35 volumes que contém 71.818 artigos e 2885 ilustrações, foi um empreendimento do filósofo e físico D'Alembert (1717-1783) e do filósofo e escritor Denis Diderot (1713-1784). O papel da Enciclopédia como projeto de ação social fica bem explicitado logo no prólogo escrito por Diderot, que indica como uma de suas metas trazer mudanças na maneira de pensar dos seus leitores. Assim, além da função de incorporar sistematicamente tudo aquilo que era considerado pelos seus idealizadores como o conhecimento científico, filosófico, literário e artístico da época, a Enciclopédia deveria ter um destacado papel político na sociedade que a viu nascer – e, de fato, alcançou este objetivo. É ainda um documento que expõe o próprio estado tecnológico da civilização industrial, então nascente. Entre os 130 autores que com ela colaboraram, Voltaire se destacou com verbetes inseridos no campo da História, Literatura e Filosofia.

Há quem diga que Voltaire negue o passado totalmente, o que com uma leitura mais apurada vê-se que Voltaire se volta ao passado, mas ao fazer isso, não é pelo passado em si, mas no interesse do presente e do futuro. Para Voltaire, à medida que se aprofundava no passado, as coisas tornavam-se menos relevantes e interessantes. Havia algum propósito, entretanto, no estudo da antiguidade, mas esse propósito foi fundamentalmente modificado pelo progresso da mente humana. A antiguidade era agora objeto de estudo científico. Houve progresso no conhecimento da antiguidade da mesma forma que houve progresso no conhecimento da física. Voltaire foi o primeiro pensador do século XVIII que deu vida à grande obra-prima histórica e encarnou-a um modelo clássico. Aliviou a história do acúmulo de erudição, livrou-a do discurso do obscuro e prolixo.

2. O PIRRONISMO DA HISTÓRIA EM VOLTAIRE

O século XVIII foi uma época de grandes mudanças no estudo da antiguidade. O pensador estava perfeitamente consciente desta mudança e demonstrou respeito pelo trabalho dos antiquários. Contudo, aos olhos de Voltaire, a história moderna e a história antiga eram dois empreendimentos fundamentalmente diferentes. Somente a história moderna se qualificava como história: era “uma questão de necessidade” porque poderia fornecer uma narrativa coerente que conduzisse aos tempos atuais. A história antiga, por outro lado, era “uma questão de curiosidade”, com o mesmo status que o estudo do mundo natural. Nesse sentido, o privilégio de Voltaire da história moderna implicava não tanto uma “derrota da erudição” nas mãos da filosofia, mas uma reformulação de erudição como atividade científica, separada da tarefa filosófica de escrever história.

Voltaire mostra que História é o relato dos fatos dados como verdadeiros, diferente da fábula, que para Voltaire são os fatos considerados falsos. Consonante a isso, o filósofo francês afirma que os primeiros fundamentos de toda história são os relatos dos pais para os filhos, transmitidos de geração em geração, mas deixa de ser verdade com o tempo, e acontece a ampliação da fábula. “Daí resulta que todas as origens dos povos são absurdas” (Voltaire, 2015, p 345).

O exemplo de Voltaire pode parecer simples, mas nos dar respaldo para pensarmos todo o início da história e seus povos, A quem diga que não é necessário saber o passado, que na verdade é impossível saber, temos que concordar, pois o que temos são apenas narrações mitigas e fabulas, mas cabe aos contemporâneos buscarem uma verdade que talvez possa sanar as dúvidas de um povo, como por exemplo os arqueólogos e historiadores.

Voltaire era ávido pelo testemunho oral, isso se confirma em seus escritos a Madame du Châtelet. Voltaire tinha um facínio pela investigação em relação a história, ele era bem documentado, ele entrevistava diversas pessoas para escrever seus escritos, foi assim para escrever *Le Siècle de Louis XIV*, o francês interrogou diversas senhoras, antigas cortesãs e até mesmo serviçais sobre a vida privada de Luís XIV.

O filósofo francês acreditava que as histórias modernas escritas pelos contemporâneos são mais certas, em geral, que as histórias antigas. É por isso, cético quanto à história da antiguidade. Escreveu:

Não temos historiadores antigos que tenham escrito uns contra os outros sobre os mesmos acontecimentos: teriam semeado a dúvida sobre coisas que hoje consideramos incontestáveis. Por pouco verossímeis que sejam, respeitamo-las por duas razões: porque são antigas e porque não foram contraditas. (Voltaire, p.9)

Além de seu trabalho em relação a filosofia da história, Voltaire muito se esforçou em outros trabalhos, como já mencionado durante o texto, ele escreveu gênero textuais, científico e criativo. Esse padrão era conhecido por outros nomes importantes do século ilustrado, como Rousseau, Montesquieu e David Hume. Jean Jacques Rousseau (1712-1778), inimigo de Voltaire, escreveu romances, ensaios políticos, obras filosóficas, óperas musicais, críticas e tratados musicológicos; escritos sobre a educação, e cartas botânicas. É a Rousseau, que no dia 30 de agosto de 1755 Voltaire escreve uma carta para o genebrino, ao jeito Volteriano:

Recebi, senhor, o seu novo livro contra o gênero humano. Obrigado. O senhor agrada aos homens, pois diz boas verdades, mas não os corrigirá. Não se poderia pintar com cores mais fortes os horrores da sociedade humana, da qual nossa ignorância e fraqueza esperamos tanto consolo. Nunca se empregou tanta sutileza no sentido de nos bestializar; dá vontade de andar de quatro, quando acabamos de ler seu livro. (VOLTAIRE, 2011, P. 184)

3. O TRONO DO ERRO

Em o Pirronismo da História, François faz uso de uma analogia que mostra claramente sua ideia quanto ao “narra a história”:

Mesmo os homens mais sábios, mais eloquentes, muitas vezes só serviram para adornar o trono do erro, em vez de derrubá-lo. Bossuet é um grande exemplo disso, em sua pretensa História Universal, que é apenas a de quatro ou cinco povos, principalmente da pequena nação judia, ignorada ou justamente desprezada pelo resto da terra, à qual, entretanto, ele remete todos os acontecimentos e para a qual diz que tudo foi feito, como se um escritor da Cornualha dissesse que tudo aconteceu no império romano em função da província da Gales. (VOLTAIRE, 2007, p5).

O trono do erro que Voltaire se refere é perpetuação dos erros ao narrar a história, pois quando a arte de escrever era monopólio de um pequeno grupo de pessoas, “era mais fácil fazer-

nos acreditar nas coisas mais absurdas”. A história era (é) contada por quem detinha o poder, e o passado era entendido da maneira que esses grupos contavam as histórias. A modernidade veio para quebrar em parte com essa tradição, em parte, porque a história por um longo tempo foi contada por quem tinha poder, poder no sentido político e social, a figura do rei ou até mesmo dos senhores. A ideia de se contar uma história “verdadeira” é contemporânea, pois a narração da história não tolera mais erros.

Outrossim, ao analisarmos o século XVIII, é possível identificar o espírito daquela época nas obras de Voltaire, podemos vislumbrar isso através dos sucessos de seus romances, contos, e o próprio Dicionário, um exemplo disso é a sua obra *Cândido*, ou o otimismo, que é uma perspectiva cristã de um desígnio providencial e a interpretação teológica da história como Leibniz a apresentou (representada no conto por Monsieur Pangloss), que Voltaire sujeita à crítica satírica. A própria história (e aqui uma história verdadeira) é testemunha que Voltaire deu a mente humana um grande ímpeto.

Ao analisar o caso de Luís XIV, Voltaire enfatizou que a eficácia da administração pública dependia do polimento das relações interpessoais e da sensibilidade dos súditos, algo que seria possível graças ao controle da violência passional e ao cultivo de uma convivência agradável e aberta ao debate filosófico. Em várias oportunidades, ele apresentou o processo civilizador como produto da dinâmica interativa entre os múltiplos aspectos da vida coletiva e a forma como os indivíduos manifestavam suas paixões.

Não homenageio Luís XIV apenas pelo bem que fez aos franceses, mas pelo bem que fez aos homens. É como homem, e não súdito, que escrevo. Quero descrever o século passado, e não simplesmente um príncipe. Estou cansado das histórias que tratam das aventuras do rei como se só ele existisse, ou como se tudo só existisse em função dele. Resumindo, escrevo a história de um grande século, mais do que um grande rei. (VOLTAIRE, 2011, p. 105)

Para compreender o progresso da vida civilizada, o filósofo – assim como o historiador – não deveria subestimar nenhum elemento histórico, pois a vitória da civilização dependia de avanços demográficos e econômicos, mas também do “cultivo” e do esclarecimento dos indivíduos capazes de domar suas perigosas inclinações passionais. Na perspectiva de Voltaire, sem desconsiderar os “crimes” e “desastres”, importava mais o resultado global do processo histórico, a sua tendência preponderante. Como outros autores do século XVIII (Gibbon e Condorcet, por exemplo), ele rejeitou a historiografia que se resumia a coletar eventos e apresentar biografias de grandes personagens. Luís XIV foi grande porque soube aproveitar tendências históricas já em curso e, superando as adversidades, contribui para um movimento

secular. Para tal, ele estabeleceu uma autoridade soberana “sem contradição”, pois “os nobres, sem disciplina”, conheciam apenas “a guerra e a ociosidade”.

Diante dos fatos mencionados, pode surgir uma pergunta: Por que focar em Voltaire em vez de outros historiadores canônicos do iluminismo? A mais óbvia de todas, é que Voltaire é anterior ao trabalho de Hume, Robertson, entre outro. Um outro fato, é que as histórias de Hume, Robertson formam, de diferentes maneiras, continuções ou revisões do projeto de Voltaire. Em último lugar, Voltaire foi o mais programático de todos os historiadores do iluminismo: seu trabalho foi incomumente autorreflexivo, e ele escreveu extensivamente sobre a arte de escrever história.

4. A HISTÓRIA É RECENTE

Voltaire afirma que toda história é recente e aponta duas causas: “as revoluções do globo e o longo e universal desconhecimento dessa arte que transmite os fatos pela escrita.” (VOLTAIRE, 1988, p. 121). Voltaire segue afirmando que “muitos povos ainda não têm o hábito da história e essa arte só é comum a um número muito pequeno de nações policiadas e, nestas, foi cultivada por poucas mãos” (VOLTAIRE, 1988, p. 121); e que saber escrever é algo muito raro entre franceses e germanos e, até o século XIV, os atos só eram atestados por testemunhas. Só a partir de 1454, sob Carlos VII, alguns costumes começaram a ser redigidos na França. Entre os espanhóis, a arte da escrita era ainda mais rara e sua história é incerta até Fernando e Isabel. Voltaire diz que podemos ver como o pequeno número dos que sabiam escrever puderam se impor com facilidade e obrigar os europeus a acreditarem em enormes absurdos.

“O mundo é velho, mas a história é de ontem. A que chamamos de antiga, e que é de fato muito recente, mal remonta a quatro ou cinco mil anos” (VOLTAIRE, 2007, p 16). Voltaire mostra isso através de vários momentos da própria história, utilizando da arte, seja ela em monumentos, retratos, pinturas, Voltaire afirma que os retratos, sejam eles pinturas, fotografias ou qualquer outra forma de representação visual de uma pessoa, têm diferentes propósitos e significados dependendo do contexto e da intenção do artista, ou seja, essa forma de arte é um mecanismo que serviu não apenas para instrução, mas para ludibriação de um tempo e da história. Ademais, os templos também eram alvo de observação para Voltaire, “as cerimônias, as festas anuais estabelecidas por toda uma nação, não constatarem melhor a origem a que são atribuídas” (VOLTAIRE, 2007, p 19). Os templos eram construções humanas que serviam como locais de culto e adoração, mas não necessariamente representavam a existência de divindades ou a veracidade das doutrinas religiosas. Ele via os templos como produtos da imaginação e da necessidade humana de encontrar significação e conforto espiritual.

Voltaire identifica que praticar a equidade significava negociar a diferença entre as circunstâncias do passado e as circunstâncias do presente. Consciente como estava da diferença histórica e cultural, Voltaire acreditava que praticar a equidade significava submeter tudo ao teste da razão e, em última análise, rejeitar o que não resistiu ao teste. Segundo Voltaire, no final das contas, é dever do historiador ser severo e implacável. Se lermos Voltaire tendo em mente o “tribunal da razão” de Kant, interpretaremos isso como a afirmação de normas morais universais. Provavelmente é igualmente correto dizer, na linguagem do humanismo, que o objetivo de Voltaire era simplesmente mostrar severidade no julgamento histórico.

5. O HISTORIANO UNIVERSAL COMO ANTÓLOGO

Sobre a inovação da prática histórica de Voltaire, resta um aspecto a ser examinado: o fato de o Ensaio sobre os costumes ter sido uma história universal. Segundo Voltaire, o fato de agora ser possível escrever a história do mundo como um todo é consequência da evolução histórica dos últimos dois séculos. Referindo-se à história desde o final do século XV, ele escreve:

Tudo fala conosco, tudo é feito por nós. A prataria com que jantamos, os nossos móveis, as nossas novas necessidades e prazeres, tudo nos lembra todos os dias que a América e as Grandes Índias, ou seja, todas as partes do mundo inteiro, estão unidas há dois séculos e meio, graças para a indústria de nossos pais. Não importa para onde vamos, somos lembrados da mudança que ocorreu no mundo. (VOLTAIRE, p. 44)

De acordo com esta visão, as importantes mudanças dos dois séculos anteriores (a invenção da imprensa, a Reforma, o equilíbrio da política de poder, a República das Letras, o comércio colonial e a conquista) mudaram o mundo de tal forma que as partes do mundo tornaram-se interdependentes e a história deve agora ser escrita a partir de uma perspectiva universal. Podemos ver aqui que para Voltaire havia uma ligação essencial entre a história moderna e a história universal.

Num prefácio de 1754 ao *Essay on Manners*, Voltaire começa dizendo que tem estudado história apenas para sua própria instrução. Então, uma mulher conhecida por sua inteligência superior e seu conhecimento de metafísica e ciência (Emilie du Châtelet) disse-lhe que achava a história moderna tão monótona e enfadonha que não conseguiu ler um único livro que tratasse da história dos tempos modernos. A história antiga, por outro lado, pode não ser confiável, mas é muito legível porque contém boas histórias. A resposta de Voltaire ao desconforto de Emilie é a seguinte:

Mas, disse-lhe eu, se nesta vasta quantidade de matéria-prima você seleccionasse o que lhe permitirá construir algo para seu próprio uso, se omitisse todos os detalhes de cada guerra, que são tão enfadonhos quanto incertos; se você omitisse todas as pequenas negociações, que se revelaram uma traição inútil, todos os incidentes particulares, que obliteram os grandes acontecimentos; se. Ao definir o que diz respeito às boas maneiras, você transformou esse caos em um quadro geral e definido, se você tentou extrair a história da mente humana a partir desses eventos; você acha que seria uma perda de tempo? Essa ideia a conquistou e é esse o plano que norteou meu trabalho. Fiquei surpreso a princípio que tão pouco ajuda pudesse ser encontrada na grande multidão de livros. (VOLATAIRE, 1754)

Esta história de como surgiu o Ensaio sobre Boas Maneiras é geralmente lida literalmente. Pelo menos um elemento é obviamente falso: Voltaire nunca estudou história apenas para sua instrução, já que uma de suas primeiras obras, a biografia de Carlos XII (1731), era uma obra de história. Por outro lado, a história, factual ou não, diz muito sobre o propósito do livro. A chave para compreender a história universal de Voltaire é o fato de que o leitor pretendido era uma mulher. Como diz Dena Goodman, “na história de Voltaire da época de Luís XIV, as mulheres foram fundamentais para a transformação da França de uma nação bárbara em uma nação civilizada”. um rei homem como governador de seu discurso. "109 Goodman observa que Hume viu esse fato com algum desconforto: para ele, as mulheres eram as governantes legítimas do "mundo conversível" (o mundo da conversa educada), mas na França seu governo estendido (problematicamente, na sua opinião) ao "mundo erudito". Na verdade, na visão moderna do progresso da civilidade, teorizada por Fontenelle, o salão ideal era um lugar onde a ciência pudesse ser discutida juntamente com a literatura, e a discussão da ciência tivesse que observar as convenções da civilidade. Ao escrever, a maneira mais eficaz de observar as convenções da civilidade era postular uma mulher como leitora pretendida, o que acarretava todos os tipos de requisitos: um texto escrito para uma mulher tinha que ser claro e conciso, e tinha que dar sentido às coisas. As mulheres foram postas como árbitros do gosto, bem como do pensamento claro, e as melhores conhecedoras de tudo o que é vernáculo e moderno. Elas foram interpretadas como inimigas da erudição, do gosto pedante, do antiquarismo, da obscuridade latina e do pensamento confuso. Para Voltaire, Emilie du Châtelet era a personificação perfeita desses valores: ela era uma mulher que praticava conversas educadas e também era um gênio científico (que entendia a física de Newton muito melhor do que o próprio Voltaire). Em suma, Voltaire estabeleceu para si mesmo o seguinte desafio: será possível escrever a história moderna de uma forma que agrade a uma mulher muito inteligente? Uma comparação com o ensaio de Hume sobre o estudo da história é relevante aqui. Hume argumentou que ler história era uma atividade lucrativa para as mulheres." A posição de Voltaire era consideravelmente mais radical: ele sustentava que a história deve ser escrita tendo em

mente o público feminino. A questão aparece inicialmente como puramente estilística, mas a forma não pode ser separada do conteúdo. O tipo de história que atrairia uma mulher como Emilie du Châtelet era a história universal. Não a história universal como compilação”, mas um novo tipo de história universal, o tipo que Bossuet inventou. O Discurso sobre a História Universal é frequentemente apresentado como uma manifestação vestigial de uma concepção providencial da história. O fato de Bossuet ter inventado uma nova forma de escrever a história. Em A época de Luís XIV, Voltaire apresenta Bossuet como tendo inventado um novo gênero de eloquência. Consistia em aplicar as técnicas da eloquência à própria história, "o que parece excluir ele." Ele acrescenta que "seu Discurso sobre a História Universal, composto para a educação do Delfim, não foi copiado segundo nenhum modelo, nem ainda teve imitador”.

6. CONCLUSÃO

Como explicar o historicismo de Voltaire em meio ao século XVIII, um século de mazelas, preconceitos, fanatismo, mas um século de grande importância para a história da filosofia. Voltaire, um espírito borbulhante, que viu na modernidade uma oportunidade de acertar as contas com o passado, escrevendo uma história verdadeira, pensando o todo, não apenas um que apraz um grupo.

A filosofia da história de Voltaire nos traz luz uma série de fatos importantes para pensarmos o passado, fazermos o melhor para o presente e, conseqüentemente projetarmos um futuro em amarras, sem dogmas, sem fanatismos, sem mentiras, sempre prezando pela verdade na história. E cabe a nós mitigarmos o adorno ao trono do erro, e possivelmente sarar uma ferida aberta por séculos.

Alguns defendem que as ideias de Voltaire e de seus contemporâneos, como a defesa da razão, do humanismo e da ciência estão presente nos dias hodiernos, conhecido como o novo iluminismo. Mas de uma coisa temos certeza, “o espírito de Voltaire está vivo” em nossos dias, clamando por liberdade. Como está em sua lápide: ele deu a mente humana um grande ímpeto e nos preparou para a liberdade, aqui jaz Voltaire.

REFERÊNCIAS

BARROS. José D’Assunção. Voltaire: um filósofo-historiador antigo, moderno e visionário.

CASSIRER, Ernst. A filosofia do iluminismo. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

FORCE. Pierre. Voltaire and the necessity of modern history. Cambridge University Press, 2009.

ISSA. Pedro Henrique. A história filosófica de Voltaire: Sentido e contexto Intelectual.

MENEZES. Edmilson. Duas posições de Voltaire sobre a história. Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Sergipe.

VOLTAIRE. François- Marie Arouet A filosofia da história. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOLTAIRE. François- Marie Arouet Cartas Iluministas, Correspondência selecionada e anotada. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

VOLTAIRE. François- Marie Arouet. O Pirronismo da História, Projeto Voltaire Vive. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

EIXO 3 - Cidades, Patrimônio Cultural, Relações étnico-raciais e Sociedade

“MEDIADORES ORGÂNICOS”, “TERRITÓRIOS DA CONTINGÊNCIA” E ALGUMAS REMINISCÊNCIAS DO ALTO CURSO DO RIO PERICUMÃ

Sérgio César Corrêa Soares Muniz
Doutor em Ciências Sociais
munizscs@gmail.com
SEDUC/MA

RESUMO: A Área Comunitária é um território quilombola localizado no município de Pedro do Rosário e fica às margens das nascentes que formam o rio Pericumã, fluxo fluvial que compõem a identidade cultural e ecológica de milhares de *baixadeiros* e *baixadeiras*, como tem-se denominado a população da Baixada Maranhense. Entre os anos de 2010 e 2017 realizei trabalhos de campo que resultaram na produção de algumas reflexões. No entanto, muito além dos desfechos acadêmicos dessa relação, amizades, parcerias e cumplicidades foram sendo construídas entre o ‘pesquisador’ e os/as protagonistas daquela localidade. Essa aproximação nos permitiu conhecer o processo de formação daquele território e refletir sobre as relações que a comunidade passou a estabelecer com agências e agentes externos, sobretudo mobilizados na luta pela efetivação do direito territorial quilombola e outras políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas. Nesse sentido, ao partir de uma “reanálise de dados” (PEIRANO, 1995), pretendo (re)construir as noções de “mediador orgânico” (MUNIZ, 2014) e “território da contingência” (MUNIZ, 2017) que são expressivas da história e das lutas dos moradores e moradoras de Área Comunitária e que são resultado dos aprendizados (*de vida*) que obtive com aquela comunidade. A retomada destes trabalhos e suas (minhas) reminiscências é parte de um exercício para defender uma prática etnográfica atenta ao passado, mas também (auto)reflexiva, intersticial e, portanto, consequente e implicada, (MUNIZ, 2023).

Palavras-chave: Território Quilombola; Reanálise de Dados; Mediadores Orgânicos; Território da Contingência.

1. INTRODUÇÃO

Como é comum empregar e ouvir em muitos diálogos travados com base na chamada linguagem coloquial, esse trabalho é um certo tipo de ‘*para pra acertar*’¹⁰¹ com algumas análises que propus em Muniz (2014; 2017) quando acompanhei de perto a situação fundiária e organização territorial de uma comunidade negra rural situada às margens das nascentes do rio Pericumã, no município de Pedro do Rosário, Baixada Maranhense.

Ao colocar em análise a dinâmica de uma comunidade, a atuação de seus atores locais e suas articulações para efetivação de direitos territoriais e sua história da formação territorial dessa mesma comunidade, propus as noções de “mediadores orgânicos” (MUNIZ, 2014) e “território da contingência” (MUNIZ, 2017), ambas, neste trabalho, objeto de uma “reavaliação funcional de categorias” (SAHLINS, 2011), ou seja, um certo tipo de movimento pelo qual é possível rever e rediscutir aspectos e conjunturas do passado à luz do presente, mas também

¹⁰¹ Que pode significar rever, refletir, apurar, discutir, repensar, esclarecer etc.

discutir as possibilidades do presente, segundo nossos repertórios culturais historicamente produzidos.

Para além de recordar certas proposições analíticas que podem ou não sinalizar usos mais atuais, recuperar as reminiscências de minhas andanças pelo alto curso do rio Pericumã serve ao propósito de subsidiar uma reflexão sobre a (minha) conduta etnográfica e seus desfechos. A etnografia enquanto prática atravessada de preocupações éticas deve dialogar com as razões contidas naquilo que Segato (2021) tem chamado de “antropologia por demanda”, uma antropologia a serviço das demandas e articulações das minorias, segmentos que tem sido objetos de opressões muitas, que ocupam esse lugar da diversidade cultural tão cara ao processo de consolidação da antropologia.

Meu ponto de partida metodológico é a “reanalise de dados” sugerida por Peirano (1995). No percurso, realizo algumas paradas para recordar as veredas e os caminhos que percorri. Meu ponto de chegada é “etnografia nos/dos interstícios” (MUNIZ, 2023), ponto de onde produzo uma (auto)reflexão sobre o tipo de etnografia que produzi, mas sobretudo que pretendo produzir. Nesse ponto, deixo ecoar um importante conhecimento partilhado pelos adeptos do candomblé e que diz muito sobre a forma como podemos percebemos o(s) tempo(s) e seus acontecimentos: “exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”.

2. TOMANDO O ÚLTIMO PAU-DE-ARARA: RETORNADO E RECORDANDO AO/DO ALTO CURSO DO RIO PERICUMÃ

Barro, Ponta da Formiga, Área Comunitária e Santa Maria são diferentes nomes pelos quais se pode identificar uma mesma comunidade rural localizada no alto curso do rio Pericumã, um importante rio da baixada maranhense que nasce no município de Pedro do Rosário, corta a cidade de Pinheiro e deságua no atlântico nas proximidades da cidade Guimarães.

Essa comunidade, que daqui em diante me referirei pelo nome Área Comunitária¹⁰², existe sobre a terra desde o final do século XIX, formada a partir dos diversos e intercorrentes deslocamentos que seus primeiros moradores realizaram vindos de outras ocupações/povoados próximos. À procura de “terras liberadas” (MUNIZ, 2017), livres dos foros e arrendamentos, os primeiros moradores e moradoras da Área Comunitária eram trabalhadores e trabalhadoras

¹⁰² Durante os trabalhos de pesquisa cujos resultados apresento em Muniz (2014) e Muniz (2017), os moradores e moradoras usavam, de maneira predominante, o nome Área Comunitária para se referir à localidade. Gomes (2015) apresentou um levantamento de todas as comunidades quilombolas certificadas à época e nele constava a Área Comunitária entre as 10 comunidades quilombolas de Pedro do Rosário. Essa designação e seus usos são parte da própria história da comunidade e retomarei essa discussão em um ponto mais avançado do texto.

rurais em busca da ‘melhora’, que é a forma usual pela qual muitos e muitas delas se referiam a uma condição de vida satisfatória, com acesso terra para o trabalho, moradia e sustento das unidades familiares.

Minhas andanças pelo alto curso do rio Pericumã e pelo território daquela comunidade começam em 2010 e se estenderam até 2017, ano que tomei meu último *pau-de-arara*¹⁰³ em direção à comunidade. Durante esses anos, construí uma relação com alguns de seus moradores e moradoras pela qual um certo tipo de parceria foi ganhando corpo e amadurecendo. Para mim e minhas pretensões antropológicas, era um privilégio conhecer aquelas pessoas e suas histórias. Para a comunidade e seus habitantes e líderes, conhecer de forma mais detalhada e acurada os direitos territoriais quilombolas seria uma oportunidade de amadurecer suas articulações e lutas.

Naquele contexto, eu exercia o papel do que Andrade (2006) chamava de “agente mediador” (p. 53), atuava na articulação político-cultural entre as instâncias locais (suas estruturas e léxicos) e as instituições estatais e outras (suas estruturas e léxicos) com fins a tentar construir um caminho para a efetivação de direitos e dirimir as impossibilidades de diálogo entre essas diferentes instâncias.

Ao longo de minha formação acadêmica me dediquei a entender a chamada ‘questão quilombola’, sobretudo o debate sobre a efetivação do direito territorial quilombola que, apesar de figurar na Constituição Federal de 1988 e ter amparo em dispositivos jurídicos como o Decreto Presidencial de nº4.887, nos idos do começo do século ainda encontrava obstáculos políticos e jurídicos para sua plena efetivação.

Um amplo desconhecimento por parte de uma infinidade de comunidades rurais com ancestralidade africana em todo Brasil era um outro impeditivo da garantia e efetividade da aplicação do direito territorial quilombola. Ou seja, para que o direito fosse aplicado ele precisaria ser solicitado, demandado. Isso só ocorreria se a(s) comunidade(s) fossem sabedoras dessa garantia. Ter (cons)ciência dessa possibilidade, por outro lado, seria resultado de uma assunção identitária que resultaria da politização da etnicidade dessas comunidades, desses sujeitos.

Em muitos contextos, esse processo decorria da atuação qualificada de entidades, lideranças, movimentos sociais e intelectuais sensíveis às causas dessas comunidades. É nesse

¹⁰³ O termo “pau de arara” é comumente utilizado no Brasil para se referir a um tipo de veículo improvisado e simples, geralmente utilizado para o transporte de pessoas, especialmente em áreas rurais. Esses veículos são muitas vezes precários e consistem em uma estrutura de madeira na forma de uma plataforma aberta, montada sobre o chassi de um caminhão ou de um veículo similar. Esses veículos costumam ser utilizados para transportar trabalhadores rurais, passageiros locais ou mercadorias em regiões onde o acesso a veículos mais convencionais pode ser difícil ou inexistente.

terreno que passei a me envolver com muitas comunidades quilombolas e seus territórios. Integrei em diversos momentos atividades formativas cujo objetivo era falar e discutir o direito à terra e os processos históricos relacionados, principalmente, aos territórios quilombolas. Eu sempre falava como um acadêmico, mas também como um apoiador e militante das causas dos chamados povos e comunidades tradicionais.

Apesar da positivação dessa ‘identidade quilombola’ do ponto de vista de sua condição jurídica e social, combater e reverter um quadro secular de negação e silenciamento desses grupos e comunidades parecia um obstáculo intransponível.

Nesse sentido, minhas idas até a comunidade se resumiam a um movimento de partilha mútua. Para ter acesso às histórias da comunidade e seus guardiões e guardiãs eu precisei contar minhas próprias histórias e falar dos meus caminhos. Lembro que durante uma reunião organizada na igreja da comunidade para que pudéssemos prestar esclarecimentos sobre as políticas de regularização fundiária e habitação rural para os moradores eu iniciei minha fala dizendo

“eu vim parar no lugar certo. Minha mãe é de Pinheiro. Meu Pai é de Viana. E Pedro do Rosário fica bem no meio. Então deu certinho. A gente costuma achar que pertence ao lugar onde nasceu, mas a gente é também do lugar de onde os pais da gente vieram. Então se meus pais são da baixada eu também sou”. (Notas autobiográficas, 2014).

Todos na reunião riram e sacudiram suas cabeças dando anuência ao meu depoimento. Eu me senti acolhido. E assim fomos estabelecendo trocas afetivas, semânticas, políticas que tornaram possível isso que por convenção chamamos de ‘pesquisa’. Para mim, aqueles encontros (pela lógica da pesquisa, o trabalho de campo) representavam um certo tipo de retorno ao meu ponto de partida ancestral. Desde que (re)comecei minhas andanças pela *baixada* (maranhense) ouvia minha avó (mãe da minha mãe) dizendo: “tu tem que ir onde eu nasci, tem que conhecer lá. Nascida em um povoado rural da atual cidade de Palmeirândia, também na baixada maranhense, minha avó é versada em *baixada*, e cheia de recordações. Estar na baixada e entre os baixadeiros e baixadeiras era estar em casa.

Assim, desse retorno e dos encontros que nele fui experimentando, pude propor em Muniz (2014) a noção de “mediador orgânico” como uma tentativa de expressar para meus pares quem eram e como atuavam os atores sociais locais nas articulações para a efetivação dos direitos das (suas próprias) comunidades quilombolas de Pedro do Rosário, com foco mais específico na Área Comunitária.

Anos mais tarde, a continuidade de minhas idas até a comunidade me permitiu propor em Muniz (2017) que a formação daquele território extrapolava as conceituações e tipificações

estabelecidas no campo antropológico para dizer de forma mais geral quais seriam as principais formas pelas quais as comunidades quilombolas teriam sido formadas no Maranhão. A noção de “território da contingência” cunhei para organizar conceitualmente o padrão de constituição territorial e jurídico da Área Comunitária, bem como os conflitos internos constituintes dessa formação e da assunção identitária da comunidade.

Nos próximos subitens, manejo essas proposições conceituais para reavaliar as condutas etnográficas por detrás dessas categorias e nisso buscar subsídios para defender uma prática etnográfica (auto)reflexiva, intersticial e, portanto, consequente e implicada, ou como sugeri em Muniz (2023), uma “etnografia nos/dos interstícios”.

3. “A TERRA DA, A TERRA QUER”: OS MEDIADORES ORGÂNICOS

Para (re)analisar e (re)discutir o que seria um “mediador orgânico” enquanto categoria de análise é necessário que subir rio acima para encontrar outros dois afluentes que desaguam neste conceito, permitindo que ele ganhe volume. Os conceitos de “agente mediador” (ANDRADE, 2006) e “intelectual orgânico” (GRAMSCI, 2002) são o aporte analítico pelos quais pude desenhar com mais cuidado essa figura/conceito do “mediador orgânico.

Segundo Andrade (2006), nos processos de mediação entre quilombolas e aparelhos de Estado há uma “interlocação política com instituições supracomunitárias” que é fruto da ação de uma “rede de mediadores” que “conecta as localidades e as instituições nacionais” (ANDRADE, 2006, p. 45). Para a autora, a mediação é, sobretudo, uma autorização concedida a sujeitos sociais (antropólogos, advogados, parlamentares, jornalistas, clérigos, pesquisadores) para a atuarem como porta-vozes das comunidades e de suas demandas.

Andrade (2006) discute ainda o reforço dado as “estruturas de mediação que se interpõe entre sociedade mais ampla e os camponeses que adotam a identidade de quilombolas” (2006, p. 51), sobretudo da emergência destes como novos sujeitos de direitos. A autora pontua também que a mediação é a principal ferramenta para que

agentes sociais que não podem se fazer ouvir por si próprios, que não ocupam a condição de cidadãos plenos na sociedade brasileira, desprovidos de capital cultural, de informações, de acesso às instituições nacionais,) passem a existir publicamente (ANDRADE, 2006, p. 57).

Dessa perspectiva, entende-se que o “agente mediador” é uma expressão para designar aqueles e aquelas que atuam no campo da interlocação política, cultural e semântica entre universos sociais que, apesar de existirem na mesma realidade objetiva e concreta, coexistem

assimetricamente e, nesse sentido, estão distantes, sobretudo em termos políticos, burocráticos e semânticos.

Nem sempre essa interlocução é formal, seja pelas vias do Estado (suas regras), seja pelas vias das entidades, organizações e movimentos/articulações da sociedade civil organizada. Nem sempre se dá por meio de convênios ou diretrizes legalmente instituídas e acordadas. Em muitos casos, ela é produto do envolvimento de agentes e agências que compartilham e pretendem alcançar um mesmo horizonte político, calcado em ideais como justiça social e o fim de regimes de opressão histórica como o machismo, o racismo, a desigualdade social e outros.

No entanto, o “agente mediador” é sempre um agente externo que, mesmo conhecendo as configurações e processos históricos relacionados ao contexto/realidade em que atua, não pertence a ela, não é filho de suas entranhas e reentrâncias.

No meu caso, eu era um intelectual das Ciências Sociais em formação, *nascido e criado* na capital do estado, participando de articulações na baixada e no leste do estado para fomentar o debate sobre o direito territorial quilombola e de outros povos e comunidades tradicionais. Isso fazia de mim um agente mediador.

O outro afluente do conceito de “mediador orgânico” é a noção “intelectual orgânico” proposta por Antônio Gramsci, um filósofo, político e teórico italiano, que introduziu o conceito em sua obra “Cadernos do Cárcere”. Este termo é central para sua teoria sobre hegemonia e luta de classes. No entanto, é importante notar que Gramsci não forneceu uma definição única e precisa do termo em suas obras.

O conceito de “intelectual orgânico” refere-se, em termos gerais, aos indivíduos que desempenham um papel ativo na sociedade, contribuindo para a (des/re)construção de reprodução das ideologias e estruturas sociais existentes. Esses intelectuais não são apenas acadêmicos ou pensadores, mas também incluem líderes políticos, artistas, jornalistas, e outros agentes que atuam na formação de uma consciência coletiva.

Em alguma medida, um intelectual considerado *orgânico*, nos termos do que propôs Gramsci, é alguém que constrói um certo tipo de aproximação com *causas* que não necessariamente estão diretamente ligadas ao lugar social ocupado por este intelectual. Em outras palavras, para lutar pela chamada causa quilombola eu não precisaria necessariamente *ser* quilombola. A tomada de consciência acerca das contribuições que um intelectual em formação precisa oferecer ou devolver à sociedade ao qual está inserido, nos coloca diante da necessidade de estar engajado em projetos de mundo em busca de justiça social.

Por outro lado, agentes com esse perfil não eram os únicos a atuarem nessas localidades e com essas comunidades. É aí que emerge a figura do “mediador orgânico”. Dito isto, é possível agora navegar, ainda que brevemente, nas águas da mediação orgânica.

Na história de ocupação da Área Comunitária identifiquei sujeitos sociais que atuaram nos processos de regularização fundiária do território. Eram aquilo que chamei de *mediadores orgânicos*, atuando entre a comunidade e outras instâncias/esferas (sindicatos rurais, entidades religiosas, movimentos sociais, organizações não governamentais e órgãos governamentais).

Um *mediador orgânico* surge como um sujeito político posicionado entre saberes tradicionais aprendidos no decorrer de um processo de socialização de seu grupo, bem como também aquele que tem a possibilidade de se apropriar de outras linguagens e conhecimentos que estão além da microesfera, além de sua comunidade.

Ele articula estratégias e discute procedimentos sobre como a (sua) comunidade para deva proceder para garantirem direitos. O mediador orgânico é aquele cuja trajetória pode ter sido marcada por uma “viagem da volta”¹⁰⁴, pela articulação de parcerias, aquisição de conhecimentos, (auto)reflexão e pelo retorno ao seu lugar de origem, de onde passa a construir um canal de interlocução entre o que viu e viveu (a formação) e o que vê diante de si, uma comunidade em possibilidade de ser articulada politicamente para a luta por reconhecimento.

Ao rever esta noção que propus anos atrás, penso na poética, na política e na contracolonialidade presentes nas reflexões de Santos (2023), o Nego Bispo. Penso que para esse singular pensador quilombola que nos deixou de maneira tão precoce, que não se furtava em recusar a gramática do mundo acadêmico e denunciar a colonialidade presente nela, um mediador orgânico poderia sim ter vivido viagens, conhecido outros territórios e viventes, ter compartilhado saberes e afetos, mas sobretudo, deveria ser alguém que tivesse saído das entranhas de uma *roça de toco* e, nesse sentido, nela visse uma mãe, um pertencimento, um ponto de partida e de retorno.

Assim, um mediador orgânico, tanto quanto as mandiocas, milhos e feijões que nascem nas roças quilombolas e de tantas outras comunidades, precisa ser filho/filha da terra, precisa

¹⁰⁴ Parafraseando os apontamentos feitos por Oliveira (1998), são nas viagens para fora de seus territórios e comunidades, que certos sujeitos conseguem acessar mecanismos de representação, constituição de alianças externas, elaboração e divulgação de projetos para o futuro, cristalização interna de interesses dispersos e a necessidade de fazer nascer uma unidade política em sua comunidade que antes era inexistente. Em outras palavras, é participando de eventos, conhecendo lugares, pessoas, saberes, vivenciando outras situações que se torna possível a certos agentes sociais transcender a materialidade de sua existência e tomar consciência do lugar social que ocupa no mundo e dos projetos que precisa organizar e articular na luta por reconhecimento e direitos.

de uma relação ecológica com o território e os viventes que nele fluem para poder escutar e entender os seus sinais, para defendê-lo. A terra que ‘dá’ os mediadores orgânicos ao mundo é a mesma terra que ‘quer’ que esses mediadores lutem por ela, diria Nego Bispo.

4. UM TERRITÓRIO E SUAS CONTINGÊNCIAS

A antropologia me ensinou muitas coisas sobre a diversidade e o relativismo cultural, sobre as formas de conviver e ouvir outras pessoas, sobre como chegar, quando sair, o que dizer e quando calar e apenas observar nesses contextos que, nessa área, chamamos de ‘trabalho de campo’.

No entanto, as ‘lições do campo’, tanto as que obtemos durante o trabalho, quanto aquelas que nos chegam pelas reflexões acerca do trabalho, podem permitir rupturas epistemológicas e semânticas com o próprio saber que nos qualifica e autoriza como especialidades em/da alteridade.

Munidos de táticas, estratégias e recursos somos levados a acreditar que uma *boa* preparação teórico-metodológica nos permitirá um trabalho de campo exitoso e uma ‘coleta de dados’ ajustada ao nosso arsenal conceitual. No pós-campo, nos restaria então fazer as transposições e traduções do *ouvido* em campo ao *escrito* no texto antropológico. Quanto mais convincentes parecermos ser nesse manuseio do “aquilo significa isto”, mais nos aproximamos do reconhecimento de sermos bons/boas antropólogos.

Em muitas de minhas viagens até a Área Comunitária eu deslizava nesse convincente e sedutor discurso da busca por equivalências entre o mundo do pesquisador e o mundo dos pesquisados. Ocorre que quase sempre as coisas corriam para e por fora do mapa que eu havia desenhado sobre o que fazer e quem procurar durante minhas estadias na comunidade. Eu sempre precisava contornar as contingências, até que um dia eu decidi notar e dar atenção às contingências, não só do trabalho de campo, mas sobretudo entre o campo (pessoas e sua comunidade) e a antropologia (teóricos e seus conceitos).

Antes de conhecer a Área Comunitária e havia acumulado algum repertório conceitual sobre a história e a jurisdição referente às comunidades quilombolas no Maranhão e no Brasil. Conhecer a histórias dos quilombos é conhecer a história social, política e econômica da concentração fundiária no país.

As comunidades quilombolas eram e continuam sendo experiências em que à lógica fundiária e produtiva hegemônica desde a colonização até os dias atuais, que é a *plantation*, é recusada. Nos quilombos, os corpos e produções que circulam não são vistos como mercadorias, mas como os substratos da e para a vida.

Pela lógica histórica e sociológica, os quilombos se formavam da fuga de escravizados das fazendas de ‘seus senhores’. Fugiam para áreas livres, nelas construíam ranchos e passavam a trabalhar para si próprios. Outra situação, muito comum no Maranhão no período de desagregação do sistema escravista no Brasil, era o abandono das fazendas por parte de seus proprietários ou a doação, em alguns casos uma doação formal, das terras aos escravizados que nela trabalhavam. Em um outro processo, destaca-se a retirada de ordens religiosas que ocupavam e administravam certos territórios e que, em meados do século XIX bateram em retirada desses locais também em função do declínio do sistema escravista, permanecendo na terra aqueles e aquelas que nela trabalhavam e retiravam seu sustento.

Nesse sentido, há uma compreensão de que o que conecta e vincula um *quilombo*, esse ‘artefato histórico’, a uma *comunidade quilombola* (novo sujeito de direito) seria uma continuidade histórica, uma permanência que, apesar das intercorrências históricas, teria ‘sobrevivido’. Logo, para o senso comum, e mesmo o “senso comum douto” (BOURDIEU, 2010), uma comunidade quilombola provaria sua facticidade pelas vias da substancialidade, da reificação, ou seja, haveria provas de que ‘esta comunidade’ seria uma continuação ininterrupta ‘daquele quilombo’.

Almeida (2002; 2008) e Mourão Sá (2007) apresentaram destacadas análises sobre a história e a atualidade de várias coletividades que hoje estão na cobertura da designação ‘povos e comunidades tradicionais’, entre elas as comunidades quilombolas. As noções de “quilombo/comunidade quilombola”, “terra de preto” e “terra santo”, cunhadas para circunscrever analiticamente uma diversidade de coletividades e suas histórias, em certa medida, (re)produzem o entendimento de que provar a continuidade histórica é o mesmo que provar a facticidade daquela comunidade enquanto um território quilombola, um território ancestralmente ocupado.

Por outro lado, essa dimensão da continuidade histórica é, de certo modo, a continuidade e permanência no território desde os tempos da formação do quilombo até os dias atuais.

A Área Comunitária é um território quilombola que em 2014 recebeu seu título emitido pelo Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (ITERMA). No entanto, até data de recebimento do título, essa comunidade atravessou muitas contingências e discontinuidades em sua formação. Em Muniz (2017) eu apresentei um estudo etnográfico do processo de formação histórica desse território e pude conhecer as andanças daquela comunidade antes do recebimento do título de território quilombola.

Diferente de muitas outras localidades e seus históricos, cujas ocupações remontam a segunda metade do século XIX ou períodos anteriores a esse, os moradores da Área

Comunitária e seus ancestrais passaram a ocupar aquele território a partir dos meados da primeira metade do século XX. Seus primeiros moradores são posseiros e posseiras que migraram de localidades de outros municípios próximos ao que, naquele contexto, ainda era domínio administrativo da cidade de Pinheiro e que, anos mais tarde, seria parte do que hoje é o município de Pedro do Rosário.

Na medida em que meu mergulho rumo às profundezas da ancestralidade e da história social de ocupação daquele território tomava distância da superfície, comecei a entender quem era aquela comunidade e porque aquela terra havia sido nomeada de diferentes formas.

Em Muniz (2017), aponte que a Área Comunitária era um território quilombola cujo processo de ocupação estaria estruturado em quatro eventos contingenciais: a) a ocupação da área partir de múltiplos deslocamentos realizados entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX; b) o conflito contra um suposto proprietário pela permanência e a regularização da área como assentamento rural entre os anos 1970 e 1990; d) a reorganização das áreas de moradia em função das expectativas em torno do acesso à política de habitação rural no início do século XXI; d) a titulação do território como área quilombola.

Esses eventos são os marcos referenciais do “processo de territorialização” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) dessa coletividade. Cada trecho do percurso da trajetória da comunidade revela uma tramitação flexível e politicamente compatível entre classificações e nomenclaturas que são contextuais e por isso referem-se ao momento em que foram pensadas.

Ao longo do processo de territorialização da comunidade, os moradores e seu território protagonizaram diversas situações marcadas pelo I - processo de fundação da comunidade sobre uma “antiga terra”, “liberada” e “rica” (MUNIZ, 2017), própria para a produção agrícola, extrativismo e caça; II – por um conflito fundiário contra um suposto proprietário que reivindicava a terra por herança e que resultou na criação de um assentamento como parte de uma política governamental executada em resposta às demandas da comunidade; III – por um reordenamento socioespacial com vistas a serem contempladas com um projeto de construção de casas de alvenaria; IV - pela titulação da área como território quilombola também em atenção a uma demanda dos moradores articulados a uma instituição de apoio aos quilombolas.

Diante disso, é possível apontar que o enredo do processo de territorialização na Área Comunitária resultou da atuação de distintos agentes produzindo transformações na organização do território, nas relações comunitárias e ecológicas, bem como na dinâmica de classificação e nomeação do território, demonstrando que cada nova nomeação revela parte das territorialidades praticadas historicamente por seus moradores. No quadro abaixo, à esquerda estão os nomes empregados para se referir aquele povoado, suas famílias e terras. À direita, a

descrição sobre os processos que a comunidade atravessara e que são expressivos dos nomes que ela foi recebendo ao longo de sua história.

Barro	Criado no processo de ocupação do território
Ponta da Formiga	Criado no processo de criação <i>oficial</i> do assentamento
Área Comunitária	Criado no processo de implementação do assentamento.
Santa Maria	Criado no processo de titulação do território como área quilombola.

Fonte: MUNIZ, 2017.

Nesse sentido, argumentei que poderíamos pensar a Área Comunitária, e tantas outras coletividades com semelhante processo de ocupação territorial, como um “território da contingência” (MUNIZ, 2017). A (des)continuidade e a contingência foram condições que possibilitaram uma certa transitoriedade concreta e em termos de sua autodeterminação conceitual. Entre a existência concreta e a (in)visibilidade jurídica, o povo da Área Comunitária foi (re)descobrendo sua história e outros caminhos para se autodefinir.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Comecei este trabalho falando em recordações, em memórias e reminiscências. São termos empregados quando pretendemos dar uma volta no passado porque, por alguma razão, faz sentido retirar as memórias de seus contextos e jogá-las no tempo presente. Vasculhamos o passado por diversas razões, mas sobretudo pela crença de que nele estão contidas as chaves analíticas que nos permitirão compreender o presente.

Esse movimento, essa reflexão me fez lembrar da primeira leitura que realizei assim que havia entrado no meu primeiro grupo de pesquisa da universidade, grupo que integro até hoje. Líamos o frankfurtiano Halbwachs (2003), sua célebre obra “A memória coletiva”. As discussões feitas nesta obra subsidiaram meus primeiros trabalhos de campo e me permitiram entender a importância da memória e da oralidade nas comunidades e povos tradicionais de baixa ou nenhuma mediação com a escrita. Quando pus os pés na Área Comunitária e tratei logo de correr atrás de suas memórias.

Essa minha sanha à procura dos processos históricos daquela comunidade se transformou em dois estudos concernentes às configurações e processos de ocupação da Área Comunitária. Esses textos, produtos do encontro entre mim e os moradores e moradoras da comunidade, se transformaram em nossas recordações, nossas reminiscências do alto curso do rio Pericumã.

Lembrei, por um instante, da diferenciação que Benjamin (1986), outro frankfurtiano, fez acerca das noções de vivência e de experiência. Para o autor, a primeira está no âmbito do que é ordinário, corriqueiro, insignificante por ser destituído de um significado maior. Não nos marca e, portanto, não deixa marcas em nossa capacidade de recordar. Por outro lado, a experiência tem a ver com aquilo que vale a pena ser contado, aquilo vivido que se converte em nós em um sentido mais amplo, mais estruturante de nossas relações e de nossos convívios.

Ter vivido o chamado “trabalho de campo” entre os camponeses da Área Comunitária deixou marcas indeléveis em mim, nas quais não posso expressá-las, senão, na forma de uma experiência como propôs Benjamin (1986), visto que a partir delas passei a vislumbrar um sentido mais amplo na caminhada que realizaria dali em diante.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Quilombos e novas etnias”. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p.43 – 82.

_____. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “Castanhais do Povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2ª. ed. Coleção Tradição e Ordenamento Jurídico. Manaus: PGSCA-UFAM. 2008.

ANDRADE, Maristela de Paula . “Novos sujeitos de direitos e seus mediadores: uma reflexão sobre processos de mediação entre quilombolas e aparelhos de Estado” / In: **Antropolítica**. Niterói, n. 27, p. 43-61, 2. sem. 2006.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: **Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BOURDIEU, Pierre. “Introdução a uma sociologia reflexiva”. In: **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015, 235p.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Vol. 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

MOURÃO SÁ, Laís. **O pão da terra**. Coleção Antropologia e Campesinato no Maranhão. São Luís: EDUFMA, 2007.

MUNIZ, Sérgio César Corrêa Soares Muniz. **Da mediação à Territorialização: o caso da “Área Comunitária” em Pedro do Rosário-MA**. Monografia, Curso de Ciências Sociais, UEMA, 2014.

_____; **“Em busca da terra liberada”: um estudo etnográfico da territorialidade em Santa Maria remanescente de quilombo do Maranhão**. Dissertação, Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPI, 2017.

_____; **“Eu queria ver o mar e tô batendo cabeça”: autoreflexividades sobre educação superior indígena na/da UEMA**. Tese, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, UFMA, 2023.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “Uma etnologia dos índios misturados? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos culturais”. In: **MANA** 4(1): 47 77, 1998.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. São Paulo: Remule Dumará, 1995.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2011, 250p.

A ÉTICA AMOROSA DE BELL HOOKS E AS RELAÇÕES AFROCENTRADAS

Luznir Cris Silva Gomes
Graduanda do Curso de Filosofia
luznir.gomez@gmail.com
UFMA

Maria Olívia Serra
mo.serra@ufma.br
UFMA

RESUMO: O presente artigo visa apresentar como a ética amorosa proposta por Bell Hooks propõe formas de construir uma sociedade mais amorosa, respeitosa e coletiva. Para a autora, o pilar de tudo isso é o amor, onde este está muito além de ser um mero sentimento, ainda que seja popular e erroneamente conhecido assim. Mas, sim, o amor é uma construção diária, ele é público. Como apontado por Hooks, as noções de amor que cada indivíduo tem definirão completamente como serão as relações sociais estabelecidas e mantidas por essas pessoas. Hooks fez uma crítica às noções negativas de amor construídas pelo meio midiático, onde as relações íntimas são sempre pautadas na violência, no exagero, na dominação e consequentemente no abuso, nesse caminho, é essencial pensar que esses empecilhos jamais devem coexistir com o amor. Uma das exposições que Hooks demonstra no livro *Tudo sobre amor: novas perspectivas* é como o passado escravocrata deixou como herança formas contínuas de desumanizar a população negra e, no mesmo sentido, impossibilitar que esta consiga dar e receber afeto, principalmente entre si. Esse movimento de amar outra pessoa negra é conhecido como amor afrocentrado e que envolve ancestralidade, identidade e outras questões. A dificuldade de amar seus semelhantes e a si mesmo pode ser lida como resultante da escravidão, que sempre buscou colocar os negros na condição de não humanos e animais.

Palavras-chave: amor; relacionamentos; afrocentrado; população negra.

1. INTRODUÇÃO

Bell Hooks, importante autora contemporânea, no seu livro *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*, tem como foco propor uma ética de vida, uma conduta a qual ela chama de ética amorosa, que pode ser compreendida como a capacidade de estabelecer conexões com um outro sujeito por meio da prática do amor, o que deve ocorrer em coletividade, tal como afirma Bell Hooks. Isso significa que as nossas ações pessoais em relação ao amor serão maneiras de nos inserir no mundo. Não é à toa que em certa medida o amor sempre esteve sendo ansiado e buscado pelo ser humano. Segundo Bell Hooks (2021) há a curiosidade de conhecer o amor e como também um medo de que o desejo de saber muito sobre ele faça com que o desamor se aproxime. É como se fosse mais simples lidar com a falta do que com a existência e a presença do amor na vida do ser humano. Bell propõe o amor enquanto ação diária e não um simples sentimento. É uma maneira de desconstruir a sociedade do desamor que pratica a violência, opressão e crueldade. Ela utilizará essa noção de amor como um fortalecimento de todas as relações, principalmente as afrocentradas. Essas

são estabelecidas nas trocas de afeto, acolhimento, resistência e coragem entre semelhantes, ou seja, pessoas negras.

O amor parte de uma coletividade, quando se demonstra cuidado, respeito, cooperação e se visa não só seu próprio bem-estar, mas o do outro também. É dessa maneira que o amor tem que ser visto: como algo compartilhado e não somente individualizado. Paralelamente, existem alguns trechos do filme “Medida Provisória” de Lázaro Ramos que podem ser relacionados com essa perspectiva de amor de Hooks. A história do filme gira em torno de uma lei imposta pelo governo para expulsar os negros do Brasil e encaminhá-los para diversos lugares do continente Africano. Esse movimento é “justificado” como uma medida de reparação histórica pelo passado escravocrata. A ética amorosa enquanto amor coletivo proposta por Hooks pode ser observada nos grupos de resistência preta, chamados de afro-bunkers ou melhor dizendo espécies de quilombos. Nesses grupos existem diversas pessoas pretas que se juntam para combater a medida provisória, como também para sobreviver a toda violência imposta pelo governo. Cada indivíduo tem uma função específica na organização, cooperação e funcionamento desses locais. Alguns oferecem cuidados para os que estão machucados ou até mesmo palavras de conforto e esperança. Esse é um dos maiores exemplos do amor enquanto coletividade, cuidado e acolhimento, assim como Hooks propõe.

2. A ÉTICA AMOROSA E AS RELAÇÕES AFROCENTRADAS

A ética amorosa que Hooks apresenta é embasada no amor enquanto ação e não só simplesmente por meio de palavras, sentimentos etc. Ela afirma que muitas pessoas tem medo de se relacionarem seja por medo da dor, sofrimento e traumas. Inclusive, a visão do amor que muitas pessoas tem hoje em dia é que ele é atrelado a tudo que é muito intenso, doloroso, desesperador, abusivo e sufocante.

No livro *Dororidade* de Vilma Piedade, ela expõe o conceito de Dororidade, uma dor que irmana as mulheres negras. Na realidade, é claro que a dor irmana as pessoas negras no geral, já que inicialmente estas têm vínculos afetivos pela dor e somente depois as outras coisas serão estabelecidas. Vilma afirma que:

[...] assim como o barulho contém o silêncio. Dororidade, pois, contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa Dor é Preta. [...] dor que só pode ser sentida a depender da cor da pele. Quanto mais preta mais racismo, mais dor. Um lugar marcado pela ausência. Pelo silêncio histórico. Pelo não lugar. Pela invisibilidade do Não ser, sendo (PIEADADE, 2021, p. 16 e 17)

Ou seja, é uma dor que foi imposta e fortalecida pela colonização e a escravidão. Além disso, é atribuído às pessoas pretas que elas são mais resistentes à dor, esse pensamento foi

originado pela branquitude racista. A maioria fortifica um discurso de que se a população preta foi “resistente” às chicotadas, grilhões, matanças e encarceramentos em massa, então é claro que ela é forte. O ato de mensurar ou determinar as dores de quem sofreu e ainda sofre com as mazelas deixadas pela escravidão é uma conduta de desumanizar essas pessoas. Tudo isso influenciou na dificuldade de amar de muitas pessoas pretas pelos seus semelhantes como também a si mesmo. O processo de reconhecimento, fala e escuta dessas dores não é fácil, justamente por envolver questões internas, mas é algo extremamente necessário. Tem um termo muito conhecido hoje em dia, chamado de amor afrocentrado, este corresponde a um amor entre pessoas pretas.

O amor afrocentrado é uma forma de potência e coragem, afrocentrar é se fortalecer pelo afeto, pela representatividade, pela troca, pelo companheirismo e acolhimento. É o compartilhamento de angústias e dores semelhantes. É um processo que não é fácil, pois quando um casal negro se assume ele estará ainda mais exposto ao racismo e a violência. Mas o estabelecimento de uma relação entre pessoas pretas é uma possibilidade de que os legados de ancestralidade e identidade sejam ainda mais conservados. É um ato político e de combate àqueles que a todo momento sempre foram opressores com essas pessoas. Um casal preto tem uma grande representatividade coletiva, social e cultural. E quando se fala nesse amor afrocentrado significa lutar contra uma maré que sempre tentou os invisibilizar, colocando-os nos lugares de pessoas que não podem ser amadas, queridas, acolhidas e nem tampouco dignas de receber e dar afeto.

O livro *Olhares Negros* de Bell Hooks fala um pouco sobre como a estética racista influenciou na dificuldade de amar e aceitar a negritude. A estética racista proposta pela sociedade branca sempre colocou os padrões embranquecidos como sinônimos de beleza, sucesso, ascensão etc. Enquanto isso, a população preta sempre era atrelada a feiura, fracasso, servidão e entre outros. Predominante, essas são as imagens que a supremacia branca prolifera até hoje, sejam na televisão, nas séries, revistas, filmes etc. Segundo Hooks(2019) esse controle de imagens é uma forma de garantir esse sistema de dominação racista. Frequentemente, essas imagens negam a identidade, valor e existência de quem é negro e isso afeta a percepção que muitos tem de si mesmo.

Hooks (2019) critica a maneira que esses padrões internalizam nas pessoas negras uma dor de não poder ter controle tanto sobre a própria imagem como a maneira como se veem. Isso é algo tão intenso que influencia nas construções que as pessoas negras tem de ser e se reconhecer, principalmente em relação à autoestima. Com frequência, essas pessoas ficam devastadas pelo ódio, pela raiva autodestrutiva e o desespero paralisante. Para Hooks(2019)

constantemente as pessoas pretas são ensinadas a apreciar imagens odiosas de si mesmas, isso colaborou para que muitas odiassem seus cabelos crespos, cacheados, seus traços negróides etc. Provavelmente, essa visão só pode ser mudada de maneira coletiva, se essas pessoas conseguirem olhar para a negritude com outros olhos, subvertendo o poder da imagem colonizadora, se descolonizando. Cotidianamente, há uma frequência de imagens de rostos negros que estão mais presentes em situações de vulnerabilidade e marginalidade. Alguns exemplos são, o alto quantitativo de pessoas negras que estão nos presídios, em situação de rua, viciadas em drogas e entre outros. Assim como de maneira frequente, a mídia apresenta imagens de homens negros matando uns aos outros. Dá para notar a existência de um genocídio racial que perpetua tanto na realidade como na ficção.

A supremacia branca acaba internalizando em uma parte da população preta o desejo pela branquitude. Como se essa conquista e desejo pela branquitude, ainda que de maneira simbólica, fosse uma maneira de fazer essas pessoas(pretas) serem aceitas na sociedade. Na realidade isso é uma mera ilusão que a sociedade racista manifesta. Bell Hooks(2019) esmiúça a forma que alguns grupos de pessoas pretas são incentivadas a parecerem o mais “brancas” possíveis. Sejam usando alguns tipos de roupas, falando de determinado modo ou até mesmo escolhendo grupos específicos de pessoas brancas. Há uma supervalorização da cultura embranquecida e uma desvalorização da negritude, que é sempre vista como um marcador de impotência e vitimização.

Uma cultura de dominação exige a autonegação de todos os seus cidadãos, nesse caso os cidadãos negros. Quanto mais marginalizados, mais intensas são as demandas e mais excluídos eles serão da sociedade. As pessoas negras é que estão nos indicativos de mais pobres e periféricas. Cotidianamente, estas são bombardeadas com imagens de que não são valiosas, importantes e que são esquecidas pelo Estado. Para Hooks(2019) um dos maiores desafios é quebrar as paredes dessa autonegação, que são responsáveis pelo ódio que muitos negros tem de si, sua ancestralidade e identidade. Por tanto, amar a negritude é um ato político e que pode transformar as formas de ser e de se ver no mundo e na cultura.

É perceptível que parte da população preta evita se relacionar amorosamente, seja tanto com medo da dor, sofrimento e diversas outras questões. Hooks (2021) no livro *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*, expõe que não se deve evitar o amor com medo da dor ou do sofrimento. Mas sim que é por meio do reconhecimento de dores e feridas que será possível a prática do amor, principalmente de forma saudável. Além disso, ela apresenta como as relações familiares têm um papel fundamental nessas construções de amor, mesmo que essas pessoas tenham tido famílias disfuncionais ou não. A maneira que uma criança é amada ou não pode

determinar em como ela pratica e enxerga o amor. Se essa criança foi negligenciada, crescerá fragilizada, dependente emocionalmente, terá dificuldades para trocar e receber afeto ou até mesmo se tornará abusiva. Tanto que é preciso ter em mente que aquilo que é doloroso, que é abusivo, que é agressivo e que traz um sofrimento exacerbado não é amor.

Torna-se crucial e necessário pegar o gancho desse impacto das relações familiares nas construções de amor dos indivíduos, proposta por Hooks, para linkar com o livro de Stefano Volp chamado de “Homens pretos(não) choram”. Neste livro são contadas crônicas com temas sobre paternidade, amor, relacionamentos, dificuldades de expor emoções etc. Especificamente nos agradecimentos o autor faz uma declaração ao seu pai, com quem teve uma relação bastante difícil. Stefano Volp diz:

Eu tinha vinte anos quando descobri que podia perdoar meu pai plenamente por todas as mágoas que ele havia imprimido dentro de mim. Ainda me lembro da primeira e única vez que eu disse a ele o quanto o amava. Na verdade, escrevi uma carta e tremi de pavor ao entregá-lo. Durante anos, questioneei sua ausência em minha criação, mas hoje posso entender que, antes de discutir paternidade, é necessário refletir sobre o quanto um homem negro e periférico sofre para chegar com vida aos trinta. Aprendi poucas coisas com o meu pai, mas, dentre elas, está uma muito interessante, que me fez chegar em lugares incríveis: a capacidade de se adaptar a qualquer ambiente e não medir esforços para sonhar com novas ideias. (VOLP, 2022)

Por fim, para Hooks(2021) o próprio movimento de colocar as pessoas pretas no lugar de não humana e animalasca, é algo fortalecido pela branquitude, garantindo assim sua supremacia na sociedade. Assim como também as mídias constroem uma noção de amor que é apoiada no sofrimento e na violência, como se isso coexistisse com o amor. O abuso, a negligência e a dor exagerada não devem e não podem ser relacionadas ao amor, se isso ocorrer, quer dizer que a ética amorosa fracassou assim como denunciado por Hooks.

A noção de amor proposta por Hooks dará fortalecimento não só às relações afrocentradas, mas também a todos os tipos de relação no geral. O próprio ato de amar seus semelhantes, tendo a coragem e a força para assumir uma relação afrocentrada é não só um ato político, mas também de ancestralidade, identidade e acolhimento. É expor e afirmar que enquanto pessoas negras, estas podem sim ser queridas, desejadas, assumidas e amadas. Esse amor enquanto ação diária que Hooks propõe tem a capacidade de mudar várias relações da sociedade. Que não precisam ser especificamente amorosas, mas podem ser de trabalho, de amizade, íntimas, políticas etc. Para isso, o ser humano deve partir de uma troca saudável em comunidade para aprender a praticar o amor, como também deve desconstruir ou eliminar qualquer coisa nociva relacionada à ele (amor), construindo assim uma sociedade mais harmoniosa, amorosa e empática.

3. OBJETIVOS

Apresentação de como o passado escravocrata contribuiu na dificuldade de emitir e receber amor entre e por pessoas pretas. Como objetivos, também necessita-se compreender as nuances do ato de resistência de expor e viver um amor afrocentrado em uma sociedade que é extremamente racista e opressora. Assim como, busca-se criticar a maneira que as mídias garantiram um fortalecimento de uma ética de vida pautada na violência e no desamor, como também o lucro com a estética racista. Como caminho, pretende-se entender quais as influências que as relações familiares têm sobre as construções de amor de cada indivíduo. À vista disso, por meio da demonstração de como a ética amorosa proposta por Bell Hooks tem como finalidade construir uma sociedade mais amorosa, coletiva e empática, busca-se apresentar como o amor tem capacidade de transformar diversas esferas, sejam elas políticas, profissionais, culturais, íntimas e entre outras.

4. METODOLOGIAS

Utilização dos seguintes capítulos do livro *Tudo sobre o amor: novas perspectivas* de Bell Hooks, intitulados de: Capítulo 1. Clareza: pôr o amor em palavras, Capítulo 2. Justiça: lições de amor na infância, Capítulo 3. Honestidade: seja verdadeira com o amor, Capítulo 4: Compromisso: que o amor seja o amor-próprio, Capítulo 6. Valores: viver segundo uma ética amorosa. Capítulo 7. Ganância: simplesmente ame. Capítulo 8: Comunidade: uma comunhão amorosa. Utilização dos livros *Homens pretos (não) choram* de Stefano Volp, *Dororidade* de Vilma Piedade e *Olhares Negros* de Bell Hooks. Análises de trechos do filme *Medida provisória* de Lázaro Ramos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base no que foi apresentado, a existência, a construção e a manutenção de uma sociedade pautada no desamor é fortalecida por um âmbito social que foi e ainda é muito racista, excludente, opressor e dominante. Hooks discorre sobre uma ética que coloca o amor como centralidade da vida e das relações humanas: o homem só saberá amar alguém de maneira saudável se ele se ama e foi amado dessa forma, assim como quando se fala do amor à negritude, que é um ato de amar a própria imagem, amando seus traços e singularidades. Afrocentrar é guiar-se por esse caminho, fortalecendo-se pelo afeto, pelo acolhimento, pela resistência e pelo amor.

Hooks explica que o ser humano vive em um contexto de desamor e a todo momento isso é fortalecido e mantido, pois tudo aquilo que é nocivo é facilmente lucrativo, como nas mídias que vendem e lucram com uma estética racista, dominante e opressora, onde há uma figura que é superior (a branca) e uma que é inferior (a negra). Isso influenciou na dificuldade que muitas destas pessoas pretas têm de amar suas imagens, assim como de quem é semelhante. Popularmente, o amor acabou sendo sempre conectado a burrice, fragilidade, sentimentalismo, como se fosse algo não importante e banal, assim como também sempre foi conectado ao abuso, violência e mal-estar. Um dos maiores desafios que se tem é construir um modelo de amor que não seja ligado a todas estas deturpações.

Essa ética amorosa é estabelecida de uma troca em comunidade, tal como eram os afro-bunkers do filme *Medida Provisória* de Lázaro Ramos. É partindo do coletivo que o ser humano pode aprender tanto a praticar o amor como a se relacionar com outras pessoas. Mas para isso ele precisa estar comprometido com essa mudança da visão de amor, precisa estar comprometido com o amor enquanto ação e desconstruir e eliminar tudo de negativo relacionado a ele (o amor). Assim, ele conseguirá entender que o amor é composto por ações diárias e que por meio disso é que se será possível construir uma sociedade mais amorosa, ética, coletiva e que visa o bem comum.

REFERÊNCIAS

HOOKS, Bell. **Olhares Negros: raça e representação**/ Bell Hooks, tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, Bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. Tradução Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2021.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

VOLP, Stefano. **Homens pretos (não) choram**. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2022.

OS SABERES GRIÔS, CULINÁRIA E TBC NA VILA DAS ALMAS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS EM BREJO-MA

Rogieli Costa de Aguiar

Graduando em Ciências Humanas/Sociologia
iaraujosouta@gmail.com
UFMA

Isabela Araujo Souta

Graduanda em Ciências Humanas/Sociologia
rc.aguiar@discente.ufma.br
UFMA

Josenildo Campos Brussio

Doutor em Psicologia Social (UERJ)
josenildo.brussio@ufma.br
UFMA

RESUMO: A luta de comunidades remanescentes de quilombos tem sido marcada por formas de resistência contra latifundiários e especuladores em defesa de seus territórios (Ferreira, 2028) e, neste contexto de lutas, surgem identidades culturais (Hall, 2006), ancestrais, políticas e sociais, que merecem ser melhor compreendidas. O objetivo deste trabalho é investigar elementos de maior destaque nas tradições culturais dos moradores do Quilombo Saco das Almas, especificamente presentes na culinária do quilombo. São saberes transmitidos pelos griôs da comunidade, através da memória coletiva de seus moradores e das representações simbólicas destes elementos culturais, presentes nas práticas sociais, políticas e culturais cotidianas dos moradores desta comunidade. Tais manifestações culinárias constituem um patrimônio típico do quilombo, que pode ajudar na organização, cooperação e produção das mesmas em possibilidades turísticas, como o Turismo de Base Comunitária (TBC). Por isso, iremos proceder às investigações da culinária típica da comunidade da Vila das Almas, no Quilombo Sacos das Almas. A presente pesquisa faz parte do plano de trabalho do projeto de extensão SABERES GRIÔS, LITERATURA, FORMAÇÃO DE PROFESSORES E TECNOLOGIAS EDUCACIONAIS, em andamento até julho de 2024. A metodologia se dará em três etapas: a primeira, compreenderá o levantamento do material bibliográfico (livros, revistas, jornais, teses, dissertações, monografias, internet) sobre alimentos, memória, identidade, imaginário e a luta de territórios quilombolas por seu reconhecimento, a segunda, será a pesquisa de campo propriamente dita, com a aplicação dos instrumentos de coleta de dados e a análise dos dados coletados. Por fim, a terceira etapa consistirá na elaboração, organização e transmissão dos saberes griôs (investigados e selecionados para ajudar do desenvolvimento econômico e coletivo do quilombo) com práticas educativas, formação de professores e ferramentas tecnológicas. Como resultados parciais, temos encontrado nas pesquisas bibliográficas uma variedade de pratos típicos no quilombo Sacos das Almas, sobretudo, na comunidade quilombola da Vila das Almas, tais como: a moqueca, o caruru, a paçoca de gergelim, a paçoca de coco de babaçu, a mambeca, o chibéu, o mingau de farinha e o cabeça de galo.

Palavras-chave: Saberes griôs; Ancestralidade; Memória; Tradição.

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho vem trazer uma discussão sobre os saberes griôs, que vem buscar e valorizar os saberes locais, em destaque na comunidade quilombola da Vila das Almas, no Quilombo Saco das Almas em brejo MA. Essas tradições estão presentes dentro da comunidade, e são repassadas de geração em geração (envolvendo a culinária, danças, festas, artesanatos) pelos moradores mais velhos, os conhecidos “Griôs”, que repassam esses saberes para as gerações futuras.

A ancestralidade e a identidade são pontos importantes a serem estudados neste trabalho, porque envolvem esses saberes griôs, que espelham esses dois aspectos, a partir dos ensinamentos dos saberes quilombolas, carregados de identidade, pertencimento e, principalmente, ancestralidade.

É de importância valorizar esses saberes locais, que carregam justamente esses saberes, nos quais o termo homem-natureza está envolvido e relacionado a tudo que está dentro dessa discussão. Por isso, buscar, repassar, valorizar os saberes griôs assemelha-se a não permitir que uma chama se apague no cantar, no falar, no ensinar. Daí a importância da oralidade na permanência e continuidade daquilo que está guardado na memória, na cultura, na culinária da comunidade.

Outros dois aspectos relevantes na cultura do quilombo Saco das Almas é a luta e a re(existência), que também estão presentes na comunidade, principalmente, dentro da Vila das Almas. Trata-se de uma comunidade resiliente que luta constantemente pela preservação de seus saberes ancestrais e, principalmente, pela manutenção e preservação de seu território, seguidamente ameaçado pelos empresários do agronegócio (gaúchos como são chamados na região) decorrente do Matopiba¹⁰⁵.

Os problemas territoriais são uma tormenta enfrentada pelos quilombolas há muitos anos. Relatos registrados em pesquisas demonstram que a luta pelos direitos, pela posse da terra ocorre há mais de quatro gerações de lideranças. A luta pelas terras do quilombo envolve o poder privado que tomam as terras dos quilombolas pelo poder do capital, além de estarem roubando a vivência e sobrevivência dos quilombolas, destruindo a identidade, ancestralidade, existência e os saberes da comunidade.

¹⁰⁵ Matopiba é uma região agrícola no Brasil que compreende quatro estados do Brasil: Maranhão, Piauí, Tocantins e Bahia e atualmente são o maior celeiro produtor de grãos do país. Essa área tornou-se importante para a produção de grãos, especialmente soja, milho e algodão. A expansão agrícola do Matopiba levantou questões ambientais e sociais devido ao desmatamento e impactos nas comunidades locais.

A realização desta pesquisa está ocorrendo em três etapas: a primeira, compreendeu o levantamento do material bibliográfico (livros, revistas, jornais, teses, dissertações, monografias, internet) sobre alimentos, memória, identidade, imaginário e a luta de territórios quilombolas por seu reconhecimento, principalmente, no que diz respeito ao seu trabalho comunitário de marcar as suas identidades culturais enquanto quilombolas. Nesta primeira etapa, toda a informação sobre estudos de memória e identidade tem sido muito útil para nos ajudar com a construção teórica da pesquisa e a construção dos instrumentos de coleta de dados.

A segunda etapa está em andamento e consiste na pesquisa de campo propriamente dita, com a aplicação dos instrumentos de coleta de dados e a análise dos dados coletados. Neste momento, a equipe executora entra em ação, visto que buscamos adentrar o campo da memória do quilombo, será necessário um maior processo de interação com os participantes da pesquisa. Temos realizado oficinas formativas com os moradores da região na construção de saberes e identidades culturais que revelem o seu sentido de “pertencimento”, como as oficinas ministradas nos dias 18 de novembro e 02 de dezembro de 2023 sobre os saberes griôs.

Por fim, teremos uma terceira etapa, que consistirá na elaboração, organização e transmissão dos saberes griôs (investigados e selecionados para ajudar do desenvolvimento econômico e coletivo do quilombo) com práticas educativas, formação de professores e ferramentas tecnológicas. Esta etapa depende do sucesso das etapas anteriores, pois não pretendemos impor o que deve ser produzido pelos moradores do quilombo. Não é esse o nosso objetivo. É preciso ouvi-los, fazer um diagnóstico de sua realidade, vivências e experiências, é necessário relacionar o interesse coletivo às necessidades coletivas, portanto, não temos como precisar quais saberes griôs serão produzidos neste momento. Tratar-se-á de um processo de construção, com parcerias e parcimônias, colocando-se sempre como vetor de produção à coletividade da comunidade.

Esse é um momento em que os moradores do Quilombo presenciarão a divulgação da pesquisa na comunidade acadêmica, dentro e fora do quilombo; de certa maneira, mais um feedback do trabalho realizado. Faremos também a divulgação dos resultados da pesquisa através de um artigo científico a ser publicado em revista especializada, bem como, um seminário de exposição no Campus da UFMA de São Bernardo para toda a comunidade acadêmica tendo como convidados principais as lideranças do Quilombo Saco das Almas. Sem dúvidas, a terceira etapa do projeto de pesquisa visa cumprir o objetivo de dar visibilidade à culinária quilombola, bem como, à memória, identidade e imaginário dos moradores da Vila das Almas como objeto de pesquisa estratégico para o desenvolvimento do patrimônio imaterial do Maranhão.

O presente trabalho está dividido em três seções. Na primeira, trazemos uma breve história do quilombo Saco das Almas bem como os aspectos de luta e resistência cultural da comunidade. Na segunda, apresentamos alguns pratos emblemáticos da culinária quilombola, destacando a sua importância na constituição da memória e identidade da comunidade da Vila das Almas.

2. O QUILOMBO SACO DAS ALMAS: A LUTA POR UMA IDENTIDADE QUILOMBOLA

O Quilombo Saco das Almas pertence ao município de Brejo/MA, centrado na região do Baixo Parnaíba Maranhense e possui sete comunidades ⁷. Por ser muito extenso o quilombo Saco das Almas, nesta pesquisa, utilizaremos a principal comunidade como objeto de estudo: a Vila das Almas, por ser o núcleo comunitário do quilombo...” sua história envolve Seu Patrício Claro uma das primeiras pessoas juntamente com sua família e outras famílias a chegar na terras onde fica localizado atualmente o quilombo, que pertencia a Caxias, sob o comando do Capitão Timóteo, por Brejo ser o se distrito naquela época, o quilombo ainda não possui a titularidade da terra, mas já possui o título de remanescente de comunidades quilombolas, concedido pela Fundação Palmares, desde 15 de julho de 2005 (Ferreira, 2019, p. 67) .

Passando por vários processos de lutas, desde sua formação e suas primeiras visitas de pesquisadores, o quilombo foi se formando e ganhando várias lutas ”O Quilombo Saco das almas é um dos territórios quilombolas mais pesquisados⁵ do Baixo Parnaíba Maranhense, além de ser o maior da região – 24.104 hectares. A comunidade recebe pesquisadores há muitos anos, no entanto, uma das maiores reclamações dos quilombolas é que aqueles não voltam com o resultado ou não divulgam as pesquisas de forma que possam-se obter retornos positivos para os mesmos” há uma luta em foco é a questão da terra, é constante a luta de território da comunidade contra o matopiba, latifundiários, que tentam ganhar a terras com o grilado, que são falsificação de documentação, que tomam os hectares da comunidade, destruindo lugares preservados pelos quilombolas, porque da natureza vem seus matérias de consumo.

A falta do apoio do poder público também é um problema para o quilombo, falta de apoio de políticas públicas e outros direitos quilombolas, que ainda fazem falta para a comunidade, são lutas ainda presentes dentro do quilombo e principalmente na comunidade Vilas das Almas que é a sede do Quilombo, realidade de muitas comunidades quilombolas do Brasil, isso mostra a resistência de preservar seus saberes, seus meios e seu local de viver, cuidar é proteger.

A luta das comunidades remanescentes de quilombos tem sido marcada pela resistência, seja contra os latifundiários especuladores, seja contra o próprio poder público que lhes dificulta

a (re)conquista de seus territórios e, neste contexto de lutas, surgem identidades políticas, culturais, sociais, nestas comunidades, à medida que lutam por seus territórios ancestrais.

Nesta luta pela territorialização, identidades são (re)criadas, (re)inventadas, pelas práticas (políticas, culturais, sociais) carregadas de representações simbólicas que traduzem a ancestralidade culturalmente transmitida geração após geração nestes territórios. “A invenção de identidades político-culturais é recorrente nas sociedades modernas, ela acontece sempre que determinado grupo põe-se em movimento para reivindicar o que lhe essencial. No caso das comunidades quilombolas: a terra” (Silva, 2012, p. 1).

Na busca desta identidade, inevitavelmente, mergulhamos na ancestralidade, que é resgatada através das memórias dos sujeitos envolvidos nestas lutas territoriais. Assim, memória e identidade são dois conceitos extremamente importantes para compreendermos como se dá esse processo de construção simbólica destas representações políticas, sociais e culturais que marcam a história destes sujeitos na luta de um território próprio, para manter a sobrevivência.

É preciso considerar a volatilidade, flexibilidade do conceito de identidade ou, como no dizer de Bauman (o homem da liquidez), “a identidade é um monte de problemas, e não uma campanha de tema único” (Bauman, 2005, p. 18). Para Bauman, existem dois tipos de “comunidades” (às quais as identidades se referem como sendo as entidades que as definem): as primeiras são as comunidades de vida e de destino – as que “vivem juntos numa ligação absoluta”; as segundas são as “fundidas unicamente por ideias ou por uma variedade de princípios”. É nestas últimas que a questão da identidade emerge, devido ao fato de existir mais de uma ideia para evocar e manter unida a “comunidade fundida por ideias” a que se é exposto em nosso mundo de diversidades e policultural (*idem*).

Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade” (Bauman, 2005, p. 17)

Dessa maneira, entendemos que, na modernidade (ou pós-modernidade), o “sujeito fragmentado” é colocado diante de múltiplas possibilidades de identidades culturais (Hall, 2006, p. 47). Daí, a importância do conceito de diversidade para a compreensão das propostas dos estudiosos sobre a identidade. Quando Stuart Hall nos indaga “O que está acontecendo à identidade cultural na modernidade tardia? Especificamente, como as identidades culturais nacionais estão sendo afetadas ou deslocadas pelo processo de globalização?” (*idem*),

encontramo-nos diante de uma rede de significações das representações culturais nacionais que causam uma situação de pertencimento do indivíduo àquela ideia de nação, que não o encerra simplesmente à condição de cidadão de uma nação, mas que participa da ideia de nação tal como representada em sua cultural nacional.

Mas, acima de tudo, mesmo diante da diversidade de identidades culturais possíveis decorrentes do processo de globalização, Hall entende que uma cultura nacional deve ser entendida como uma “comunidade imaginada”, na qual se condensam três conceitos: as memórias do passado, o desejo por viver em conjunto e a perpetuação da herança (Hall, 2006, p. 47).

Quando trazemos estes conceitos para o nosso objeto de estudo, temos mais clareza da importância deste projeto de extensão para a comunidade Vila das Almas, no Quilombo Saco das Almas, em Brejo/MA.

3. A CULINÁRIA DA VILA DAS ALMAS: MEMÓRIA, IDENTIDADE E RESISTÊNCIA CULTURAL

É justamente por entendermos a importância da memória como elemento constitutivo do capital cultural dos quilombolas, que faremos uma mudança de enfoque epistemológico, buscando trabalhar com teorias decolonias (Quijano, 2009; Mignolo, 2017; Santos, 2009), com destaque as epistemologias do sul como contraponto aos paradigmas científicos oriundos do eurocentrismo.

Tais rupturas são essenciais e necessárias para a valorização dos saberes locais, dos saberes griôs, dos olhares territoriais e locais, de quem sente e vive as experiências da africanidade em seu cotidiano. Acima de tudo, as epistemologias decoloniais permitirão aos sujeitos participantes da pesquisa trabalharem com novas categorias como a afrocentricidade (Asante, 2016), em que terão a compreensão do processo identitária de sua própria história num reencontro com a África que existe dentro de cada um, em ruptura com si paradigmas da dominação cultural europeia.

Por esta razão, consideramos que os métodos de pesquisa do imaginário, das reflexões teóricas decoloniais como as epistemologias do sul serão fundamentais para nos ajudar a captar os elementos de maior destaque nas tradições culturais dos moradores do Quilombo Saco das Almas, que são trabalhados nos saberes griôs da comunidade, seja nos alimentos, nas danças, nos festejos, nos mitos e lendas do quilombo.

Quando realizamos visitas prévias à Vila das Almas a fim de coletar mais informações para a construção do projeto de pesquisa SABERES GRIÔS, MEMÓRIAS, NARRATIVAS ORAIS E ANCESTRALIDADE surpreendemo-nos bastante com a realidade da comunidade,

a organização social, cultural e econômica dos moradores, a luta pela posse da terra, a luta por uma educação de qualidade, a presença das lideranças religiosas, as ações das lideranças políticas da comunidade, enfim, uma série de fatores que nos estimularam mais ainda na construção deste projeto de extensão a fim de contribuir com o projeto de pesquisa.

Como dito anteriormente, o presente projeto de extensão dialoga com o projeto de pesquisa “SABERES GRIÔS, MEMÓRIAS, NARRATIVAS ORAIS E ANCESTRALIDADE”. Tais projetos tem o condão de fortalecer o projeto de política nacional de valorização da cultura griô.

Não só na Bahia, mas em vários estados, “estão se estruturando políticas afirmativas para a inserção de *griôs* em diferentes espaços educativos. No Rio Grande do Sul, a nível estadual, há a Lei Griô, que a exemplo da lei nacional em tramitação, objetiva a valorização e o reconhecimento da tradição oral” (Porto, 2016, p. 5).

Daí a preocupação em ajudar, através da pesquisa e da extensão, a implementar um projeto de catalogação dos saberes griôs produzidos no quilombo, de forma organizada, beneficiária e produtiva para os moradores. Para tanto, precisaremos investigar os diversos saberes griôs produzidos pela comunidade, desde as atividades agrícolas (agricultura familiar, principalmente), extrativistas (babaçu, buriti, tucum), artesanais (tecelagem, doces, farinhas) às atividades culturais (festejos, danças, apresentações culturais). Tudo isso são saberes e tradições de grande relevância para o quilombo e para o mundo.

Como dito acima, há muitos saberes griôs na Vila das Almas, mas o foco do nosso estudo está direcionado à culinária da comunidade. Por essa razão, passemos a apresentar alguns pratos emblemáticos que se destacam na pesquisa realizada por Daciléia Lima Ferreira (2021) em sua dissertação de mestrado intitulada *INVENTARIANDO OS SABERES CULINÁRIOS DA VILA DAS ALMAS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS: entre memórias e identidades*.

A dissertação da professora Daciléia Ferreira (2021) foi o pontapé para esse plano de trabalho, isso mostra diversos resultados que também foram desenvolvidos na comunidade, desde as reuniões e visitas à importância de conhecer e valorizar esses saberes que fazem parte dessa grande diversidade de culturas e tradições do Maranhão.

Em suas investigações, a pesquisadora designou alguns alimentos da Vila das Almas de pratos emblemáticos porque possuem uma representação simbólica, afetiva e memorial para comunidade, pois são saberes que só aparecem em momentos específicos, em momentos de comemoração ou em eventos religiosos, mas o mais interessante é como esses pratos são feitos e como são repassados para os mais novos através da oralidade.

Um dos primeiros pratos emblemáticos que vamos apresentar é o ximbéu ou chibéu do quilombo, que estará logo abaixo uma pequena explicação e logo após a imagem deste prato emblemático. O ximbéu é um desses famosos pratos emblemáticos da comunidade, carregado de memórias, identidade, tradição, cultura, saber e ancestralidade, está envolvido nos saberes griôs da comunidade guardados na identidade da comunidade, no inconsciente dos Griôs, no caso dos mais velhos, esse prato geralmente

[...] geralmente é preparado em uma bacia com água, sal, pimenta do reino, cheiro verde, limão e a farinha, coloca aos poucos, misturando com os demais ingredientes até ficar a gosto. O ponto ideal é um pouco antes de virar pirão. Podemos perceber que o ximbéu, esteve presente durante muito tempo não somente no cardápio do quilombo, mas também na mesa das famílias mais carentes como forma de sustento alimentar numa época de difíceis condições financeiras enfrentadas pela falta de trabalho como, por exemplo, em décadas passadas, período de construção de povoamento e consolidação de municípios (Ferreira, 2021, p. 155-156).

Figura 1 – Chibé ou ximbéu da Vila das Almas



Fonte: Ferreira, 2021

Essas lutas estão presentes nas comunidades quilombolas e a comunidade Vila das Almas do Quilombo Saco das Almas, também entra neste processo de luta, resistência e território, luta principalmente contra latifundiários na questão territorial, luta pelo seu espaço, espaço que carrega história em memórias, ancestralidade que envolve os saberes, presente no inconsciente da comunidade, principalmente nos mais velhos, os Griôs, que repassam esses saberes aos mais novos, através da oralidade, do contar, cantar, do falar, do dançar e do cozinhar.

Destacando o cozinhar, remete a questão da culinária, que é um desses diversos saberes presente na comunidade, a principal referência desse saber é a Dona Dudu, umas das lideranças da comunidade, mãe, avó e grande exemplo de uma Griô. Ela ensina vários pratos emblemáticos, segundo a professora Daciléia: “um deles é a moqueca, feita com um peixe chamado de ‘cirina’ com vários temperos embrulhados em uma folha de bananeira e enterrado no chão e coberto de brasa” (Ferreira, 2021, p. 137).

Outros pratos de destaque são as paçocas: 1 – a paçoca do coco babaçu, extraída do coco babaçu, fruto alimentício nativo da região e presente principalmente aos arredores da cidade de brejo e 2 – a paçoca de gergelim, “assim como a paçoca de coco babaçu é uma comida emblemática que também precisa passar pela trituração em seu procedimento de preparo. O gergelim é um grão que tanto nasce no quintal como é plantado na roça” (Ferreira, 2021, p. 149).

Da palmeira do coco babaçu, além do fruto, temos também a capemba, utilizada para a fabricação da famosa arte de capembas pintadas, com desenhos simbólicos da natureza e da África, do professor e artesão Marcos Silva, um dos artistas mais atuantes da comunidade da Vila das Almas.

Da mata um tronco de árvore, para o tambor de crioula, artesanato e para as danças tradicionais, as danças presentes nas festas e festejos dentro da comunidade, como a festa de nossa Senhora de Aparecida, todos esses saberes que se conectam constantemente com a natureza, homem-natureza, ligados a ancestralidade, que representa identidade e experiência: “Na busca desta identidade, inevitavelmente, mergulhamos na ancestralidade, que é resgatada através das memórias dos sujeitos envolvidos nestas lutas territoriais” (Ferreira, 2019, p. 2).

Ainda em resultados parciais, pode-se perceber a importância do estudo sobre esses saberes, o que eles representam e o que carregam, com destaque para a culinária do quilombo, que com estudos realizados através de visitas à comunidade e de discussões de textos já escritos por outros colegas (ex-bolsistas) que já realizaram pesquisas na comunidade e que foram discutidos nas reuniões do semestre de 2023.2 do PIBIC, mas que ainda está em processo de construção e que, com esse plano de trabalho, esperamos dar continuidade, como temos sido orientados pelo professor Dr. Josenildo Campos Brussio.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em resultados parciais estamos ainda em processo de realização da pesquisa. Foram feitas pesquisas bibliográficas e visitas a comunidade Vilas das Almas para a realização de oficinas, durante o semestre de 2023.2, além disso, foram realizadas pesquisas e alguns registros pelos bolsistas Rogieli Aguiar e Larissa Silva, realizando registros de pratos da culinária do quilombo Saco das Almas, do dia a dia.

Ainda não tivemos contato com os pratos emblemáticos, pois só aparecem em momentos específicos, em momentos de comemoração ou em eventos religiosos da comunidade. Mas a esperança de conhecer e presenciar esses pratos será de grande conhecimento para o andamento da pesquisa. Por enquanto, estamos realizando a pesquisa a partir dos trabalhos dos primeiros bolsistas do GEPEMADEC.

Através de realizações de relatórios e fichamentos o projeto vai tomando forma. Um dos pontos de destaque da pesquisa é a proposta de desenvolvimento do TBC (Turismo de Base Comunitária) que possibilita a visita de turistas na comunidade para conhecer a história e cultura do quilombo.

Para conhecer sobre esses famosos pratos emblemáticos inventariados na pesquisa da professora Daciléia Ferreira (2021), recentemente foi fundado por 7 mulheres da comunidade o restaurante chamado **7 Estrelas**. A inauguração se deu no dia 2 de dezembro de 2023, com a presença e participação dos pesquisadores bolsistas do GEPEMADEC, sob a coordenação do professor Dr. Josenildo Campos Brussio. O restaurante ajudará a mostrar sobre o que é o Quilombo Saco das Almas, pois nesses pratos, além da comida, existem muitas histórias e de saberes.

Por fim, ainda em processo de conhecer e entender os saberes griôs da Vila das Almas do Quilombo Saco das Almas, o projeto de pesquisa está sendo desenvolvido por nós, discentes do Curso de Ciências Humanas/Sociologia do Centro de Ciências de São Bernardo, bolsistas de iniciação científica e extensão do GEPEMADEC, a conhecer sobre essa história do quilombo e da comunidade e dá o máximo de força para trazer resultados e levá-los para a comunidade através das oficinas, publicações e atividades de campo com a comunidade, com os Griôs da comunidade, com os mais jovens e com os educadores que carregam os conhecimentos de transmissão oral, do que é a comunidade, o valor simbólico do que é ser quilombola e o direito de quem luta.

REFERÊNCIAS

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. In: **Ensaio Filosófico**, Volume XIV – Dezembro/2016

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas** - estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2003.

BRUSSIO, Campos, Josenildo. **IMAGINÁRIO E PATRIMÔNIO NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS**: possibilidades turísticas e de salvaguarda das tradições culturais. Relatório de Projeto de Pesquisa. São Bernardo/MA: UFMA, 2021. (Departamento de pesquisa divisão de projetos formulário de relatório de projetos de pesquisa com financiamento privado/UFMA, Resolução CONSEPE, nº 906 de 17/04/2012).

FERREIRA, Daciléia Lima. Vila das Almas: localização e história. In: FERREIRA, Daciléia Lima. **INVENTARIANDO OS SABERES CULINÁRIOS DAS ALLMAS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS: entre memórias e identidades**. 2021. Dissertação

(Mestrado em Cultura e Sociedade) - programa de pós-graduação em cultura e sociedade, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2021.

FERREIRA, Dacileia Lima; BRUSSIO, Josenildo Campos Brussio; RODRIGUES, Edmilson Moreira; SANTOS, Maria de Jesus Ferreira. A Culinária do quilombo Saco das Almas: perdas e danos do patrimônio cultural quilombola. In: **Revista Kwanissa**, São Luís, n. 3, p. 4 – 23, jan./jun., 2019.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A. 2006.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Patrimônio Cultural Imaterial**: para saber mais / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; texto e revisão de, Natália Guerra Brayner. -- 3. ed. -- Brasília, DF: Iphan, 2012. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/cartilha_1_parasabermas_web.pdf. Acesso em: 29 de dez. de 2023.

MIGNOLO, Walter. COLONIALIDADE: o lado mais escuro da modernidade. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 32, n. 94, 2017.

MUNANGA, Kabengele (org.), **Superando o Racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização Diversidade, 2008.

OLIVEIRA, Luciane Leite. **Arrumando os pratos**: imaginário, memórias e identidades da culinária do quilombo saco das almas e suas potencialidades turísticas. São Bernardo/MA, 2020 (Relatório de Pesquisa do PIBIC/2019-2020).

PACHECO, Lilian. **A pedagogia Griô: educação, tradição oral e política da diversidade**. Diversita; biblioteca Pedagogia Griô, São Paulo, a.2., n.3, set.2014/mar.2015. Petrópolis: Vozes. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B_W2MHgG528OREIxX1JqaExnRzA/view?pli=1&resourcekey=0-gmAcZKgU-CKtpnl4Vvz8PA. Acesso em: 28 de dez. 2023.

PORTO, Helânia Thomazine. A importância de Griôs na socialização de saberes e de fazeres da cultura. In: **Processocom**, Unisinos, 1 de junho de 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SILVA, Simone Rezende. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. In: **XII Colóquio Internacional de Geocrítica**. Bogotá: 2012.

**PARTICIPAÇÃO SOCIAL NA AVALIAÇÃO AMBIENTAL DE ÁREA
SEDIMENTAR (AAAS): APLICAÇÃO DO INSTRUMENTO COMO PROMOTOR
DA PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL DE COMUNIDADES E
POVOS TRADICIONAIS**

Ludmilla Valente Viana Silva

Mestranda em Cultura e Sociedade – UFMA

ludmilla.valente@discente.ufma.br

UFMA

Arkley Marques Bandeira

Doutor em Arqueologia – USP-SP

arkley.bandeira@ufma.br

UFMA

RESUMO: A oferta de áreas de exploração e produção de petróleo e gás natural no Brasil tem como uma de suas condições a apresentação de estudos de viabilidade socioambiental que, na ausência de Avaliação Ambiental de Área Sedimentar (AAAS) prevista na Portaria Interministerial nº 198 de 2012, se sustentam em Manifestação Conjunta (MC) do Ministério de Minas e Energia - MME e do Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima - MMA, sendo complementadas por manifestações de Órgãos Estaduais de Meio Ambiente - OEMAs em casos que envolvem bacias terrestres. Ao contrário da Manifestação Conjunta, a AAAS apresenta elementos que geram uma maior proximidade do diagnóstico socioambiental da região dando protagonismo a grupos sociais historicamente impactados e vulnerabilizados quando da implantação de empreendimentos desta natureza. A partir da identificação desses elementos, é possível caracterizar e valorizar bens culturais (materiais e imateriais) relacionados a esses grupos sociais e que são transmitidos socialmente por gerações. Tendo em vista que o mecanismo apresenta uma caracterização detalhada de sensibilidade socioambiental, este trabalho tem por objetivo demonstrar a efetividade da utilização da AAAS como instrumento de participação social e preservação do patrimônio cultural frente à Manifestação Conjunta na oferta de áreas de exploração e produção de petróleo e gás natural. A metodologia aplicada é a análise comparativa documental por meio de pesquisa bibliográfica e de atos normativos nacionais relacionados à exploração e produção de petróleo e gás natural. Como resultado obtido a partir do desenvolvimento da pesquisa, identificamos que a MC não prevê a participação social em nenhuma de suas etapas (desde a elaboração até a emissão/consolidação para as rodadas de licitação) enquanto a AAAS apresenta mecanismos sociais que alcançam a sociedade civil incluindo comunidades e povos tradicionais. A participação social desempenha papel basilar no âmbito da promoção e proteção dos direitos humanos ao dar voz e espaço para atuar na tomada de decisões que envolvem direitos e deveres do cidadão. Sua observância ganha um teor crítico quando envolve comunidades e povos tradicionais tendo em vista os danos causados pelo racismo ambiental ao longo de cinco séculos no Brasil. Nesse contexto, a participação social dá protagonismo ao tema da preservação do patrimônio cultural de comunidades e povos tradicionais permitindo a manutenção da identidade cultural e tradições desses grupos sociais assim como da biodiversidade gerenciada, de modo respeitoso, em seus territórios. Assim, a utilização de instrumentos como a AAAS viabiliza a preservação do patrimônio cultural de comunidades e povos tradicionais permitindo um desenvolvimento sustentável de empreendimentos alinhados ao enfrentamento das mudanças climáticas.

Palavras-chave: participação social; AAAS; patrimônio cultural; comunidades e povos tradicionais.

1. INTRODUÇÃO

A Avaliação Ambiental de Área Sedimentar (AAAS) é um instrumento da política nacional energética que tem por propósito avaliar a oferta de áreas de exploração e produção de petróleo e gás natural no Brasil tem como uma de suas condições a apresentação de estudos de viabilidade socioambiental.

Na ausência de AAAS, os estudos se sustentam em Manifestação Conjunta (MC) do Ministério de Minas e Energia - MME e do Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima - MMA, sendo complementadas por manifestações de Órgãos Estaduais de Meio Ambiente - OEMAs em casos que envolvem bacias terrestres.

Ao contrário da Manifestação Conjunta, a AAAS apresenta elementos que geram uma maior proximidade do diagnóstico socioambiental da região dando protagonismo a grupos sociais historicamente impactados e vulnerabilizados quando da implantação de empreendimentos desta natureza.

A partir da identificação desses elementos, é possível caracterizar e valorizar bens culturais (materiais e imateriais) relacionados a esses grupos sociais e que são transmitidos socialmente por gerações.

Tendo em vista que o mecanismo apresenta uma caracterização detalhada de sensibilidade socioambiental, este trabalho tem por objetivo demonstrar a efetividade da utilização da AAAS como instrumento de participação social e preservação do patrimônio cultural frente à Manifestação Conjunta na oferta de áreas de exploração e produção de petróleo e gás natural.

A metodologia aplicada é a análise comparativa documental por meio de pesquisa bibliográfica e de atos normativos nacionais relacionados à exploração e produção de petróleo e gás natural.

Como resultado obtido a partir do desenvolvimento da pesquisa, identificamos que a MC não prevê a participação social em nenhuma de suas etapas (desde a elaboração até a emissão/consolidação para as rodadas de licitação) enquanto a AAAS apresenta mecanismos sociais que alcançam a sociedade civil incluindo comunidades e povos tradicionais.

Por fim, este trabalho será desenvolvido sob a seguinte divisão: 1. Breve descrição sobre características essenciais da exploração e produção de petróleo e gás natural no Brasil; 2. Estudo sobre a Avaliação Ambiental de Área Sedimentar e como o método atua na promoção da participação social no óleo e gás natural; e 3. Uma análise sobre conhecimentos tradicionais e como participação social pode ser utilizada no enfrentamento ao racismo ambiental.

2. NOÇÕES SOBRE A EXPLORAÇÃO E PRODUÇÃO DE PETRÓLEO E GÁS NATURAL NO BRASIL

A Exploração e Produção de Petróleo e Gás Natural no Brasil tem seus primeiros registros de regulação no século XIX, durante o período imperial, quando Thomas Denny Sargent recebeu permissão para extração de turfa, petróleo e outros minerais nas comarcas de Camamu e Ilhéus, da província coincidente com o atual estado da Bahia, por 90 (noventa) anos, sendo que a extração poderia ser realizada por ele ou por meio de uma empresa (Brasil, 2024a).

A realização da atividade dependia obrigatoriamente de permissão estatal uma vez que a Constituição de 1824 determinava que o Estado tinha o domínio das riquezas do subsolo.

A discussão a respeito da política regulatória a ser adotada na Exploração e Produção de Petróleo e Gás Natural, qual seja, a liberdade de iniciativa (inclusive para empresas estrangeiras) ou o monopólio estatal, entra em pauta com o fim do Estado Novo em 1945 e da 2ª Guerra Mundial uma vez que a Constituição de 1946 não tratou do tema em seu texto deixando que o assunto fosse discutido na legislação infraconstitucional (Brasil, 2024b).

Nota-se a influência do discurso desenvolvimentista na visão dos parlamentares brasileiros em razão do momento em que esse assunto entra em debate no legislativo brasileiro.

A definição do tema veio a ocorrer em 1953 com a entrada em vigor da Lei nº 2.004 que criou a Petrobras e definiu que a exploração assim como todas as etapas da cadeia petrolífera seria desenvolvida em caráter de monopólio pela empresa (Brasil, 2024c).

O monopólio durou até 1997 quando da promulgação da Lei do Petróleo (9.478/1997) que instituiu o Conselho Nacional de Política Energética - CNPE e a Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis - ANP (Brasil, 2024d).

Com a quebra do monopólio, as atividades de exploração, produção, refino e transporte podem hoje ser realizadas pela Petrobras assim como por outras empresas desde que constituídas nos parâmetros da legislação brasileira por meio de contratos celebrados entre as empresas e a Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis - ANP.

Cabe pontuar que o objeto de estudo deste trabalho se propõe a trazer uma análise envolvendo as duas primeiras etapas das atividades supracitadas e, por este motivo e, para melhor elucidar o tema, serão abaixo definidas.

Entende-se como exploração (ou pesquisa) o “conjunto de operações ou atividades destinadas a avaliar áreas, objetivando a descoberta e a identificação de jazidas de petróleo ou gás natural”, ou seja, trata-se das atividades desenvolvidas com o objetivo de identificar regiões com prospectos potenciais da existência de petróleo e gás natural para o fim de desenvolver a atividade de produção do hidrocarboneto (Brasil, 2024d).

Seguindo uma linearidade nas atividades, a etapa seguinte seria a produção (ou lavra), que consiste no “conjunto de operações coordenadas de extração de petróleo ou gás natural de uma jazida e de preparo para sua movimentação”.

Trata-se do desenvolvimento das atividades de produção de petróleo em uma área onde é possível o retorno dos investimentos despendidos pela empresa contratada até então por ter tido sua comercialidade declarada (Brasil, 2024d).

Alinhada ao texto constitucional, a Lei do Petróleo prevê em seu art. 1º que as políticas nacionais que têm por finalidade o aproveitamento racional das fontes de energia devem promover e observar a defesa do meio ambiente, numa perspectiva sustentável, para prospecção de combustíveis fósseis (Brasil, 2024d).

A implementação de uma atividade econômica realizada de modo insustentável é um risco à preservação da biodiversidade e à manutenção dos conhecimentos provenientes das comunidades e povos tradicionais (Cunha, 1999).

Assim, um empreendimento, mesmo que em fase de pesquisa, deve identificar as variáveis e particularidades do local tendo em vista a conservação da vida humana, os saberes culturais e sociais e a biodiversidade da região.

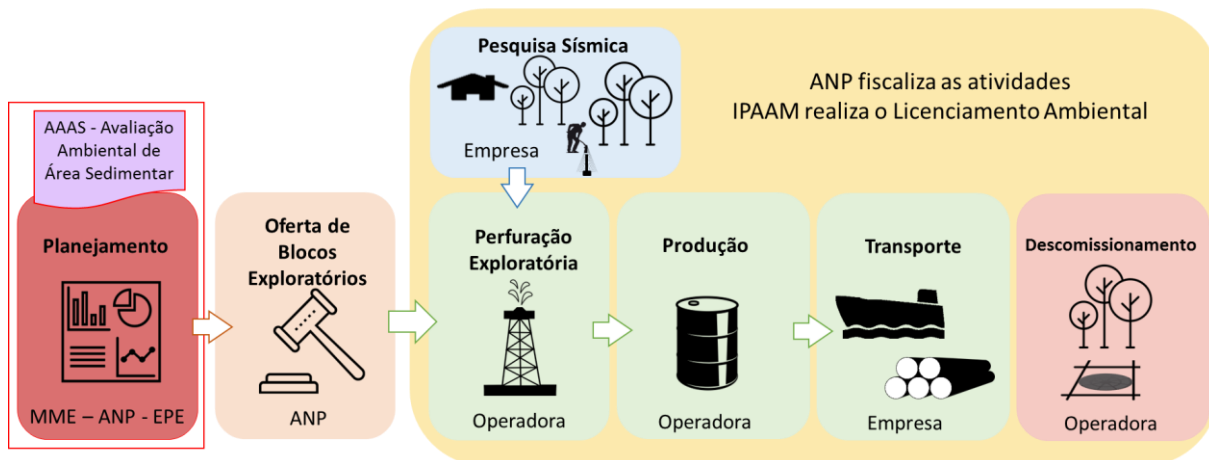
Após explicarmos sobre a exploração e produção de petróleo e gás natural, traremos, no próximo tópico, uma descrição da Avaliação Ambiental de Área Sedimentar e a sua influência na proteção e promoção da cultura de comunidades e povos tradicionais.

3. AVALIAÇÃO AMBIENTAL DE ÁREA SEDIMENTAR E A PROMOÇÃO DA PARTICIPAÇÃO SOCIAL NO ÓLEO E GÁS NATURAL

A Avaliação Ambiental de Área Sedimentar (AAAS) foi instituída por meio da Portaria Interministerial nº 198 de 2012, sendo utilizada como o instrumento de auxiliar ao processo de outorga de blocos exploratórios de petróleo e gás natural nas bacias sedimentares marítimas e terrestres (Brasil, 2024f).

Figura 1 – Fases da atividade de petróleo e gás natural

Fases e atividades de petróleo e gás natural



Fonte: EPE, 2024

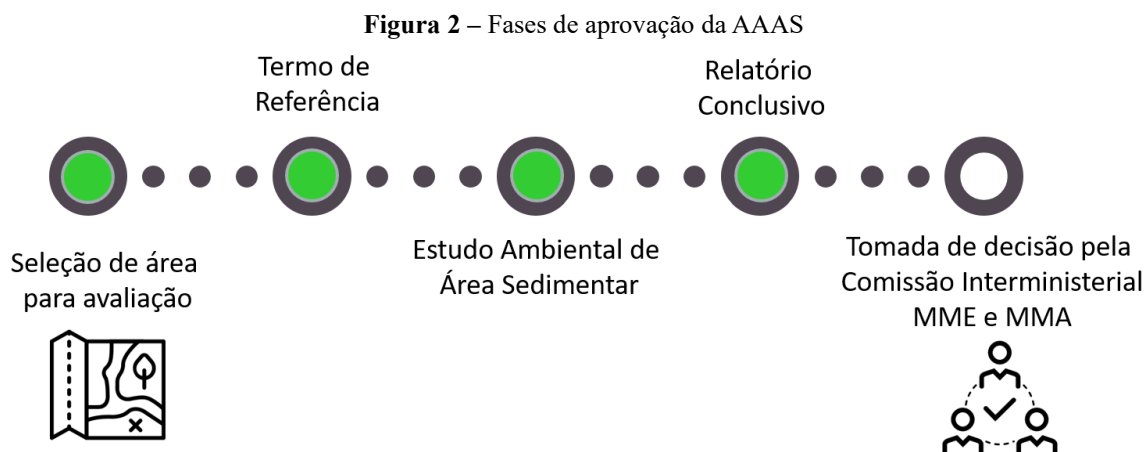
Trata-se de um processo de avaliação fundamentado em estudo multidisciplinar, com alcance regional, utilizado pelo Ministério de Minas e Energia (MME) e o Ministério de Meio Ambiente e Mudança do Clima (MMA) para subsidiar o planejamento estratégico de políticas públicas (Brasil, 2024f).

O Estudo Ambiental de Área Sedimentar (EAAS) desenvolve-se por meio de diagnóstico socioambiental de determinada área sedimentar e por meio da identificação dos potenciais impactos que venham a ocorrer em virtude das atividades ou de empreendimentos de exploração e produção de petróleo e gás natural (Brasil, 2024f).

A AAAS subsidia a classificação de aptidão da área avaliada para o desenvolvimento das atividades ou empreendimento exploração e produção de petróleo e gás natural, bem como a definição de recomendações aos processos de outorga de blocos exploratórios assim como do respectivo licenciamento ambiental dos projetos a serem posteriormente implantados (Brasil, 2024f).

A elaboração de uma AAAS inicia-se com a seleção, pelo MME e MMA, das áreas a serem estudadas, seguida da criação do Comitê Técnico de Acompanhamento (CTA), que realizará estudos para elaboração do Termo de Referência, incluindo consulta pública.

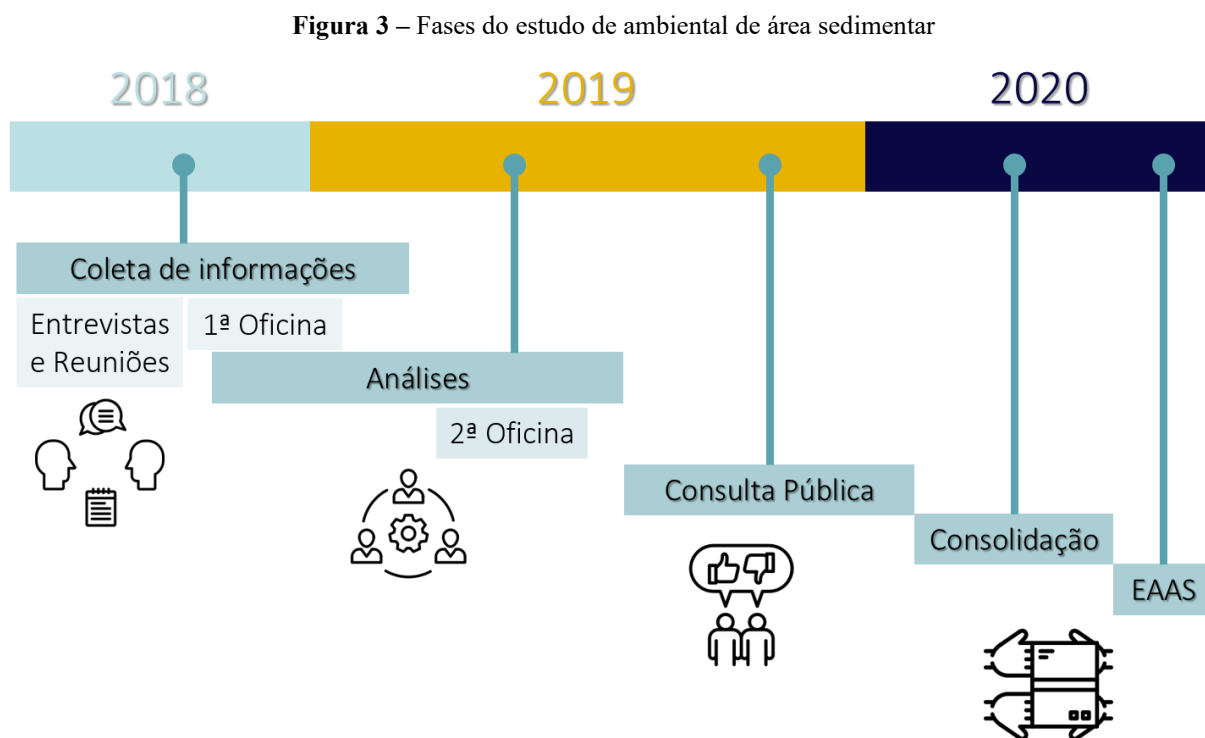
A elaboração dos estudos (EAAS) é acompanhada pelo CTA, que ao final emite relatório conclusivo, encaminhado à Comissão Interministerial para tomada de decisão (Brasil, 2024f).



Fonte: EPE, 2024

Como alternativa à ausência da AAAS utiliza-se a Manifestação Conjunta (MC) de modo alternativo, sendo os procedimentos para a sua elaboração, conteúdo e validade definidos pela Portaria Interministerial MME/MMA nº 01/2022, de 22/03/2022.

AAAS, ao contrário da Manifestação Conjunta, apresenta etapas voltadas para o perfil socioambiental realizadas por meio de oficinas junto aos grupos sociais que possam vir a ser impactados pela implementação da atividade ou empreendimento conforme pode ser visto na figura abaixo.



Fonte: EPE, 2024

Os responsáveis pela elaboração do estudo, como por exemplo no estudo realizado pela Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis (ANP) nas bacias de Sergipe-

Alagoas e Jacuípe, registram o perfil multidisciplinar da região assim como da população que a habita informando características, por exemplo, de comunidades e povos tradicionais (ANP, 2024).

Como exemplo, utilizaremos o item “Território e Recursos Naturais” da Costa dos Corais onde a caracterização indica “forte atuação da pesca em diversos municípios, com presença de comunidades quilombolas e assentamentos fora das zonas costeiras” e em relação a “Potencialidades e Conflitos”, o estudo indicou:

imposição de restrições à pesca em decorrência da conservação dos corais distribuídos ao longo da costa. Alterações no modo de vida das populações tradicionais associadas a introdução da atividade turística e portuária. Intensificação dos conflitos no uso do espaço marítimo (ANP, 2024).

Deste modo, denota-se a importância da AAAS para proteção assim como para promoção de elementos identificadores de cultura uma vez que a avaliação identifica a presença de comunidades e povos tradicionais e como a atividade possa vir a impactar no modo de vida desenvolvido e repassado por gerações nesses grupos sociais.

No próximo tópico, faremos uma abordagem sobre a noção de patrimônio cultural com foco em elementos identificadores da cultura de comunidades e povos tradicionais.

4. CONHECIMENTOS TRADICIONAIS: PARTICIPAÇÃO SOCIAL COMO ENFRENTAMENTO AO RACISMO AMBIENTAL

A cultura brasileira passa a ser considerada patrimônio, assim como inicia seu processo de proteção Estatal a partir do século XX com um atraso de 400 (quatrocentos) ans considerando o marco temporal da chegada dos colonizadores brancos europeus.

A estratégia dos colonizadores, que reverbera até os dias atuais, consistia numa ação direta e violenta às identidades tanto individuais quanto coletivas se iniciando com a catequização, ou seja, substituição do politeísmo pelo cristianismo monoteísta descaracterizando assim valores socioculturais dos povos já residentes em solo hoje considerado brasileiro (Dos Santos, 2015).

Trata-se da imposição de uma ideia de que existiria uma cultura superior, “ocidental, metropolitana e eurocêntrica que dominava com a pretensão de aniquilar todas as culturas periféricas” (Dussel, 2016) e uma cultura oprimida pós-colonial dividida internamente em

a. grupos articulados com os impérios, elites ‘ilustradas’, cujo domínio significava dar às costas para a cultura ancestral regional; e

b. a maioria da população, fiel às suas tradições, defendendo-se (muitas vezes de forma fundamentalista) contra a imposição de uma cultura técnica e economicamente capitalista (Dussel, 2016).

Esta tática colonizadora contextualiza-se na dicotomia “saber dominante vs saber dominado (local)” do bioimperialismo quando ocorre, por exemplo, a implementação de atividade ou empreendimento econômico/genético que sofre restrições (legais, judiciais e ou públicas) no país de origem, comumente localizado no Norte Global, e que decide deslocar os experimentos em países em que as restrições são menores, situação comum nos países que passaram pelo processo de industrialização tardia no Sul Global (Shiva, 2003).

A partir dessa dicotomia, a autora aborda o tema da invisibilização que “é a primeira razão pela qual os sistemas locais entram em colapso, antes de serem testados e comprovados pelo confronto com o saber dominante do Ocidente” (Shiva, 2003) desenvolvendo, deste modo, um processo de racismo ambiental.

A construção da identidade cultural de comunidades e povos tradicionais está diretamente relacionada ao território por elas ocupado, deste modo, não se deve confundir com o conceito de terra que abrange, por exemplo, a distribuição de recursos e meios de produção (Castro e Seeger, 1979).

O patrimônio cultural emerge como objeto de tutela Estatal quando da publicação do Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937 que trata sobre a preservação do patrimônio cultural e histórico brasileiro e que estabelece o instituto do tombamento no Brasil (Brasil, 2024a).

A Constituição Federal de 1988, por sua vez, expandiu a compreensão de patrimônio cultural identificando em seu arts. 215 e 216, a existência de bens materiais e imateriais reconhecendo tradições e expressões orais; expressões artísticas; práticas sociais, rituais e atos festivos; conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo; e técnicas artesanais tradicionais como parte da cultura brasileira conforme previsto na Convenção da Unesco para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, ratificada pelo Brasil em março de 2006 (Brasil, 2024d).

Neste contexto de racismo ambiental, é importante implementar um movimento disruptivo a fim de valorizar os saberes tradicionais por meio da participação social por oposição à cultura da competição e agressão que têm regido as relações mundiais” (Alves, et al 2012).

Assim, a participação social retira o véu da invisibilidade imposto a grupos sociais como comunidades e povos tradicionais, protegendo, assim, elementos identificadores da cultura

desses grupos sociais, uma vez que ter direitos sem poder exercê-los é inconstitucional (Alves, et al 2012).

É preciso desenvolver mecanismos de “valorização das aprendizagens informais que levam à participação das populações nos assuntos que lhes dizem respeito é a chave para produzir intervenções mais eficazes e eficientes” (Alves, et al 2012).

Para Sahlins, “a sabedoria tradicional é sempre resistente” contudo, o processo de resistência envolve ações violentas que não dialogam com os preceitos constitucionais. é necessário que não haja mais a perpetuação da injustiça e racismo ambiental para que o patrimônio cultural seja, de fato, protegido e nossa cultura perpetuada.

5. CONCLUSÃO

A biointeração norteia a dinâmica harmônica baseada na energia orgânica de reintegração do produto retirado da natureza, realizadas entre as comunidades e povos tradicionais que são transmitidas de geração para geração (Dos Santos, 2015).

Os conhecimentos tradicionais são compostos por elementos importantes para a sustentabilidade assim como para a preservação do patrimônio cultural brasileiro. Ocorre que os grupos sociais detentores dessa informação sofrem, há 400 (quatrocentas) anos, um processo de racismo ambiental que sua função social foi invisibilizada em razão do colonialismo assim como pelo neocolonialismo.

Após a explanação dos temas envolvendo exploração e produção de petróleo e gás natural, Avaliação Ambiental de Área Sedimentar, patrimônio cultural, racismo ambiental e participação social na Constituição cidadã, seguem algumas considerações que tivemos como resultado a partir da presente pesquisa.

A Manifestação Conjunta não prevê a participação social em nenhuma de suas etapas (desde a elaboração até a emissão/consolidação para as rodadas de licitação) enquanto a AAAS apresenta mecanismos sociais que alcançam a sociedade civil incluindo comunidades e povos tradicionais.

A participação social desempenha papel basilar no âmbito da promoção e proteção dos direitos humanos ao dar voz e espaço para atuar na tomada de decisões que envolvem direitos e deveres do cidadão.

É por meio da participação social que se dá protagonismo ao tema da preservação do patrimônio cultural de comunidades e povos tradicionais permitindo a manutenção da identidade cultural e tradições desses grupos sociais assim como da biodiversidade gerenciada, de modo respeitoso, em seus territórios.

Assim, a utilização de instrumentos como a AAAS viabiliza a preservação do patrimônio cultural de comunidades e povos tradicionais permitindo um desenvolvimento sustentável de empreendimentos alinhados ao enfrentamento das mudanças climáticas.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henry; BEZERRA, Gustavo das Neves; MELLO, Cecilia Campello do Amaral. **O que é justiça ambiental**. Ed. Gramond. Rio de Janeiro - RJ (Brasil), 2009.

ALVES, Fatima; ARAÚJO, Maria José. azeiteiro, Ulisses. **Cidadania ambiental e participação: o diálogo e articulação entre distintos saberes-poderes**. Revista Saúde em Debate. Desenvolvimento e Sustentabilidade: desafios da Rio + 20, Rio de Janeiro - RJ (Brasil), 2012

AGÊNCIA NACIONAL DO PETRÓLEO, GÁS NATURAL E BIOCOMBUSTÍVEIS. **Estudo Ambiental de Área Sedimentar de Sergipe-Alagoas e Jacuípe**. Disponível em: [Estudo Ambiental de Área Sedimentar de Sergipe-Alagoas e Jacuípe — Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis \(www.gov.br\)](http://www.gov.br/ANP/pt-br/assuntos/estudos-ambientais/estudo-ambiental-de-area-sedimentar-de-sergipe-alagoas-e-jacuipe). Acesso em 10 de fevereiro de 2024.

BRASIL. **Decreto nº 3.352-A, de 30 de novembro de 1864**. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3352-a-30-novembro-1864-555171-norma-pe.html>. Acesso em 19 de fevereiro de 2024 .2024A.

BRASIL. **Constituição Federal de 1946**. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 19 de fevereiro de 2024. 2024b.

BRASIL. **Lei nº 2.004 de 3 de outubro de 1953**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l2004.htm. Acesso em 19 de fevereiro de 2024. 2024c.

BRASIL. **Lei nº 9478 de 6 de agosto de 1997**. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19478.htm. Acesso em 19 de fevereiro de 2024. 2024d.

BRASIL. **Portaria Interministerial nº 198 de 2012**. Disponível em: <https://www.gov.br/mme/pt-br/acao-a-informacao/legislacao/portarias-interministeriais/portaria-mme-mma-n-198-2012.pdf/view>. Acesso em 19 de fevereiro de 2024 . 2024f.

CASTRO, Eduardo Viveiros de; SEEGER, Anthony. **Terras e Territórios Indígenas no Brasil**. Revista: Encontros com a Civilização Brasileira. Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro - RJ (Brasil), 1979.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica**. Revista: Estudos Avançados, 1999.

DOS SANTOS, Antônio Bispo. Colonização, **Quilombos: Modos e Significados**. Ubu Editora. Brasília (Brasil), 2015.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. Revista Sociedade e Estado, Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril 2016, páginas 171-185.

EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA. **Estudo Ambiental de Área Sedimentar do Solimões**. Disponível em: [Publicações \(epe.gov.br\)](https://publicacoes.epe.gov.br). Acesso em 10 de fevereiro de 2024.

SAHLINS, Marshall. **A sociedade afluyente original**. Contraciv, 2021.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente**. Editora Globo. Rio de Janeiro (Brasil), 2003.

RACISMO E SUAS IMPLICAÇÕES NA EDUCAÇÃO BÁSICA

Danielle Silva dos Santos

Discente do curso de Ciências Humanas/Sociologia
danielle.silva1@discente.ufma.br
UFMA

Maria Isleia da Silva Almeida

Discente do Curso de Ciências Humanas/Sociologia
maria.isleia@discente.ufma.br
UFMA

Ana Paula Silva Araújo

Discente do Curso de Ciências Humanas/Sociologia
aps.araujo@discente.ufma.br
UFMA

Ana Caroline Amorim Oliveira

Professora do Curso de Ciências Humanas/Sociologia
oliveira.ana@ufma.br
UFMA

RESUMO: Este trabalho tem como objetivo abordar o fenômeno do racismo e sua implicação na educação básica. Para isso, no primeiro momento, analisaremos os conceitos de raça e racismo através dos autores Sonia Kramer(1995), Silvio Almeida(2019), Simone Silva(2011), dentre outros. Essa pesquisa encontra-se concluída, sendo realizada pelo PIBID - Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência, do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas-Sociologia, Campus São Bernardo-MA, através de estudos bibliográficos. No segundo momento, as disparidades existentes no desempenho escolar de alunos negros estudantes da Escola Estadual Dr. Henrique Couto em São Bernardo-MA, serão analisadas as turmas do 1º ano do Ensino Médio, em seguida, a forma como o racismo estrutural opera na produção do fracasso escolar. O racismo é fundante da sociedade brasileira, simbolizada como uma herança do passado, que vem sendo recriada e realimentada ao longo de toda a história. Assim, seria impossível desconectar as desigualdades que acontecem na atualidade dos quase quatro séculos de escravidão que a geração contemporânea herdou. Desta maneira, afirma Silva (2011) podemos definir o racismo como sendo o preconceito contra um “grupo racial”, na maioria das vezes distinto daquele a que pertence o sujeito, dessa forma é uma atitude subjetiva gerada por uma consequência de mecanismos sociais. Quando um grupo social dominante sente a necessidade de se distanciar de outro grupo que, por razões históricas, possui tradições ou comportamentos diferentes, esse grupo torna-se um grupo dominante, construindo a hegemonia sobre o outro, que pode ser relacionado ao mito de superioridade racial. Compreende-se que o racismo é um conjunto de teorias e crenças que estabelecem uma hierarquia entre as etnias e povos. Nessa perspectiva, Kramer pontua que (1995, p. 68): “Defendo sempre a ideia de que precisamos rememorar a história – a de cada um de nós e a de todos, conhecer a história, estudar a história, desatando a linguagem acorrentada por tão diversas mordanças, ameaças, grillhões. Destaco ainda, que os profissionais da educação precisam discutir o racismo e seus próprios preconceitos, tema que, com frequência, não tem sido reconhecido como legitimamente pedagógico. Encontro racismo e preconceito nas coisas da escola? Sim e muito; e como poderia ser de outro modo? Estamos falando de uma instituição que: busca a homogeneidade (remanejamentos, etc.); tem um perfil do bom aluno, do bom professor; acredita que existe um melhor método, uma única maneira de ensinar isto ou aquilo; que tem especial apego pelas escalas de desenvolvimento, a padrões de aprendizagem; que padroniza, uniformiza, que tem nas grades (curriculares) a base de seu trabalho; que separa, segrega, desagrega, valoriza a

delação, a desunião, a premiação e o castigo”. Assim, pôde-se confirmar a existência do racismo no cotidiano escolar, nesse sentido, conclui-se que a maioria dos alunos já vivenciaram ou presenciaram atos de racismo na Escola.

Palavras-chave: Racismo; Preconceito; Desigualdade; Educação.

1. INTRODUÇÃO

O Brasil é considerado um país que possui uma profunda miscigenação étnica, sendo este produto de um processo histórico que inseriu diversas culturas em um mesmo cenário, como: a cultura indígena, cultura negra, cultura portuguesa, posteriormente as demais culturas trazidas pelos imigrantes, como por exemplo: a cultura italiana, japonesa entre inúmeras outras. Deste modo, este multiculturalismo contribui para que cada região brasileira, possua uma predominância de determinada etnia.

Neste contexto, é necessário evidenciar a extrema contribuição vinda desses povos, que impulsionaram o surgimento de uma nova tradição, como também no campo da economia, em que trouxeram consigo conhecimentos e tecnologias que não faziam parte do nosso país, mas que certamente agregarão à cultura brasileira.

De acordo com Silva (2011) apesar dessa miscigenação cultural as diferenças tornaram-se cada vez mais acentuadas ao longo das relações sociais estabelecidas entre as comunidades. Antropólogos, educadores e filósofos debatem todos os dias sobre questões voltadas para o racismo e suas práticas discriminatórias e preconceituosas, a exemplo temos os estudos do antropólogo Kabengele Munanga, que faz um alerta em relação a discriminação e os preconceitos, que através de uma falsa democracia racial e de suas declarações torna-se um empecilho para um processo verdadeiramente conscientizador de um povo.

Sendo assim, em relação a discriminação racial no ambiente escolar, este implica em uma série de consequências negativas, tais como: a) pouco acesso de negros a uma educação de qualidade; b) estigmatização do negro em sala de aula; c) a forma como se refere ao negro nos livros didáticos, entre inúmeras outras situações preconceituosas.

Deste modo, segundo Cavalleiro (2006) diversos estudos comprovam que, no ambiente escolar, tanto em escolas públicas quanto em particulares, a temática racial tende a aparecer como um elemento para a interiorização daquele/a aluno/a identificado/a como negro/a. Codinomes pejorativos, algumas vezes escamoteados de carinhosos ou jocosos, que identificam alunos(as) negros(as), sinalizam que, também na via escolar, os alunos negros estão ainda sob o jugo de práticas racistas e discriminatórias.

Diante disso, Silva (2011) diz que quando tratamos de racismo e educação, temos a educação como uma possível forma de driblarmos esse cenário em que nos encontramos, a problematização dessas temáticas de inquestionável importância é fundamental no tocante das relações raciais dentro do espaço escolar, até que ponto essa instituição está sendo coerente com a sua função social quando dispõem a ser um espaço que resguarda a diversidade cultural.

Desta maneira, se faz necessário desconstruir o círculo de marginalização, visto que, o espaço escolar é exatamente o local onde as diferenças se encontram, as culturas se cruzam, os excluídos podem ter a vivência da igualdade de acesso e aprendizagem escolar. Portanto, é imprescindível reconhecer essa problemática e combatê-la. Nesse contexto, este artigo possui uma metodologia baseada em duas etapas distintas: i) pesquisa bibliográfica; e ii) pesquisa de campo. A primeira, envolveu o levantamento da bibliografia (livros, monografias e artigos) sobre o racismo e suas implicações na educação básica, a fim de discutir conceitos e pensamentos referente ao racismo, além de compreender suas origens, bem como às consequências que traz para o processo de ensino aprendizagem dos educandos.

Ao longo da segunda etapa foi realizada uma pesquisa de campo na Escola Estadual Dr. Henrique Couto em São Bernardo-Maranhão¹⁰⁶, no qual, analisamos as turmas do 1º ano do ensino médio. Para isso aplicamos questionários, com o objetivo de compreender as concepções e vivências dos educandos em relação ao racismo no ambiente escolar e o sentimento de inferioridade por parte dos mesmos, além das ações da instituição com vistas a combater a discriminação racial e o racismo.

1.1 Raça e racismo

Inicialmente é importante mostrar como foi feita a construção histórica destes conceitos e como eles se atualizam na modernidade. Diante disso, o intelectual Silvio Almeida (2019) em seu livro intitulado “*Racismo Estrutural*” demonstra como os conceitos de raça surgiram historicamente desde as concepções de homem, universal/normal, do iluminismo. No qual, afirma que:

¹⁰⁶ A cidade de São Bernardo – MA, fica localizada no interior do estado do Maranhão, região nordeste, com uma latitude 03°21'41" sul e a uma longitude 42°25'04" oeste. A cidade está a uma altitude de 43 metros acima do nível do mar. São Luís, a capital do estado do Maranhão, está localizada a 372 km de distância de São Bernardo. Esta possui uma população de 26.943 de acordo com o último censo feito pelo IBGE em 2022, os municípios limítrofes com o município de São Bernardo – MA, são: Magalhães de Almeida, Araiases, Água Doce do Maranhão, Santana do Maranhão e Santa Quitéria do Maranhão. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (Brasil). Cidade de São Bernardo - MA. [Brasília, DF]: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022. Disponível em: www.ibge.gov.br-são-bernardo-maranhão. Acesso em: 01 de novembro de 2023.

O século XVIII e o projeto iluminista de transformação social deram impulso renovado à construção de um saber filosófico que tinha o *homem como seu principal objeto*. O homem do iluminismo não é apenas o sujeito cognoscente do século XVII celebrizado pela afirmação cartesiana *penso, logo existo*: é também aquilo que se pode conhecer; é sujeito, mas também objeto do conhecimento. A novidade do iluminismo é o conhecimento que se funda na observação do homem em suas múltiplas *facetas e diferenças* “enquanto ser vivo (biologia), que trabalha (economia), pensa (psicologia) e fala (linguística)”. Do ponto de vista intelectual, o iluminismo constituiu as ferramentas que tornariam possível a *comparação* e, posteriormente, a *classificação*, dos mais diferentes grupos humanos com base nas características físicas e culturais. Surge então a distinção filosófico-antropológico entre *civilizado* e *selvagem*, que no século seguinte daria lugar para o dístico *civilizado* e *primitivo* (ALMEIDA, 2019, p. 18-19).

Neste sentido, através desta citação entende-se que o iluminismo resultou à essa concepção de classificação entre civilizados versus selvagens, humanos versus sub humanos, cabendo aos colonizados e não brancos a estigmatização de selvagens e incivilizados. Assim sendo, com esse avanço da razão os europeus começaram a explicar o que lhe é diferente por meio do conceito de raça, que será extraído de uma classificação biológica no século XIX, uma vez que, a identidade racial será atribuída por algum traço físico, como por exemplo: da pele; forma dos lábios; formato do crânio; formato de nariz e do queixo, etc. Portanto, isso é justamente estabelecer divisões a partir de categorias, critérios, criando hierarquias, sendo que os indivíduos da raça branca foram decretados como superiores aos da raça negra, essa última sujeita à escravidão e a todos as formas de dominação.

Acerca disso, o conceito de raça é utilizado de forma ideológica que visa ocultar e naturalizar uma relação econômica de exploração, submissão e dominação. Para Kabengele Munanga (2004) o conceito de raça tal como empregamos hoje, nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação. A raça, sempre apresentada como categoria biológica, isto é natural, é de fato uma categoria etnosemântica. De outra forma, o campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que o governam.

Os conceitos de negro, branco e mestiço não significam a mesma coisa nos Estados Unidos, Brasil, África do Sul, etc. Por isso que o conteúdo dessas palavras é etno-semântico, político-ideológico e não biológico. Se na cabeça de um geneticista contemporâneo ou de um biólogo molecular a raça não existe, no imaginário e na representação coletivas de diversas populações contemporâneas existem ainda raças fictícias e outras construídas a partir das diferenças fenotípicas ou “raças sociais” que se reproduzem e se mantêm os racismo particulares.

Neste caminho, em relação ao racismo se faz necessário diferenciá-lo de outras categorias que aparecem associado a ideia de raça, tais como: preconceito e discriminação racial, o racismo segundo Almeida (2019) é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam.

Assim, compreende-se que existe uma relação entres esses conceitos com o racismo, porém são diferentes, o preconceito racial é o juízo baseada em definir e categorizar um indivíduo ou grupo quanto a sua identidade e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias, como por exemplo: considerar que todo negro é violento ou que os judeus são avarentos, entre outros.

Já a discriminação racial, consiste no fato de atribuir um tratamento diferenciado a membros ou grupos racialmente identificados, podendo ser direto ou indireta. Deste modo, os diretos são praticados de forma intencional e consciente, exemplo lojas que se recusem a atender clientes de determinada raça. Já os indiretos é a ausência de intencionalidade explícita de discriminar pessoas, que podem estar presentes nas palavras e expressões, como por exemplo o termo “morena” utilizado para evitar a caracterização de uma pessoa como “negra”, acreditando que isto seria algo ofensivo.

Dessa forma, é importante ressaltar também as origens míticas e históricas conhecidas do racismo. Acerca disso, Munanga (2004) mostra que a primeira origem do racismo deriva do mito bíblico de Noé, em que resulta a primeira classificação, religiosa, da diversidade humana entre os três filhos de Noé, ancestrais das três raças: Jafé (ancestral da raça branca), Sem (ancestral da raça amarela) e Cam (ancestral da raça negra).

Segundo o nono capítulo da Gênese, o patriarca Noé, depois de conduzir por muito tempo sua arca nas águas do dilúvio, encontrou finalmente um oásis. Estendeu sua tenda para descansar, com seus três filhos. Depois de tomar algumas taças de vinho, ele se deitará numa posição indecente. Cam, ao encontrar seu pai naquela postura fez, junto aos seus irmãos Jafé e Sem, comentários desrespeitosos sobre o pai. Foi assim que Noé, ao ser informado pelos dois filhos descontentes da risada não linzongeira de Cam, amaldiçoou este último, dizendo: seus filhos serão os últimos a ser escravizados pelos filhos de seus irmãos. Os calvinistas se baseiam sobre esse mito para justificar e legitimar o racismo anti-negro.

A Segunda origem do racismo tem uma história conhecida e inventariada, ligada ao modernismo ocidental. Ela se origina na classificação dita científica derivada da observação dos caracteres físicos (cor da pele, traços morfológicos). Os caracteres físicos foram considerados

irreversíveis na sua influência sobre os comportamentos dos povos. Essa mudança de perspectiva foi considerada como um salto ideológico importante na construção da ideologia racista, pois passou-se de um tipo de explicação na qual o Deus e o livre arbítrio constitui o eixo central da divisão da história humana, para um novo tipo, no qual a Biologia (sob sua forma simbólica) se erige em determinismo racial e se torna a chave da história humana.

Desta forma, essa herança histórica evidência como surgiu o racismo que está enraizado em nossa sociedade, promovendo na contemporaneidade preconceito e segregação racial, ou seja, a divisão espacial de raças em localidades específicas como: bairros, guetos etc. Ou definição de estabelecimentos de serviços públicos como educação, saúde ou comercias exclusivos para determinados grupos racial, como exemplo de movimento segregacionista foi justamente o *apartheid* na África do Sul.

No que se refere ao campo educacional brasileiro é evidente as implicações que o racismo traz, segundo Silva (2011) em uma pesquisa de mestrado realizada em uma escola de São Paulo, a mesma observou uma professora que fez a pergunta à classe. A professora perguntou se os alunos sabiam explicar o motivo pelo qual o negro tinha a cor escura. Um aluno branco respondeu: porque são feitos de porcaria. Isso mostra o tamanho do problema que professores têm que enfrentar. Atitudes essas que emanam de uma cultura racista e preconceituosa a qual somos herdeiros, e que é reproduzida de maneira implícita e explícita pela mídia, família e também pela própria escola.

Diante disso, Silva (2019) diz que percebeu-se à necessidade de implantar políticas públicas educacionais que visassem o reconhecimento e a valorização histórico-cultural dos negros e quilombolas no país. Mesmo com políticas públicas sendo estabelecidas em âmbito nacional, muitos municípios e escolas ainda encontram dificuldades na implantação de projetos e práticas pedagógicas, abstando-se, assim, do desenvolvimento de ações afirmativas voltadas às práticas de respeito à diversidade e pluralidade na nossa sociedade. Pelos reflexos da construção sócio histórica, de forma consciente ou não, muitas instituições educacionais, contribuem para a continuidade da estigmatização, discriminação, desvalorização e preconceito, além de cultivar ideologias e pensamentos retrógradas e ultrapassados na formação de seus estudantes.

2. DISPARIDADES EXISTENTES NO DESEMPENHO ESCOLAR DE ALUNOS NEGROS ESTUDANTES DA ESCOLA ESTADUAL DR. ENRIQUE COUTO EM SÃO BERNARDO – MA

Com base na pesquisa que foi realizada por meio de um questionário, com os alunos da escola Estadual Dr. Henrique Couto, localizada em São Bernardo- Ma. Foram obtidos dados,

que tiveram o objetivo de conhecer a realidade dos alunos, captar suas ideias a cerca do racismo, e analisar o sentimento de inferioridade por parte dos alunos negros.

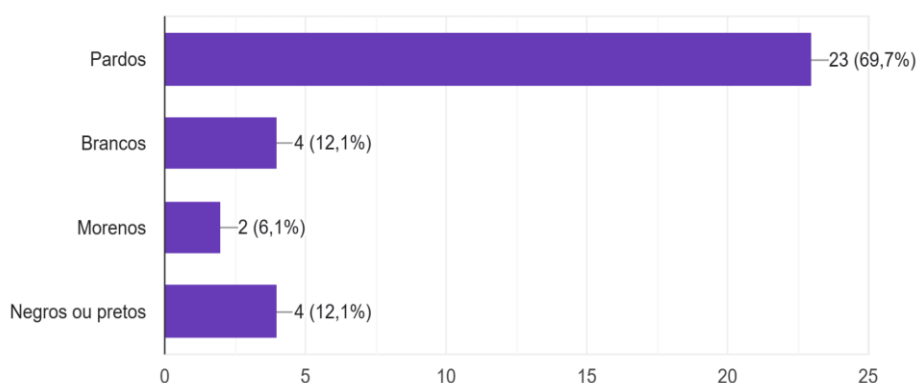
Foi possível compreender as implicações do racismo que se mantêm de forma muito presente no cotidiano dos vários alunos. A pesquisa inicialmente não teve o retorno esperado, visto que, dos 67 alunos matriculados no 1º ano do Ensino Médio A e B, do turno vespertino, somente 33 alunos participaram da pesquisa, realizada por meio de um questionário, o local de aplicação foi na Escola Estadual Dr. Henrique Couto.

As perguntas estavam vinculadas diretamente com o tema racismo, partindo da perspectiva dos próprios alunos sobre o tema, dessa forma, foi possível compreender como alunos de uma escola pública do Maranhão se enxergam dentro desse contexto de preconceito e racismo no ambiente escolar e consequentemente fora dele.

Inicialmente, ao analisar os dados da pesquisa foi possível verificar a dificuldade dos próprios alunos em se identificar como negros, visto que, dos 33 alunos entrevistados, apenas 4 se identificaram como negros ou pretos, e 23 alunos se identificam pardos, 4 brancos e 2 morenos. Por conseguinte, desses mesmos alunos 10 alegam já terem sofrido com atitudes racistas, principalmente apelidos maldosos que atingem diretamente a confiança das vítimas. Sendo assim, abaixo estão estas informações em forma de gráfico, para facilitar o entendimento.

01.Qual a cor da sua pele?

33 respostas



Dessa forma, os alunos seguem de início com uma timidez diante dos questionário, mas ao decorrer da pesquisa os alunos demonstram mais compreensão e interesse ao responder às demais perguntas. Assim, entende-se que muitos dos alunos entrevistados estão sofrendo, quase que diariamente, com as implicações do racismo que ampliam fatores da desigualdade atingindo até mesmo seu desempenho em sala de aula.

Ao final da pesquisa, foi questionado aos alunos sobre quais medidas a escola deveria adotar pelo combate ao racismo, ao fazer esse questionamento estavam presentes a intenção de observar como os alunos enxergam a gravidade do racismo e possíveis consequências, para além disso, também estava presente a intenção fazê-los de fato pensar sobre possíveis mudanças e atitudes que poderiam combater o problema do racismo.

Dentro das respostas, muitos alunos apontaram como possíveis intervenções da escola, atitudes, tais como: Expulsão, suspensão, denúncia, afastamento, punição ao racismo, fazer palestras e cartazes, relatar aos professores e diretores, chamar a família. Dessa forma, mesmo que fugindo um pouco do sentido da pergunta, muitos alunos demonstram de fato interesse e preocupação em prol de uma mudança no combate ao racismo. Diante da pesquisa, e com base no cenário atual, faz-se necessário compreender se o Estado está ou não realizando de forma correta suas funções como tal. Podemos sugerir inúmeras acusações quanto a isso, no entanto, é necessário analisar como acontece todo esse processo de desigualdade e racismo que atua de forma direta e prejudicial na educação de milhares de crianças e adolescentes, que mesmo tendo direito a educação muitas das vezes são “esquecidos” ou deixados para trás nesse processo educacional.

A presente pesquisa fala mais especificamente do contexto da Escola Municipal Dr. Henrique Couto de São Bernardo – Maranhão, frente a esses conflitos citados, no entanto, outros fatores são essenciais para a fomentação desse trabalho. Bem como, para além dos principais afetados neste processo de racismo, estão presentes também problemas como desigualdade, pobreza e preconceito, que os alunos na sua grande maioria escola pública acabam sofrendo. Segundo Arroyo(2015) os grupos sociais pobres, negros, indígenas, trabalhadores explorados aparecem como meros destinatários, ou seja, aqueles que se enquadram nesses grupos são ainda mais prejudicados pelo sistema educacional falho.

Pesquisas apontam que a desigualdade educacional no âmbito nacional está fortemente ligada à questão de gênero, raça e classe. Desta maneira, são muitas as dificuldades que são enfrentadas diariamente nas escolas públicas. Isto é, as escolas públicas e seus respectivos alunos, professores e demais participantes estão envoltos em um longo e difícil processo no qual o poder e o preconceito estão centralizados nas mãos de poucos grupos que controlam e determinam como se distribui e organiza os meios que regem o sistema educacional.

3. RACISMO ESTRUTURAL E FRACASSO ESCOLAR

Diante de tudo que foi estudado, observou-se um problema que é prolongado por muito tempo, faz-se necessário uma reflexão a cerca de fator que influencia de forma prejudicial na

vida de milhares de alunos negros no ambiente escolar. Embora o preconceito em forma de racismo esteja tão presente no cotidiano de milhões de brasileiros, ele não é um fator que surgiu na atualidade, ou seja, o racismo que hoje vivenciamos é resultado de um processo árduo de escravidão no Brasil. Assim:

O racismo no Brasil perpetua a escravidão negra que se mantém não mais por correntes físicas, mas sim ideológicas. O descrédito dado aos negros nos diversos espaços sociais denota que a mudança de concepção não tem acontecido com a intensidade que já deveria ter tido (GUIMARÃES, 2004).

Esse descrédito que os negros presenciam em diversas áreas da sociedade é consequência de um racismo estrutural que é muitas vezes nivelado, assim, o racismo continua enraizado na sociedade. Dessa forma, crianças, jovens e adultos continuam a sofrer com as desvantagens propagadas no âmbito econômico, político e social. Refletindo em muitos jovens negros sem perspectiva para a vida escolar. Segundo Almeida (2021) é necessário que as instituições tratem do fracasso escolar de maneira ativa e como um problema de desigualdade racial, a fim de não reproduzir as práticas racistas já tidas como “normais” em toda a sociedade.

Conforme estudado até aqui, observou-se como o racismo pode apresentar-se de forma mais presente no ambiente escolar. Segundo o portal do g1, em uma reportagem de 2023, o ambiente escolar é o mais citado por brasileiros entre os locais onde já sofreram racismo. A cada 10 pessoas que relataram ter sofrido racismo no Brasil, 3,8 foram vítimas da violência em escolas, faculdades ou universidades, de acordo com a pesquisa. Logo, o racismo praticado nas escolas servem como reflexo da própria sociedade. Portanto:

[...] experiências de racismo na escola continuam sendo uma forte realidade, sendo o espaço escolar um dos principais cenários no qual crianças experimentam racismo e discriminação racial. [...] as experiências de racismo na escola contribuem para que a criança negra desenvolva um sentimento de que o espaço escolar não é o lugar para ela, que sua presença ali é um incômodo e que o racismo é um problema sem solução, uma vez que nada é feito para enfrentá-lo (MOREIRA-PRIMO; FRANÇA, 2020, p. 36, 41).

Com efeito, o racismo implica em diversos fatores que contribuem para um processo de perpetuação da desigualdade presente no cotidiano de muitos jovens. As oportunidades, experiências e entendimentos são aplicados de formas desiguais ao levar em consideração a cor. Os traumas vivenciados por muitos jovens negros são refletidos durante toda sua vida, causando inúmeros transtornos psicológicos e pessoais, principalmente problemas relacionados à baixa autoestima, complexo de inferioridade. Esses fatores, para além de tantas outras problemáticas, são resultado do racismo estrutural presente nas escolas.

O racismo nas instituições de ensino é habitual, ações preconceituosas e discriminatórias se estabelecem como principal gerador das desigualdades educacionais. A medida que tratam os estudantes negros de maneira diferenciada dos outros grupos socioculturais, nota-se que o desempenho dos alunos que sofreram preconceito racial é atingido quando se torna árdua a ida do estudante à escola, onde as crianças negras convivem diariamente com práticas segregacionistas, resultando na exclusão dos mesmos. Desta forma, as instituições de ensino devem priorizar o aprendizado da igualdade, como intervir com palestras, oficinas, nas próprias aulas. Assim como apoiando psicologicamente combatendo a evasão, problematizando as práticas racistas no âmbito educacional. Portanto, o reconhecimento é uma condição necessária para que a escola brasileira possa enfim construir uma educação verdadeiramente igualitária (SILVA; AUGUSTO; LIMA, 2018, p. 4).

Portanto, assim como evidenciado na citação, para além de reconhecer a existência do racismo, é necessário uma abordagem de intervenção dentro do ambiente escolar “problematizando as práticas racistas no âmbito educacional” que muitas das vezes são atribuídas como características normais da sociedade.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo abordar o fenômeno do racismo e sua implicação na educação básica, foram utilizados duas metodologias com etapas distintas, sendo que a primeira constitui-se pelo levantamento bibliográfico no qual foram estudados livros, monografias e artigos. Neste contexto, a segunda fase deste estudo concentrou-se na realização de uma pesquisa de campo através da aplicação de questionários, possuindo a finalidade de buscar compreender as disparidades existentes no desempenho escolar dos estudantes negros da escola Dr. Henrique Couto em São Bernardo - MA. Acerca disso, esta análise destinou-se a conhecer, partindo da realidade dos alunos, as suas compreensões sobre o que é o racismo, a partir de suas próprias vivências no ambiente escolar.

Dessa forma, essa pesquisa evidenciou a ocorrência destas práticas no cotidiano desses alunos, seus relatos demonstraram já terem presenciado ou sofrido situações de violência e exclusão resultantes da cor da pele negra, a aplicação do questionamento autor reflexivo para os alunos, levou-os a pensarem se suas ações são ou não excludentes e racistas. pôde-se perceber através do questionário que alunos negros sentem-se excluídos e inferiores aos brancos, revelando assim as disparidades existem entre eles, sendo assim, uma outra questão levantada foi como os educandos acreditam que a Escola deveria agir para eliminar esta prática do ambiente escolar, e assim praticar uma educação antirracista e a inclusão desse público na Escola Henrique Couto em São Bernardo-Maranhão, local no qual foi realizada a pesquisa.

Segundo Silvio Almeida (2023), cenas de agressões racistas só são possíveis porque existe uma configuração de mundo que torna a raça possível e, portanto, dá sentido para esse

tipo de agressão. Se não existisse a raça como algo subjacente a essas relações sociais, não faria sentido falar de racismo, pois o racismo não surge naquele momento, ele é anterior. Os indivíduos envolvidos nas cenas de racismo são classificados como racialmente distintos. Assim, a raça é o elemento que configura a nossa subjetividade, a nossa consciência e o nosso inconsciente. Todos nós somos constituídos a partir da racialização, ou seja, o racismo nos constituiu enquanto sujeitos. A questão não é sobre ser ou não ser racista, mas sim o que torna possível o racismo e a ação do racista.

Neste caminho, o que propomos não é encerrar as discussões, mas sim incentivar e demonstrar a importância em problematizarmos em sala de aula questões relacionadas à violência física e verbal, e a exclusão de alunos negros, e os impactos negativos que tais ações trazem para estes indivíduos, tendo relação direta com o fracasso escolar destes alunos, concluindo que, é notório, partindo da pesquisa, que o racismo ainda é algo muito presente na nossa sociedade, e na educação em geral, revelando a urgência de eliminar esta prática violenta.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silva. **Impactos do Racismo Estrutural no Brasil**. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/racismo-estrutural-depoimento-do-pensador-silvio-almeida/>. Acesso em; 5 nov. 2023.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; pólen, 2019.

CAVALLEIRO, Eliane. **Valores civilizatórios: dimensões históricas para uma educação anti-racista**. Brasília: SECAD, 2006.

CHAGAS, Waldeci Ferreira. **A identidade negra e quilombola entre os moradores (as) de Mituçu**: Conde – PB. ANPUH – XXV Simpósio Nacional De História – Fortaleza, 2009.

Disponível em: <www.snh2011.anpuh.org/.../1241526971_ARQUIVO_TEXTOANPUH2009.doc>. Acesso em; 05 nov. 2023.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Preconceito de cor e racismo no Brasil**. Rev. Antropol. vol. 47 nº 1 São Paulo, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012004000100001> Acesso em; 04 nov. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (Brasil). **Cidade de São Bernardo-MA**. [Brasília, DF]: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022. Disponível em: www.ibge.gov.br-são-bernardo-maranhão. Acesso em: 01 de novembro de 2023.

KRAMER, Sonia. **Questões Raciais e Educação. Entre lembranças e Reflexões**. Cad. Pesquis. [online]. 1995, n.93, pp.66-71. ISSN 0100-1574. Disponível em: <https://publicacoes.fcc.org.br/cp/article/view/850/85857>. Acesso em; 5 nov.2023.

MOREIRA-PRIMO, Ueliton Santos; FRANÇA, Dalila X. **Experiências de racismo em crianças: o que acontece no cotidiano escolar**. Revista Uniabeu, v. 13, n. 33, p. 24-44, 2020.

MULLER, Tania Mara Pedroso. **Livro didático, Educação e Relações Étnico-raciais: o estado da arte**¹. Educar em Revista, v. 34, p. 77-95, 2018.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Tradução. Niterói: EDUFF, 2004. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbordagemConceitualDasNocoosDeRacaRacismoIdentidadeEEtnia.pdf. Acesso em: 19 nov. 2023.

RODRIGUES, Gerusa Faria. **Desvelando o fracasso escolar por meio do racismo**. In.: CAMPONES, Kelly Cristina (org.). Ensino e aprendizagem como unidade dialética 2. p. 97 - 106, 2019.

SILVA, Simone Pereira da. **Racismo, Preconceito e Discriminação; O Papel dos Professores na Construção da Autoestima de Crianças Negras**. Guarabira; UEPB, 2011. Disponível em; <http://dspace.bc.uepb.edu.br:8080/xmlui/handle/123456789/1211>. Acesso em; 05 nov. 2023.

RACISMO NO FUTEBOL SOB UMA PERSPECTIVA DO RACISMO ESTRUTURAL: CASO VINÍCIUS JÚNIOR NO REAL MADRID

Marcelo Silva Lopes

Graduando em Ciências Humanas/Sociologia
marcelo.sl@discente.ufma.br
UFMA

Leylson Mendonça Silva

Graduando em Ciências Humanas/Sociologia
leylson.mendonca@discente.ufma.br
UFMA

Ana Caroline Amorim Oliveira

Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia
oliveira.ana@ufma.br
UFMA

RESUMO: Neste presente trabalho iremos analisar os atos de racismo presentes dentro do mundo do futebol. Nesse âmbito, será analisado em específico os recentes episódios de racismo relacionados ao atleta Vinícius Júnior em sua estadia no time de futebol espanhol Real Madrid, que enquanto jogador brasileiro e sul-americano negro, tem sofrido mundo a fora de diversas injúrias e preconceitos raciais. Foi feita a pesquisa qualitativa através de investigação de fontes como textos ou vídeos da internet, com foco em analisar esses atos de racismo a partir da obra *Racismo Estrutural* do Silvio Almeida (2019). Foi analisado os atos racistas cometidos contra o atleta brasileiro através dos vídeos, das postagens em redes sociais e as entrevistas do jogador sobre os episódios através da categoria do racismo estrutural. Identificou-se que o futebol como uma grande instituição social que abrange uma diversidade cultural enorme ainda é permeado de racismo por parte das instituições dirigentes e financiadoras do esporte, por parte de os torcedores dos times. A pesquisa mostrou que o preconceito racial, além de prejudicar a vida esportiva do jogador que sofre de tais atos racistas, o abala emocionalmente. Neste esporte, o preconceito racial vem desde o topo da estrutura do futebol, pois pessoas negras ocupam poucos cargos de liderança comparado a pessoas brancas, o que nos permite fazer uma relação direta com o conceito de racismo estrutural de Silvio Almeida. Portanto, por mais que o racismo como um problema social venha sendo um tema que conseguiu bastante visibilidade atualmente, ainda vai existir muita luta até que esse problema seja erradicado da sociedade.

Palavras-chave: Racismo Estrutural; Preconceito Racial; Futebol; Vinícius Júnior.

1. INTRODUÇÃO

Para quem acompanha, o mundo do futebol é algo fascinante, não só pelo amor ao futebol e seus times, mas pela grande diversidade cultural que esse universo proporciona. O mundo do futebol é um lugar onde times de diferentes regiões se enfrentam, juntando em um só lugar pessoas com uma diversidade de gêneros, “raças” e etnias, unindo, assim, diferentes culturas espalhadas pelo mundo. É um universo apaixonante. Entretanto, por trás de tudo isso, existe também uma diversidade de problemas sociais presentes no futebol, como exemplo, o racismo.

É a partir dessa diversidade cultural dentro do futebol que nos possibilita analisar como as pessoas agem nesse mundo diversificado. Isso nos possibilita analisar, então, um problema social que está muito presente na sociedade atual, o “racismo”. Dentro do futebol, já houve e ainda existem diversos casos de preconceitos raciais, como os recentes casos de racismo enfrentados pelo jogador brasileiro Vinícios Júnior, em sua estadia de 2018 até o ano de 2023 no clube espanhol Real Madrid. Segundo Oliveira et al.:

Mesmo após o processo de descolonização de países ao redor do mundo, as marcas da colonização existem e ainda se reproduzem. E o esporte – notadamente o futebol –, um dos mecanismos da modernidade, também transmite e sustenta essas heranças coloniais. Apesar do futebol ser um esporte democrático em sua essência, sendo praticado por pessoas no mundo inteiro, traz à tona uma série de problemas. (OLIVEIRA *et al.*, 2022, p. 117)

Tendo em vista o racismo como discussão central, iremos analisar qualitativamente os casos ocorridos no meio futebolista que pelo momento atual que vivemos se torna interessante a se analisar, justamente devido ao grande público que o acompanha e estarmos em uma era digital, então estes casos estão cada vez mais visíveis a todos os telespectadores. Mas o que seria o evento – racismo – em meio à euforia de um jogo, ainda mais que sistematicamente a sociedade branca normalizou a prática racista, o racismo é um elemento estrutural e estruturante do âmbito social. Podemos ver movimentos que crescem, instituições que nascem, empregos são atribuídos, novos cargos criados para atender a demanda e não para encerrar de fato com o problema que é o racismo por mais que seja “normalizado” no meio social que vivemos, mas estes novos corpos que são criados por puro destino a deter o racismo só estão lá para apaziguar os atritos em relação a este mesmo, e quase nunca resolver a este problema.

Além disso, segundo Chaves (2023):

Nos últimos anos, foram vários os casos de racismo contra atletas brasileiros no futebol europeu, dentro e fora de campo, mas que não se limitam ao Velho Continente. Eles também avançaram no Brasil. Daniel Alves, Taison, Dentinho, Neymar, Roberto Carlos, Malcom, Richarlison, Hulk. Todos eles já foram vítimas de racismo na Europa, de bananas atiradas no gramado a sons que imitam os de um macaco nas arquibancadas. A mesma Espanha na qual Vinicius Júnior tem sofrido com manifestações racistas e de ódio foi palco de boa parte destes ataques. (CHAVES, 2023, s/p)

Portanto, neste presente trabalho iremos analisar os atos de racismo presentes dentro do mundo do futebol. Nesse âmbito, será analisado em específico os recentes episódios de racismo relacionados ao atleta Vinícios Júnior em sua estadia no time de futebol espanhol Real Madrid, que enquanto jogador brasileiro e sul-americano negro, tem sofrido mundo a fora de diversas injúrias e preconceitos raciais. Foi feita a pesquisa qualitativa através de investigação de fontes

como textos ou vídeos da internet, com foco em analisar esses atos de racismo a partir da obra *Racismo Estrutural* do Silvio Almeida (2019).

Foi analisado os atos racistas cometidos contra o atleta brasileiro através dos vídeos, das postagens em redes sociais e as entrevistas do jogador sobre os episódios através da categoria do racismo estrutural. Identificou-se que o futebol como uma grande instituição social que abrange uma diversidade cultural enorme ainda é permeado de racismo por parte das instituições dirigentes e financiadoras do esporte, por parte de os torcedores dos times.

A pesquisa mostrou que o preconceito racial, além de prejudicar a vida esportiva do jogador que sofre de tais atos racistas, o abala emocionalmente. Neste esporte, o preconceito racial vem desde o topo da estrutura do futebol, pois pessoas negras ocupam poucos cargos de liderança comparado a pessoas brancas, o que nos permite fazer uma relação direta com o conceito de racismo estrutural de Silvio Almeida (2019). Portanto, por mais que o racismo como um problema social venha sendo um tema que conseguiu bastante visibilidade atualmente, ainda vai existir muita luta até que esse problema seja erradicado da sociedade.

1.1 Casos de racismo contra Vinícius Júnior

Com 18 anos, o jogador brasileiro Vinícius Júnior chega ao time espanhol Real Madrid em julho de 2018. Uma nova estrela do futebol brasileiro estava surgindo, Vinícius Júnior se tornaria um grande ícone do futebol. De acordo com Fazzi (2024), o jogador brasileiro, de 2018 até o final de 2023, veio participando de uma incrível campanha em seus jogos. Já são 239 partidas jogadas pelo clube espanhol, somando 66 gols, além de ter marcado o gol que deu o título da Champions League, em 2022, para o real Madrid.

O jogador brasileiro também vem colecionando vários títulos importantes dentro do futebol, conquistando 8 títulos no Real Madrid, como, dois Mundial de Clubes da FIFA, dois Campeonatos Espanhóis, duas Supercopas da Espanha, Uefa Champions League e a Copa do Rei da Espanha. Números esses que tornam Vinícius Júnior um dos melhores jogadores do mundo.

Entretanto, por mais que Vinícius Junior seja um grande jogador, o atacante brasileiro vem sofrendo de diversos ataques racistas dentro do futebol. Assim, antes de começarmos a nos aprofundar mais no assunto discutido nesse trabalho, é necessário situar o leitor sobre esses casos de racismo sofrido pelo jogador brasileiro Vinícius Júnior em sua estadia no time espanhol Real Madrid. Vamos então mostrar alguns casos de racismo sofrido pelo jogador brasileiro, casos esses que foram tirados de uma matéria disponibilizada pelo site [ge.globo](https://globo.com).

Começamos com em uma partida do Real Madrid contra Barcelona em outubro de 2021, quando torcedores do Barcelona gritam “macaco” se referindo ao jogador Vinícius Júnior. Em

setembro de 2022, em um debate em um programa de Tv espanhol *El Chiringuito* sobre as danças que Vinícius Júnior fazia em suas comemorações, o residente da Associação Espanhola de Empresários de Jogadores, afirmou que o jogador brasileiro devia para de fazer “macaquices”, cometendo esse ato racista se referindo as comemorações de Vinícius Júnior.

Outro caso que repercutiu bastante foi em um jogo entre Atlético de Madrid contra Real Madrid, antes do jogo acontecer, um boneco com a camisa do jogador brasileiro foi encontrado pendurando em uma ponte simulando um enforcamento. Outra situação que ganhou a mídia aconteceu em um jogo entre Valencia contra Real Madrid, nesse caso em específico, Vinícius Júnior novamente sofre insultos raciais por parte do time rival.

Esses foram apenas alguns casos de racismo que Vinícius Júnior sofreu jogando pela Europa, muitos outros casos aconteceram dentre esses citados anteriormente. Como já mencionado, apenas para situar o leitor em tudo que está acontecendo com o jogador brasileiro.

Os casos que ocorreram com o atleta Vinícius Júnior, são todos de natureza covarde e totalmente ignorante aos direitos humanos e põe em evidencia toda a luta antirracista ao logo da nossa história, por mais que a data da lei de abolição da escravatura seja datada no ano de 1888, as formas de discriminação racial apenas foram se atualizando com o avançar das sociedades. E desde então se luta para ter a visibilidade que se deve a este grupo social que são as pessoas negras.

Mas como o autor que trabalharemos nos mostra, o racismo se dá nas estruturas de interrelação como por exemplo no futebol competitivo, e quando ocorre, a instituição apazigua a situação, dando solução e aparando as vítimas. Ainda assim não chegamos ao fim desse problema histórico que nos cerca e não se engane em achar que só ocorre destes episódios com o Vinícius Júnior, selecionamos os ocorridos com este, por motivo de que é um brasileiro negro enfrentando times de disputas europeias mostram de forma bem mais evidente o quão grande é o problema que enfrentamos, ações como gritar ao jogador “*mono*” em espanhol significando macaco justamente para se referenciar ao jogador com o comparativo ao de um primata, é uma ação de natureza covarde e desleal, ainda mais considerando todo o acervo histórico vivido até o momento atual .

1.1.1. Racismo estrutural e os casos de racismo

Na obra de nosso autor Silvio Almeida, são definidos conceitos básicos para que o leitor não se engane ou se confunda durante a sua escrita e iremos seguir por um movimento próximo ao que ele utilizou. É importante que se entenda desses conceitos de forma precisa para a nossa discursão sobre o atleta Vinícius Júnior, veja nos relatos apresentados que este jogador alvo de

práticas racista está condicionado a torturas psicológicas pelas torcidas e, de forma organizada a ponto de muitos jogadores praticarem juntos a ele, além de ele ser mal visto pela Europa como um todo por ser negro. Esta forma sistematizada de julgamento é baseada numa ideia fútil de que a raça humana se divida em mais outros seguimentos dessa mesma raça, o que não existe. Apenas a raça humana em intrínseco existe, as pessoas ou grupos racistas sempre tentam utilizar esse mecanismo discriminatório baseado em uma pauta de raça branca e uma raça negra as quais cientificamente não existem.

Podemos dizer que o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam. (ALMEIDA, 2019, p. 22)

Poderíamos aqui até falar sobre o conceito de um racismo científico, para tentar justificar o porquê desses ataques ao atleta, mas este artigo fugiria da proposta principal, de não só analisar os eventos em si, como uma causa para eles serem perpetuados, e o racismo científico é uma vertente do racismo que a tempo fora desbancada, contudo podemos apontar outra causa para esta consequência e aqui me refiro a este racismo prolongado que não tem fim.

O que seria a tal causa dessa perpetuação, e para ser franco e direto o que nosso autor chama de “Racismo Estrutural” é a melhor forma de caracterizar esse evento. Mas antes de sequer entendermos esse conceito vamos a outro que antecede a este, o chamado de Racismo Institucional.

O mais presente no caso que estamos apresentando seria este, o racismo institucional depois do racismo estrutural, se trata do grupo, da instituição, isso me refiro a tanto político como as legislações quanto grupos mais sociais por assim dizer, de uma natureza mais cotidiana. Esse racismo atua de forma grupal, ele é bem massivo, e chega já a ser possível de identificar no caso do jogador Vinícius, com a torcida, mas se falarmos do público iremos mais para o lado do racismo estrutural, pôs a torcida refletir esse traço racista é algo presente no racismo estrutural.

Ao falarmos de um racismo institucional, seria o que rege as normas futebolistas pegando nosso exemplo. A federação de futebol como instituição prática de um racismo sistemático. E as instituições que as praticam não pensam em erradicar as práticas, pelo contrário elas as perpetuam, transformando a exceção em regra, ou seja o caso de racismo que deveria ser no máximo acidental, passa a ser cotidiano, ocorre no caso uma normalização desse racismo, e a instituição age de uma forma para apaziguar a situação, remediando tudo com poucas tomadas de decisão realmente serias.

Assim, detêm o poder os grupos que exercem o domínio sobre a organização política e econômica da sociedade. Entretanto, a manutenção desse poder adquirido depende da capacidade do grupo dominante de institucionalizar seus interesses, impondo a toda sociedade regras, padrões de condutas e modos de racionalidade que tornem “normal” e “natural” o seu domínio. (ALMEIDA, 2019, p. 27)

Agora já tendo uma noção dessa entidade, a instituição, voltando para nossa discussão central, observamos uma dinâmica em que as instituições, lideradas pela classe dominante, atuam para apaziguar os conflitos voltados para essas práticas racistas, mas não resolvem efetivamente o problema. A temporada de Vinícius Júnior na Europa foi cercada por ataques racistas recorrentes, o que nos mostra a persistência desses atos racistas. As ações da instituição buscam mais normalizar do que erradicar o racismo, servindo aos interesses da classe dominante, pois uma vez que o normalizam, ou seja, tirando do centro algo tão banal como o racismo, estes membros desse grupo social podem agir de forma sutil, porém direcionada, e aplicar o racismo sistematizado que se impregna na estrutura social que é um reflexo direto das práticas da sociedade regida por essa cultura da classe dominante.

Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. (ALMEIDA, 2019, p. 33)

Sendo assim, agora voltemos aos casos do Vinícius, os torcedores e até não torcedores, o julgam como uma criatura que pareça não ser humana, essa prática é fruto direto de um racismo estrutural, como explicado anteriormente, as pessoas crescem com essa “normalidade” em ser racista, essa ideia de que desde cedo as pessoas sejam instruídas em se acharem superiores as pessoas negras é um ultraje.

Contudo, o racismo estrutural mesmo que seja entendido como um problema eminente, ainda assim, não é algo fácil de se cuidar, percebam que essas estruturas racistas ainda existem nos dias de hoje, e este estudo publicado em 2019 ainda está servindo de referência para localizarmos todas essas práticas, contudo ainda não se consegue impedir, ou modificar essa estrutura. E primeiro possa ser pelo fato de quem ocupa os espaços nas instituições? Estes são historicamente um espaço onde sempre fora de direito de um grupo social uma elite branca e estes apenas recriaram a sociedade como eles a encontraram. E nesse assunto já podemos introduzir outra discussão sobre como trata desse mal então?

Como ensina Anthony Giddens, a estrutura “é viabilizadora, não apenas restritora”, o que torna possível que as ações repetidas de muitos indivíduos transformem as estruturas sociais. Ou seja, pensar o racismo como parte da estrutura não retira a responsabilidade individual sobre a prática de condutas racistas e não é um alibi para

racistas. Pelo contrário: entender que o racismo é estrutural, e não um ato isolado de um indivíduo ou de um grupo, nos torna ainda mais responsáveis pelo combate ao racismo e aos racistas. (ALMEIDA, 2019, p. 34)

A ação individual é de fato importante, para se combater o racismo da estrutura, embora saibamos disso, ainda temos a questão de duração de uma operação como a de deixar esse modelo social. Contudo cada pessoa deve ter a consciência das ações que faz, e como esta ação perpetua esse sistema racista, então a ação primeiro tem de ser individual, para que com o tempo se torne um movimento dos grupos sociais.

2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou fazer uma análise dos casos de racismo enfrentados pelo jogador brasileiro Vinícius Junior, após sua ida para o clube espanhol Real Madrid. Analisando esses casos de racismo que continuam se perpetuando no mundo do futebol e por toda a sociedade, podemos observar alguns pontos importantes. Os casos de racismo cometidos contra Vinícius Júnior, servem para nos mostrar como o racismo está impregnado em todos os meios sociais e sevem como exemplo de como funciona o racismo estrutural dentro do futebol.

Esses atos racistas cometidos contra Vinícius Junior, não são casos cometidos de forma isolada, assim, de acordo com o conceito de racismo estrutural de Silvio Almeida (2019). Esses casos de racismo presente no futebol são reflexos de toda uma estrutura social. Existe uma normalização dentro de toda a sociedade para que esses casos de racismo sejam vistos como algo que não deve ser levado a sério, ou culpando a própria vítima por tais atrocidades sofridas.

A partir disso, uma busca por práticas para combater o racismo deve ser feita, lutando implementações de políticas públicas antirracistas, ações de conscientização para as pessoas e toda uma promoção de diversidade entre as pessoas nos vários âmbitos esportivos. Portanto, para que esses casos de racismo possam ser erradicados tanto no âmbito esportivo quanto por toda a sociedade em si, a conscientização individual é o primeiro passo para que isso se torne possível, é ressaltado a luta individual contra o racismo. Não basta entender o racismo e observar os casos, mas cada indivíduo deve fazer sua parte.

A própria política deve estar envolvida com esse processo, a partir da criação de leis e projetos para que proíbam esses atos racistas, pois, por mais que o racismo já seja um assunto que já vem sendo discutido a muito tempo, mesmo com leis que já instaladas que proíbam o racismo, esses atos racistas ainda estão presentes na sociedade atual.

Para que possamos melhorar a inter-relação com esses grupos que insistem em se fragmentar a instituição que mais deve adentrar as mãos no conflito que tanto vem ocorrendo é

de fato o governo e no sentido de desenvolver políticas auxiliares com intuito de finalizar com os problemas do racismo.

Ademais não só se limitar as políticas públicas que devem ser desenvolvidas para o auxílio desse grupo criminalizado e injustamente subjugado, sim essas políticas ajudam a amenizar a situação, a criar a resistência, mas a primeiro plano o essencial é que haja uma identidade formada pelo grupo, movimentos sociais em prol de defender não só um indivíduo que sofre com os ataques racistas como por exemplo o nosso jogador brasileiro Vinícius Júnior.

É necessário que o grupo todo se mova, e pressione o governo, o estado para que seja reivindicado o reconhecimento necessário para com a causa, movimentos sociais que demonstrem o descontentamento, a ânsia da população para com os ataques racistas, e podemos citar o movimento que nasce em apoio ao Vinícius Júnior, o intitulado "Baila, Vini!" que é nada mais que uma manifestação direta da população em apoio a revolta do jogador com relação as injúrias que contra ele haviam cometido, difamações e julgamentos a respeito de sua comemoração, elemento característico e emblemático do atleta durante suas partidas, o ato de dançar como comemoração dos seus lances mostrava liberdade e felicidade do atleta a fazer o que ele fazia no campo, contudo as torcidas do campeonato europeu viram nisso a oportunidade de praticar o racismo em cima das comemorações do jogador. Dançar era para os europeus um desrespeito a eles, então inferiorizavam o atleta em campo e fora dele como no caso de noticiários das tvs espanholas a qual se proclamou diretamente com expressões racistas a respeito do episódio.

Assim, mostramos a importância da participação direta dos grupos sociais como um todo para manifestar o descontentamento desse público que sofre a cada dia que passa, mais e mais injúrias injustas sendo assim com a manifestação massiva do grupo, e de forma organizada os movimentos sociais nascem e pressionam a instituição para que uma atitude seja tomada contra a ação racista, e assim iniciando um movimento antirracista. Dessa forma, a junção de toda a sociedade pode trazer uma nova visão para uma melhoria no futebol e em outros âmbitos, a fim de acabar com esses atos racistas presentes no futebol e em todo o mundo, trazendo uma sociedade mais justa e igualitária.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen. 2019.

OLIVEIRA, Edilson Medeiros de *et al.* **O “racismo à brasileira” no futebol**: contextos, desafios e alternativas para mitigar esse preconceito. *Conhecimento & Diversidade*, Niterói, v. 14, n. 33, p. 115-13. 2022.

FAZZI, Lucca. Vinicius Júnior no Real Madrid: quantos gols, assistências e títulos?. 2024. Disponível em: <<https://www.goal.com/br/noticias/vinicius-junior-no-real-madrid-quantos-gols-assistencias-e-titulos/qcollja8k9ux1u5htenowv92w>> Acesso em: 05 jan. 2024.

CHAVES, Lincoln. Ofensas a Vinicius Jr. fazem parte de histórico de racismo no futebol. 2023. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/esportes/noticia/2023-05/ofensas-vinicius-junior-fazem-parte-de-historico-de-racismo-no-futebol>> Acesso em: 22 out. 2023.

GE, Redação do. Racismo contra Vinicius Junior: veja tudo sobre o caso. 2023. Disponível em: <<https://ge.globo.com/futebol/futebol-internacional/futebol-espanhol/noticia/2023/05/24/racismo-contra-vinicius-junior-veja-tudo-sobre-o-caso.ghtml>> Acesso em: 22 out. 2023.

SAÚDE MENTAL NAS COMUNIDADES INDÍGENAS: ABORDAGENS CULTURAIS E DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS

Larissa Silva Abreu

Bacharela e Mestra em Psicologia – UFMA

Licenciada em Filosofia pela UFMA

Professora da SEDUC-MA

Secretaria de Estado da Educação do Maranhão (SEDUC/MA)

Mariana Corrêa Soares Muniz

Mestra e Doutoranda em Políticas Públicas

Bacharela em Serviço Social

marimunizss02@gmail.com

UFMA

Sérgio César Corrêa Soares Muniz

Doutor em Ciências Sociais – UFMA

Mestre em Antropologia – UFPI

Doutor em Ciências Sociais

Licenciado em Ciências Sociais – UEMA

scsasmuniz@gmail.com

Secretaria de Estado da Educação do Maranhão (SEDUC/MA)

RESUMO: A saúde mental é um aspecto fundamental do bem-estar humano, afetando todas as esferas da vida. Em contextos indígenas, essa importância é ainda mais evidente, uma vez que essas comunidades enfrentam desafios singulares relacionados a traumas históricos, experiências coloniais, discriminação e acesso limitado a serviços de saúde mental. Este artigo tem como objetivo explorar a relevância da saúde mental nas comunidades indígenas, destacando a importância de abordagens culturalmente diversas para a promoção do bem-estar psicológico nesses contextos. Possui como objetivos: a) analisar a importância da saúde mental nos contextos indígenas, considerando as particularidades culturais, históricas e contemporâneas; b) identificar os fatores que afetam a saúde mental das comunidades indígenas, incluindo traumas históricos, desafios contemporâneos e barreiras de acesso a serviços de saúde mental; c) destacar as formas de resistência e os recursos culturais presentes nos territórios indígenas que promovam a saúde mental e; d) salientar a necessidade de abordagens culturalmente sensíveis na promoção da saúde mental para povos indígenas. A metodologia está baseada em uma revisão bibliográfica que explora na literatura acadêmica fontes relevantes relacionadas à saúde mental nas comunidades indígenas. Foram utilizadas diversas bases de dados, incluindo a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Scientific Electronic Library Online, (SICEL), Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e fontes específicas de estudos indígenas. A análise dos dados e informações coletados se concentrou na identificação de categorias analíticas centrais que destacam a importância da saúde mental nas comunidades indígenas e as estratégias eficazes para promover o bem-estar psicológico nesses contextos. Concluiu-se que a saúde mental é um componente crítico do bem-estar em todas as culturas, mas sua importância é particularmente evidente nos contextos indígenas, onde os desafios históricos e contemporâneos podem impactar negativamente o equilíbrio biopsicossocial das comunidades. No entanto, as comunidades indígenas demonstram uma notável sagacidade e resistência, contando com recursos culturais e tradições que promovem a saúde mental. É fundamental que as abordagens de promoção da saúde mental sejam culturalmente sensíveis e orientadas por uma perspectiva multicultural, levando em consideração a história, a cultura e as práticas ancestrais destes povos. Este artigo ressalta a necessidade de programas e políticas que apoiem o bem-estar psicológico e o bem-viver nas aldeias indígenas e destaca a importância de

parcerias e colaborações com líderes indígenas e o Estado para alcançar esse objetivo. O respeito pela diversidade cultural e a promoção de práticas de saúde mental culturalmente apropriadas são passos fundamentais na busca pelo fortalecimento dos povos tradicionais e na garantia de que todos tenham acesso a serviços de saúde mental adequados às suas reais necessidades.

Palavras-chave: Saúde Mental; Povos Indígenas; Bem-estar; Sagacidade.

1. INTRODUÇÃO

A saúde mental é um componente essencial do bem-estar de qualquer pessoa e/ou comunidade. Nos contextos indígenas assume uma dimensão singular, profundamente enraizada na intersecção entre particularidades históricas, culturais e ancestrais. Dentre estas podemos citar os traumas intergeracionais a que os povos indígenas foram e ainda são submetidos devido ao processo colonial e suas políticas assimilacionistas, responsáveis por tentar suprimir sua cultura, língua e tradições. Destaca-se ainda que a perda de seus territórios para exploração de recursos naturais e o ataque a suas estruturas sociais, modos de organização, de vida e cosmovisões vem resultando em um deslocamento cultural e identitário, fatores importantes que impactam na saúde mental dos povos indígenas.

Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), a saúde mental é vista como um estado de equilíbrio entre os sujeitos e os meios; este estado permite ao indivíduo participar de atividades laborais, intelectuais e sociais para alcançar bem-estar e qualidade de vida. Ela é influenciada por uma interação entre fatores biológicos, psicológicos e sociais, sendo, portanto, uma condição existencial. A OMS ressalta que a ausência de uma doença mental não implica em boa saúde mental, sendo esta indissociável da saúde física.

A sociologia tem contribuído para o entendimento do conceito por meio de estudos clássicos, como os de Émile Durkheim, Karl Marx, Michel Foucault, entre outros.

Émile Durkheim, em "O Suicídio" (1897), relaciona formas de integração social com a qualidade dos vínculos psicoafetivos entre os indivíduos, contextualizando-os em cenários políticos, econômicos, culturais e históricos. Karl Marx também demonstrou interesse pelo tema e escreveu um ensaio a respeito, intitulado "Sobre o Suicídio" (1846), tecendo articulações entre a vida privada e as relações sociais constituídas na sociedade capitalista.

De forma mais recente, Michel Foucault (1975) contribuiu com a ideia de que a loucura e a doença mental não são apenas condições médicas, mas produtos de sistemas sociais e culturais. O autor observa que a loucura é vista de maneiras diferentes em diferentes períodos da história, destacando que saúde e doença são construtos sociais.

Nas aproximações entre saúde mental e antropologia, destacamos neste artigo os estudos de Langdon (2014) que sugerem que tanto na antropologia quanto nas ciências médicas, reconhece-se que a divisão cartesiana entre corpo e mente é inadequada para compreender os processos psicossociais da saúde. A autora destaca a construção de novos paradigmas que enfatizam a cultura, abordando a doença como um processo sociocultural e compreendendo-a como uma experiência.

A interdisciplinaridade entre sociologia, antropologia e ciências biomédicas torna-se fundamental para compreender a questão da saúde mental indígena, pois permite pensá-la de forma culturalmente sensível, identificando assim os fatores que impactam a saúde mental dos povos originários e suas formas de resistência.

O objetivo deste artigo é, portanto, explorar a relevância da saúde mental nas comunidades indígenas, destacando a importância de abordagens culturalmente diversas para a promoção do bem-estar psicológico nesses contextos.

2. SAÚDE MENTAL NOS CONTEXTOS INDÍGENAS: TRAUMAS HISTÓRICOS, DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS E BARREIRAS DE ACESSO A SERVIÇOS DE SAÚDE MENTAL

A integralidade do bem-estar humano é inextricavelmente vinculada à saúde mental, sendo delineada por uma variedade de elementos, que incluem tanto contextos culturais quanto históricos. No caso dos povos indígenas, os traumas históricos desempenham papel crucial na saúde mental dessas populações, exacerbando os desafios impostos desde o período colonial até a contemporaneidade.

Traumas históricos¹⁰⁷ são decorrentes de processos de colonização e exploração impostos aos indígenas. A imposição de sistemas políticos, econômicos e sociais estranhos aos seus costumes e tradições levou a experiências traumáticas como a invasão e a perda de territórios, resultando em deslocamentos forçados, conflitos armados entre indígenas e colonizadores, exploração econômica e trabalho forçado, doenças introduzidas que provocaram epidemias e até mesmo o desaparecimento de alguns povos. Não podemos deixar de mencionar a catequização forçada que violou práticas culturais. Em suma, a exploração econômica, a

¹⁰⁷ Os traumas históricos referem-se a eventos ou períodos de violência extrema (genocídios, violações sistemáticas e massivas dos direitos humanos, ditaduras e guerras civis) que deixam marcas profundas na memória coletiva de uma sociedade. São traumas transmitidos através de gerações e frequentemente resultam em desafios significativos para a memória e historiografia. (Seligmann-Silva, 2008).

violência e a alienação contribuíram para um genocídio cultural e físico, construindo a experiência histórica dos povos indígenas no Brasil.¹⁰⁸

Estes traumas não se dissipam facilmente; eles criam um legado intergeracional, na medida em que os impactos sofridos, sejam nos valores ou características culturais, são transmitidos de uma geração para a outra. Ou seja, há consequências psicológicas, sociais ou culturais de eventos passados para gerações futuras (HUYSEN, 2014). Esse conceito destaca a ideia de que as experiências de uma geração podem deixar uma marca duradoura que continua a afetar a vida de suas descendências. A carga psicológica dessas experiências pode manifestar-se em doenças como depressão, ansiedade, abuso de substâncias e problemas de convivência.

Atualmente, os desafios vivenciados pelos povos indígenas, intrinsecamente ligados aos traumas históricos, podem ser exemplificados pela perda contínua de territórios devido à expansão do agronegócio e à mineração, que representam uma ameaça constante à integridade e subsistência dessas comunidades. A persistente violência e discriminação deflagrada em agendas anti-indígenas limitam o acesso básico às políticas de saúde, educação e preservação do meio ambiente.¹⁰⁹

A marginalização das questões indígenas aumenta ainda mais os desafios relacionados ao sofrimento psíquico, que também é social. A restrição do acesso a terras dificulta o desenvolvimento socioeconômico dessas comunidades, reforçando desigualdades estruturais e desconsiderando direitos fundamentais, o que acaba por minar esforços para promover o bem-estar e a autodeterminação das nações indígenas. A falta de suporte social, recrudescida no Estado neoliberal, perpetua ciclos de privação que impactam negativamente na saúde mental dos povos originários.¹¹⁰

Destacamos que abordar tais questões requer não apenas interpretações clínicas e totalizantes, mas também esforços para compreender a raiz estrutural da pobreza e da

¹⁰⁸ Ver em Gomes (1998); Gomes; Pereira (2019); Ribeiro (1976); Werá Jecupé (2020).

¹⁰⁹ Cunha e Santos (2005), ao falarem sobre os índios nas fronteiras agrícolas brasileiras argumentam que está um espaço de conflito e tensão entre os dois grupos sociais distintos e que os indígenas estão sendo cada vez mais marginalizados e excluídos. Segundos os autores o processo de expansão ameaça a sobrevivência dos povos e está levando a ocupação de terras indígenas.

¹¹⁰ Safatle (at. all, 2021), sustenta a tese de que o neoliberalismo instaurou uma nova forma de sofrimento que permeia nossas vidas como uma moralidade inquestionável. Ele enfatiza que o neoliberalismo gerencia esse mal-estar por meio de estratégias como a individualização da culpa e a rejeição à dependência do Estado. Além disso, ele explora a interseção entre o sofrimento psíquico e o diagnóstico em saúde mental, argumentando que os diagnósticos frequentemente contribuem para uma normalização do bem-estar do que para a compreensão da natureza da doença mental. Essa perspectiva levanta implicações políticas substanciais, pois o diagnóstico excessivamente totalizante pode minar a capacidade de lidar adequadamente com conflitos, contradições e processos de reivindicatórios.

desigualdade que promovem ambientes insalubres para o desenvolvimento psicossocial saudável.

Os indígenas enfrentam ainda o desencorajamento pela busca de ajuda quando se trata de enfermidades da mente devido ao preconceito arraigado que ronda sociedades indígenas e não indígenas. Neste aspecto, a compreensão de Foucault (2019) sobre a temática se torna fundamental. O autor afirma que há um estigma relacionado à doença mental como parte integrante do processo de marginalização e controle social. Ao examinar a sociedade ao longo da história, ele percebe a construção de um estigma em torno da loucura que contribui para a exclusão e desumanização dos indivíduos considerados loucos. Essa situação não apenas se aplica aos indígenas, mas é ainda mais desfavorável para eles.¹¹¹

Além disso, destaca-se o acesso aos serviços de saúde mental, o qual, em contextos indígenas, é agravado por fatores como localização geográfica remota, falta de recursos financeiros e humanos que alcancem o subsistema de saúde indígena.

É importante mencionar que os recursos humanos existentes possuem limitações em suas ações e abordagens, muitas vezes despreparados e insensíveis a questões culturais. Isso implica a falta do reconhecimento e respeito pelas práticas e crenças tradicionais das comunidades indígenas. Profissionais de saúde mental devem ser formados para compreender e integrar perspectivas culturalmente diversas em seus métodos de tratamento, a fim de estabelecer uma relação de confiança e respeito mútuos¹¹².

Para além disto, é imperativo dar voz aos povos e comunidades tradicionais. Isso inclui o estímulo à participação ativa na tomada de decisões para a promoção da saúde mental nos territórios indígenas, fortalecendo assim as redes de afeto e cuidado já existentes e capacitando as próprias comunidades para lidar com os desafios relacionados ao sofrimento psíquico. Desta forma, contribui-se para soluções mais sustentáveis e culturalmente relevantes.

O sofrimento mental dos povos indígenas está intrinsicamente ligado aos traumas históricos e desafios contemporâneos associados ao modo de vida capitalista. Ao reconhecer

¹¹¹ Muniz (2021) destaca que os diagnósticos erroneamente atribuídos de doença mental, a prática excessiva de medicalização e a confinamento em instituições psiquiátricas têm efeitos devastadores na vida dos sujeitos indígenas, resultando no afastamento de elementos e sentimentos que estão intrinsecamente ligados à sua dimensão identitária.

¹¹² A formação atual em saúde, especialmente na graduação, não prepara adequadamente os profissionais para trabalhar com comunidades indígenas, uma lacuna agravada pela falta de ênfase nas Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) sobre diversidade étnica e intercultural. Destaca-se a importância da educação permanente para desenvolver competências culturais, permitindo que os profissionais compreendam e respeitem as práticas e saberes tradicionais dos povos indígenas, proporcionando atendimento de qualidade e culturalmente apropriado. A valorização e implementação eficaz dessas práticas educacionais são essenciais para melhorar a sensibilidade e eficácia na prestação de serviços de saúde às comunidades indígenas. (Pellegrini, 2014).

isso, é possível pensar na construção de um caminho de cura e bem viver que serve não apenas para indígenas, mas para todos nós.

3. A LUTA INDÍGENA POR SAÚDE MENTAL: FORMAS DE RESISTÊNCIA NA PROMOÇÃO DO BEM-ESTAR

O sofrimento mental das comunidades indígenas está profundamente enraizado nos traumas históricos e nos desafios contemporâneos associados ao modo de produção capitalista. Ao compreender essa conexão, abre-se a possibilidade de explorar alternativas que tenham em vista a promoção da saúde mental em uma perspectiva coletiva. Exploraremos agora a luta de indígenas por políticas públicas de bem viver e saúde mental.

Compreender a relação entre indígenas e saúde mental perpassa entender que os conceitos de saúde e doença não podem ser representados somente em uma perspectiva, que geralmente é a formulada pela biomedicina ocidental. Tais fenômenos estão associados a fatores complexos que se associam a conceitos biológicos, sociológicos, econômicos e culturais.

A maior dificuldade sentida na sistematização deste artigo foi encontrar interlocuções entre saúde mental e sua relação com povos indígenas. A literatura consultada trata “saúde indígena” de modo geral, ou “saúde mental” como um conceito universal válido para todos, mas saúde e doença são conceitos ocidentais e quando incorporados pelos povos indígenas assumem significados diferentes.

Portanto, é fundamental compreender a relação entre os Povos Indígenas e a saúde mental, abordando este último aspecto sob uma perspectiva anticolonial¹¹³. Nesse sentido, as bibliografias apresentadas neste trabalho derivam de pesquisas conduzidas de forma colaborativa com os próprios povos indígenas, buscando uma abordagem mais inclusiva e sensível às suas realidades particulares.

Teixeira at.al. (2016) em seu estudo sobre manifestações e concepções de doença mental entre indígenas afirma que as doenças mentais para estes povos estão relacionadas originalmente aos planos físico, mental, espiritual e social e que os comportamentos individuais esperados emergem de um código de conduta pensado em uma perspectiva de coletividade, sendo a “anormalidade” não necessariamente uma doença “pois pode representar uma tentativa

¹¹³ A colonialidade do saber é uma crítica proposta por Enrique Dussel (2005) à subalternização das mais diversas formas de conhecimento às epistemologias eurocêtricas. Dussel argumenta que a modernidade, frequentemente associada a racionalidade e ao progresso, começou com a colonização da América Latina, sendo a modernidade e a colonialidade dois lados da mesma moeda. Isso resulta na marginalização especialmente das formas de conhecimento não ocidentais.

de ajuste e acomodação frente às situações desorganizadoras da vida física, espiritual, individual e coletiva”. (TEIXEIRA, at.al. 2016, p. 4).

Conforme apontado pelo autor, nos contextos indígenas, o que identificamos como "sintomas de doença mental" pode manifestar-se por meio de experiências como o isolamento, fragilização da autoimagem e a perda do equilíbrio entre corpo, mente, espírito e natureza. Variações no ambiente, mudanças nos papéis sociais, conflitos entre lideranças ou acontecimentos que se desviam dos padrões normais das práticas diárias podem desencadear esses sintomas.

Os povos indígenas, como povos de culturas, costumes, línguas e tradições diferenciadas, possuem suas formas de pensar o que ocidentalmente concebemos como “doença mental” e “loucura”. Neste sentido, promover um entendimento específico e diferenciado nos espaços de saúde não indígenas requer formar profissionais que poderão construir uma perspectiva de prevenção, tratamento e cura a partir da mediação entre saberes biomédicos e saberes da medicina tradicional indígena.

Destacamos, ainda, que a percepção de doença mental varia consideravelmente entre os diferentes povos indígenas, incorporando uma gama de elementos culturalmente ligados aos métodos de "diagnóstico" e "tratamento" da "loucura". Esse fenômeno transcende a abordagem biopsíquica ocidental, e para compreendê-lo, é essencial inicialmente desnaturalizar o conceito de loucura que tem sido historicamente construído pelos discursos elucidados por Foucault (2017).

Segundo Júnior (2014) os contextos em que vivem os sujeitos são complexos e heterogêneos, com aspectos diferentes no que tangencia particularidades como gênero, etnicidade, práticas religiosas entre outros. Portanto, para compreender e classificar o que é saúde mental é importante antes de tudo, entender a própria estrutura da vida comunitária, suas cosmologias e significados.

Para o autor, o entendimento de tais cosmologias e significados perpassa pela noção das pessoas do que significa para elas estar saudável ou doente, influenciadas diretamente por sua dimensão cultural. Assim, a cosmologia ocidental obscurece os critérios pelos quais os sujeitos de cada comunidade definem como estar saudável ou não.

Entretanto, a contínua aproximação e interação dos povos indígenas com o mundo não indígena têm desencadeado dilemas e ameaçado sua sustentabilidade. Esses desafios incluem conflitos territoriais, genocídios, abuso de substâncias psicoativas, como álcool e crack, além de casos de suicídio e outros quadros clínicos de saúde.

Diante desses desafios, os indígenas não apenas resistem, mas também ressignificam e transformam seus modos de vida, incorporando outras cosmologias. Essa adaptação não implica numa assimilação que os transforma em "brancos"; não se trata de abandonar suas tradições em favor de uma perspectiva assimilacionista. A ressignificação de seus costumes é, sobretudo, uma estratégia de sobrevivência para preservar suas práticas culturais e modos de vida. Nessa perspectiva, os povos indígenas têm se engajado nas lutas sociais, demandando a construção de políticas públicas que visem garantir sua sustentabilidade. Um exemplo notável é a política de atenção à saúde mental para populações indígenas.

A política mencionada representa um desdobramento da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena, originada a partir de dois eventos significativos que abordam a temática indígena: a IV Conferência Nacional de Saúde Indígena e o Fórum Amazônico de Saúde Mental. Suas diretrizes são norteadas pela Carta de Saúde Mental Indígena na Amazônia Legal. Essas iniciativas destacam o compromisso em abordar de maneira específica e sensível as questões de saúde mental nas populações indígenas, reconhecendo a importância de contextos culturais e sociais distintos.

A IV Conferência Nacional de Saúde Indígena aconteceu em julho de 2005, sendo parte integrante da 12ª Conferência Nacional de Saúde. Teve como tema central “Distrito Sanitário Especial Indígena: território de produção de saúde, proteção da vida e valorização das tradições” e como eixos temáticos I. Direito à Saúde; II. Controle Social e Gestão Participativa; III. Desafios Indígenas Atuais; IV. Trabalhadores indígenas e não indígenas em saúde; V. Segurança Alimentar, Nutricional e Desenvolvimento Sustentável.

Entre as resoluções aprovadas relacionadas ao eixo temático I consta: O Ministério da Saúde redefinirá aspectos epidemiológicos da saúde indígena, incrementando e consolidando áreas como saúde mental (com ênfase no alcoolismo) e doenças crônico-degenerativas. (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2006, p. 99, grifo da autora).

No ano seguinte, 2006, em Palmas (TO) aconteceu o II Fórum Amazônico de Saúde Mental, que teve como objetivo discutir os rumos da política de saúde mental na região amazônica tendo em vista fortalecer a implementação do SUS na Amazônia Legal. A saúde mental indígena também foi discutida neste evento, sendo problemas como alcoolismo e suicídio os mais mencionados.

Em 2007 a FUNASA, então responsável pela saúde indígena, produziu as bases para a Portaria 2.759/2008 do Ministério da Saúde, estabelecendo as diretrizes gerais para Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas. O documento é um marco no

atendimento à indígenas no âmbito da saúde mental e indica que para sua efetivação há expressa necessidade de formação de recursos humanos e desenvolvimento de pesquisas na área.

O Ministério da Saúde a partir dessa portaria reconhece os indígenas como vulneráveis, assim como a elevada incidência de problemas biopsicossociais que atingiram estes povos nas últimas décadas. Segundo Whyhs, Bento e Quadros (2019) como exemplos deste problema estão a dependência química, o uso inadequado de psicotrópicos, suicídio e violência.

Os autores afirmam ainda que no período de 2010 a 2017, foi observado um aumento significativo de 55,7% na taxa de mortalidade por suicídio entre a população indígena, atingindo uma média de 12,3 óbitos a cada 100 mil habitantes, o que representa três vezes mais do que a média na população geral. Dentre esses casos, 67,9% eram do sexo masculino, e 47,7% pertenciam à faixa etária de 10 a 19 anos, uma fase crucial na transição para a vida adulta. As regiões mais afetadas por essa triste realidade são o Norte e o Centro-Oeste do país. Esse aumento é atribuído à crescente vulnerabilidade da população indígena, bem como à maior notificação de casos, conforme relatado nos anos de 2017 e 2018. Esses números, especialmente na região Norte, podem estar subnotificados, indicando que a magnitude do problema pode ser ainda mais alarmante.

O aumento dos índices de suicídio entre os povos indígenas no Brasil está intrinsecamente ligado ao caráter destrutivo do contato interétnico com a sociedade envolvente, desde os primórdios do processo de colonização, conforme ressaltado por Batista (2010). Entre todas as comunidades étnicas do mundo, os povos indígenas brasileiros apresentam as piores estatísticas nesse aspecto. Além disso, o uso de álcool e outras drogas tornou-se um problema disseminado, com maior incidência entre os jovens, sendo associado ao descaso do Estado em relação ao contato excessivo entre índios e não índios.

O consumo de bebidas alcoólicas entre os indígenas, antes visto sob contornos diferenciados, vem se transformando em um problema social e cultural semelhante ao observado em sociedades ocidentais. O impacto do contato interétnico é fundamental para compreender a problemática do abuso de álcool. Esse contato não apenas influencia a subsistência dos indígenas, mas também transforma a dinâmica territorial, marcada por submissões, revoltas e tragédias.

O aumento expressivo do consumo de álcool e outras substâncias está associado a uma crescente tendência de violência nas terras indígenas, incluindo episódios de violência intrafamiliar. Ventura (2013) destaca que a disseminação do uso dessas substâncias desestrutura comunidades e pode estar relacionada ao descaso governamental e ao contato excessivo entre índios e não índios. O Centro Indígena Missionário (CIMI) aponta que o consumo de maconha

e álcool contribui para o aumento de atos agressivos e homicídios, pois os indígenas, não habituados ao consumo de bebidas alcoólicas produzidas pelos não indígenas, acabam perdendo o controle de seus sentidos. Ventura (2013) acrescenta que a proximidade de cidades às aldeias facilita o acesso às drogas produzidas pelos não indígenas.

O crescimento dos indicadores relacionados aos desafios mencionados anteriormente evidencia uma lacuna significativa na implementação prática da Portaria 2.759/2008. Embora essa normativa tenha sido divulgada, a ausência de um plano executivo compromete, de maneira operacional, o efetivo desenvolvimento de suas diretrizes.

Historicamente, o Estado e seus representantes, desde os períodos coloniais até os dias atuais, têm formulado e implementado políticas públicas, especialmente nas áreas de educação e saúde, destinadas aos Povos Indígenas. Essas políticas, inicialmente integracionistas e, mais recentemente, multiculturalistas, buscam atender essas comunidades de maneira "específica e diferenciada".

No entanto, a PNAISMPI (2007), assim como outras, permanece meramente como uma portaria. A falta de um instrumento operacional a transforma em uma norma, mas não efetivamente em uma política. Torna-se imperativo considerar a necessidade de desenvolver políticas concretas para abordar essa expressão da questão social, visto que os "problemas de saúde mental" enfrentados pelos indígenas, especialmente relacionados ao álcool, abuso de drogas e suicídio, não são originados dentro dessas comunidades, mas são introduzidos por não indígenas que, em tempos de renovação do fascismo, desrespeitam ainda mais os limites dos territórios indígenas.

Os povos tradicionais lutam por ações efetivas para pensar uma política ativa, capaz de abordar adequadamente os desafios de saúde mental enfrentados por eles, considerando a importância de respeitar e proteger suas identidades culturais e territórios.

Podemos apontar que, as estratégias de luta e resistência adotadas pelos indígenas para promover o bem-estar e a saúde mental de seus povos são multifacetadas e fundamentais. Diante dos desafios enfrentados, as comunidades indígenas têm buscado fortalecer suas práticas culturais, revitalizar tradições ancestrais e reforçar laços comunitários como formas de resistência. A valorização da língua, rituais tradicionais, e o fortalecimento da educação intercultural são estratégias que visam preservar e fortalecer a identidade cultural, contribuindo para o enfrentamento das pressões externas.

Além disso, a articulação política e o engajamento em movimentos sociais têm sido ferramentas cruciais na busca por políticas públicas mais efetivas. A participação ativa em fóruns, conferências e instâncias de tomada de decisão permite que os indígenas influenciem

diretamente as políticas de saúde mental, assegurando que sejam sensíveis às suas realidades culturais e necessidades específicas. A resistência também se manifesta na defesa e demarcação de territórios, uma vez que a relação harmoniosa com o ambiente natural desempenha um papel fundamental na saúde mental das comunidades indígenas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da saúde mental dos povos indígenas revela uma intrincada teia de fatores históricos, culturais e sociais que permeiam suas realidades. A herança da colonização, caracterizada por imposições culturais e invasão territorial, surge como um ponto de partida crucial para compreender as origens dos desafios de saúde mental enfrentados por essas comunidades. O impacto do contato interétnico, para além das transformações territoriais, desencadeou repercussões psicossociais, ampliando os problemas de saúde mental.

O reconhecimento e fortalecimento das práticas culturais e espirituais desempenham um papel fundamental nas abordagens de saúde mental indígena. Valorizar essas práticas do bem-viver não apenas proporciona uma conexão vital com as tradições ancestrais, mas também fortalece os laços comunitários, fundamentais para o equilíbrio psicossocial.

A perspectiva que considera os "problemas de saúde mental" como disfunções introduzidas por não indígenas destaca a necessidade premente da preservação dos territórios indígenas como um componente vital para a saúde mental. A invasão desses territórios, muitas vezes resultante de políticas governamentais neoliberais, amplifica os desafios enfrentados pelos indígenas. Dessa forma, reforça-se a importância de uma abordagem sócio-crítica que não apenas abrace a diversidade cultural, mas também promova a luta pela proteção irrestrita dos direitos territoriais dos povos indígenas como alicerces fundamentais para a construção de uma saúde mental robusta e sustentável.

REFERÊNCIA

BATISTA, Marianna Queiróz. **Saúde Mental Indígena: Um Desafio Interdisciplinar.** Monografia apresentada como requisito para conclusão do curso de Psicologia do UniCEUB – Centro Universitário de Brasília. Orientador: Prof. Dr. José Bizerril. Brasília - DF, Julho de 2010

CUNHA, Manuela Carneiro da; SANTOS, Ricardo Ventura. Índios nas fronteiras agrícolas brasileiras recentes. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 48, n. 2, p. 323-352, dez. 2005. Disponível em: <https://library.org/article/indigenas-nas-fronteiras-agricolas-brasileiras-recentes.ynl277jq>. Acesso em: 13 jan. 2024

DURKHEIM, Émile. **O suicídio.** São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1897].

DUSSEL, Enrique. **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005.

FOUCAULT, Michel. **Doença Mental e Psicologia.** Traduzido por Lilian Rose Shalders. Título original: *Maladie mentale et psychologie* (Presses Universitaires de France). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. 53 p.

GOMES, Mércio. **Os índios e o Brasil.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

GOMES, Mércio; PEREIRA, José Mario. **O Brasil inevitável.** Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

HUYSEN, Andreas. **Políticas de Memória no Nosso Tempo.** Lisboa: Universidade Católica Editora, 2014. 136 p. ISBN 978-972-54-0438-6.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos:** História Indígena do Brasil Contada por um índio. São Paulo: Editora Peirópolis, 2020.

JÚNIOR, B., MAHUMANA, N., JESUS, J. **O Que É Saúde Mental.** Lisboa, Escolar Editora, 2014.

LANGDON, E. J.; GARNELO, L. **Saúde mental em contextos indígenas:** Escassez de pesquisas brasileiras, invisibilidade das diferenças. Psicologia & Sociedade, v. 26, n. 1, p. 15-26, 2014.

MARX, Karl. **Sobre o suicídio.** São Paulo: Boitempo, 2006 [1846].

MUNIZ, Mariana Correa Soares. **Além de índio, ainda é doido:** o processo de internação de um indígena em uma instituição total. 2019. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019. Disponível em: Teses e Dissertações: “Além de índio, ainda é doido”: o processo de internação de um indígena em uma instituição total (ufma.br). Acesso em: 14/01/2024

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Saúde mental.** Brasília: Opas; OMS, 2019.

Pellegrini, Marcos Antonio. **Saúde e povos indígenas no Brasil:** o desafio da formação e educação permanente de trabalhadores para atuação em contextos interculturais. Cad. Saúde Pública, v. 30, n. 4, 2014. Disponível em: [SciELO - Brasil - Saúde e povos indígenas no Brasil: o desafio da formação e educação permanente de trabalhadores para atuação em contextos interculturais](#) Saúde e povos indígenas no Brasil: o desafio da formação e educação permanente de trabalhadores para atuação em contextos interculturais . Acesso em: 14/01/24

RIBEIRO, Darcy. **Maíra.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Narrar o trauma** – A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. Psicol. clín., Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-81, 2008.

TEIXEIRA, L.O.M; RAMOS, F.A.C. **As origens do alienismo no Brasil:** dois artigos pioneiros sobre o Hospício de Pedro II. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., São Paulo, v. 15, n. 2, p. 364-381, junho 2012.

UMA OUTRA GLOBALIZAÇÃO É POSSÍVEL: “O MUNDO GLOBAL VISTO DO LADO DE CÁ”

Helton Rodrigues Oliveira

Graduando em Geografia
hr.oliveira@discente.ufma.br
UFMA

Giovanny Cid dos Santos Castro

Mestrando em Geografia
giovanny.castro@discente.ufma.br
UFMA

Ronaldo Barros Sodré

Doutor em Geografia
ronaldo.sodre@ufma.br
UFMA

RESUMO: Ao considerarmos a globalização enquanto processo, observa-se que em todas as escalas ela altera as relações, processos e estruturas sociais, políticas, econômicas e ambientais. Essas mudanças têm provocado um mundo cada vez mais desigual e contraditório, cuja superação está longe de ser contemplada, mas que pode ser pensada e buscada como possibilidade. Para o geógrafo Milton Santos, uma outra globalização (SANTOS, 2001) deve acima de tudo, superar aquelas já identificadas, isto é, a da fábula e da perversidade. A globalização não é uma uniformidade harmoniosa, como muitas vezes se idealiza. Pelo contrário, manifesta-se na prática como um processo complexo e multifacetado, repleto de desigualdades, divisões e barreiras. Neste contexto, o cineasta e historiador Sílvia Tendler se dedica a abordar e registrar em seu documentário "Encontro com Milton Santos - O Mundo Global Visto do Lado de Cá" (2006) um recorte singular que explora os desdobramentos da globalização nos países em desenvolvimento, com especial ênfase no Brasil. A base de sua abordagem é a entrevista e o pensamento do eminente geógrafo Milton Santos, que proporciona uma visão abrangente sobre as múltiplas facetas da globalização e como está se manifesta diante da sociedade global. Portanto, o objetivo do estudo consiste em analisar as reflexões e aproximações exibidas no documentário, contrastando-as com os fundamentos teóricos de Milton Santos. Mediante a realização de uma pesquisa exploratória, sustentada por um embasamento bibliográfico e análise de diversas obras de Milton Santos que tratam do fenômeno da globalização. Como resultado, revela-se que as reflexões enunciadas por Milton Santos no documentário conferem uma perspectiva singular da globalização, que, em sua face mais perversa, evidencia a tirania exercida pelo sistema de informação e a centralização no âmbito econômico. Diante desse cenário, o desafio premente que emerge é o reposicionamento das ações com um foco central nas dimensões sociais, rompendo com a lógica mercadológica que tudo submete ao domínio do dinheiro, distorcendo o sentido da vida em todas as suas dimensões.

Palavras-chave: Globalização; Desigualdades Sociais; Documentário; Milton Santos.

1. INTRODUÇÃO

“Vivemos num mundo confuso e confusamente percebido”, essa provocação do renomado geógrafo Milton Santos (2001, p. 17) nos instiga a refletir sobre a disparidade entre a realidade tal como é apresentada e a forma como a percebemos. Em meio a esse contexto, emerge a globalização como uma força poderosa, que influencia não apenas a dinâmica dos

eventos globais, mas também a percepção que temos do mundo ao nosso redor. À proporção que, em todas as escalas ela altera as relações, processos e estruturas sociais, políticas, econômicas e ambientais.

Num olhar crítico sobre a trajetória histórica que moldou a globalização contemporânea, vislumbramos um dos capítulos mais emblemáticos da nossa civilização. O processo que culminou na globalização que hoje conhecemos foi semeado nos campos do colonialismo do século XVI, onde a política de exploração e domínio territorial lançou a gênese de uma transformação que ganharia ímpeto notável durante a Revolução Industrial. Nesse quadro, as Grandes Navegações, protagonistas desse prólogo globalizador, são reveladas como uma dinâmica enviesada na expansão territorial, econômica e cultural sobre distintas nações.

A princípio, todo esse processo de globalização e integração de diversas sociedades gerou uma nova dinâmica mundial, com processos simultâneos e abrangentes que possibilitam a circulação do capital financeiro, ou seja, a consolidação do sistema capitalista, além do fluxo de informações e culturas distribuídas entre as populações. Nas palavras de Milton Santos (2001, p. 18) “a máquina ideológica que sustenta as ações preponderantes da atualidade é feita de peças que se alimentam mutuamente e põem em movimento os elementos essenciais à continuidade do sistema”.

Contudo, embora tal fato pareça altamente atrativo à primeira vista, consequentemente, existe o outro lado da moeda, o preço que grande parte da sociedade paga pelas exigências latentes de um sistema global, criando barreiras para segregar quem tem condições de consumir e quem não tem. Portanto, nesta perspectiva vive-se em uma sociedade do consumo, que segundo Milton Santos compreende “hoje, o grande fundamentalismo. Esse sim, é que é o grande fundamentalismo” (TENDLER, 2006), o que acaba por gerar crises humanitárias globais, cheia de miséria, desemprego e fome.

Neste contexto crítico, emerge o silêncio ensurdecador imposto pela mídia e pelos meios de comunicação, especialmente no que concerne às populações periféricas e emergentes. Estes veículos frequentemente oferecem uma única perspectiva dos impactos da globalização, deixando à margem vozes e experiências cruciais. Assim, como bem afirma Santos (2001, p. 167) “A mídia trabalha com que ela própria transforma em objeto de mercado, isto é, as pessoas”.

Portanto, é neste vácuo informativo que Sílvia Tandler, cineasta e historiador, encara e registra no documentário “Encontro com Milton Santos - O mundo global visto do lado de cá”, lançado em 2006, um recorte aguçado sobre os desdobramentos da globalização nos países subdesenvolvidos. O documentário, é protagonizado pela visão penetrante do renomado

geógrafo brasileiro Milton Santos, que não apenas desvela as camadas ocultas do impacto global, mas também proporciona uma análise abrangente das diversas faces que a globalização assume em nossa sociedade. Ao dar voz às narrativas menos ouvidas, Santos e Tendler abrem uma janela para um entendimento das complexidades inerentes a esse fenômeno que, de muitas maneiras, molda nosso mundo.

Mediante o exposto, este estudo analisa as reflexões centrais delineadas no documentário, que expõe a perspectiva ancorada nas experiências daqueles que sofrem as consequências da perversidade intrínseca ao panorama global contemporâneo. Destacando que as percepções apresentadas por Milton Santos no material oferecem uma visão única a respeito da globalização, logo, evocando a necessidade da atualidade de centralizar todas as ações no social. Isso implica em escapar da atual conjuntura em que a predominância de valores monetários distorce o sentido da vida em todas as suas dimensões.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

A metodologia adotada neste estudo fundamentou-se em uma análise crítica, valendo-se do documentário "Encontro com Milton Santos - O Mundo Global Visto do Lado de Cá", lançado em 2006. O enfoque desta análise visou destacar os fatores e consequências da globalização desigual que caracteriza a contemporaneidade. Quanto aos seus objetivos, este estudo é classificado como pesquisa exploratória. Consoante a definição de Gil (2002, p. 41), a pesquisa exploratória busca proporcionar maior familiaridade com o problema em análise, visando torná-lo mais explícito ou construir hipóteses pertinentes ao contexto abordado.

A fundamentação teórica deste estudo se delineou por meio da leitura e análise das obras de Milton Santos, geógrafo brasileiro reconhecido por suas contribuições no entendimento da globalização e suas implicações. Dentre as principais obras consultadas, destacam-se, entre elas, "Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal" (2001), onde Santos propõe alternativas para uma globalização mais humanizada. Adicionalmente, "Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teórico e metodológico da geografia" (1988) oferece uma perspectiva profunda sobre as transformações do espaço sob a influência de fatores sociais, econômicos e tecnológicos. Por conseguinte, explora-se "Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico científico informacional" (1996) e "A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção" (2006), obras onde o autor amplia a compreensão da complexidade da categoria espaço geográfico, considerando elementos como técnica, espaço, tempo, razão e emoção.

Além da revisão bibliográfica, foram realizadas reuniões para discussão das obras, proporcionando um ambiente propício para troca de ideias e aprofundamento dos conceitos apresentados por Milton Santos. Sendo assim, o documentário "Encontro com Milton Santos - O Mundo Global Visto do Lado de Cá," dirigido por Sílvio Tendler (2006), foi utilizado como recurso audiovisual complementar, oferecendo uma abordagem singular sobre os temas abordados pelo geógrafo. Essas etapas da construção teórica consolidaram as bases conceituais que norteiam a análise crítica da globalização no contexto atual.

Em síntese, este estudo adota a abordagem do método materialista histórico-dialético para explorar as questões levantadas no documentário. Esse método, pautado pelo movimento do pensamento na materialidade histórica da vida social, busca compreender as complexas relações que delineiam o objeto de estudo em sua dinâmica. Ou seja, aprofundando a compreensão das interações subjacentes ao tema em análise, proporcionando uma ordenação mais clara da realidade investigada. Nesse contexto, a capacidade de abstração emerge como ferramenta fundamental, conforme destacado por Pires (1997).

3. REFLETINDO SOBRE AS FACES DA GLOBALIZAÇÃO SEGUNDO MILTON SANTOS

A contemporânea dinâmica social reproduzida na era da globalização evidencia a distância pragmática entre a concepção de um mundo uniforme e a realidade de uma existência permeada por barreiras. Este fenômeno é resultado da reprodução do capital sobre povos e territórios, promovendo uma inversão de valores em que o humanismo cede lugar a um consumo voraz. Essa transformação concreta estabelece, na prática, a sobreposição de lugares de exclusão frente aos de inclusão dentro das sociedades. E, como afirma Ribeiro (1995, p. 18) "no debate sobre a globalização não temos encontrado análises que consideram os fragmentos que ele acarreta. Ao contrário, ressaltam-se as suas vantagens aparentes, porém sem configurá-la com maior precisão".

Nesse contexto, a obra de Milton Santos, "Por uma outra globalização: Do pensamento único à consciência universal" (2001), oferece uma análise esclarecedora das diversas facetas do mundo globalizado e suas inerentes dicotomias. O autor destaca a complexidade desse fenômeno, evidenciando que a globalização não se manifesta de maneira homogênea, mas, ao contrário, introduz uma rede intrincada de inclusões e exclusões que influenciam diretamente a configuração social contemporânea. Esta perspectiva geográfica, apresentada de forma objetiva, busca promover uma compreensão crítica das transformações sociais que moldam a atualidade global.

Segundo afirma Santos (2001, p. 18):

(...) devemos considerar a existência de pelo menos três mundos num só. O primeiro seria o mundo tal como nos fazem vê-lo: a globalização como fábula; o segundo seria o mundo tal como ele é: a globalização como perversidade; e o terceiro o mundo como ele pode ser: uma outra globalização.

Desta forma, a globalização como uma narrativa em fábula, destaca a forma como a sociedade é exposta a essa visão, predominantemente a partir dos meios de comunicação. A representação global se configura como uma narrativa necessária, inclusiva e repleta de oportunidades e conforto. Assim, a perspectiva da fábula pode ser assimilada ao momento de expansão do capitalismo, realizada no período do mercantilismo, ocorrendo impulsionado pela apropriação e alienação, ou seja, o princípio da hegemonia europeia. Contudo, a gênese da fábula é mostrar uma globalização que conecta as diferentes partes, e que todos se beneficiam com esse processo.

Essas ações globais, desse modo tornadas mais eficazes, se caracterizam, também, por sua extrema fluidez, sua extrema substituíbilidade, uma sucessão possível de ser alucinante, graças aos eleitos conjugados da inteligência universal das empresas e bancos, da teleação e da competitividade. Cada lugar é teatro de combinações pouco duráveis, cujo fator de mudança é esse dado global. Cada lugar é, assim, a cada instante, objeto de um processo de desvalorização e revalorização, onde as exigências de natureza global têm um papel fundamental (SANTOS 2006, p. 150).

É crucial ponderar que essa narrativa enaltece as grandes corporações internacionais, a tecnologia e a homogeneização de costumes e culturas. A ideia de um mundo interconectado, impulsionado pela tecnologia em prol do conforto, felicidade e bem-estar, é, portanto, um ponto de análise relevante apresentado por Santos (2001) em suas reflexões. Contudo, o resultado consiste em “um mercado avassalador dito global é apresentado como capaz de homogeneizar o planeta quando, na verdade, as diferenças locais são aprofundadas” (SANTOS, 2001, p. 19).

Apesar do discurso idealizado, a realidade é marcada por barreiras substanciais que segregam aqueles com capacidade de consumo daqueles sem. Onde antes muros e cercas eram erguidos para conter exércitos inimigos e animais, agora servem para separar populações que desfrutam de facilidades de acesso a emprego e serviços daquelas que perderam as esperanças de usufruir das mesmas comodidades. Este fenômeno revela a materialização de divisões concretas que desafiam a retórica igualitária, destacando uma geografia social de desigualdades na era da globalização.

Nesse cenário, a globalização revela implicações adversas, particularmente para as camadas mais empobrecidas, expondo uma faceta carregada de crueldade. Este fenômeno é evidenciado de maneira exemplar no documentário "Encontro com Milton Santos - O Mundo

Global Visto do Lado de Cá". Nele, a apropriação privada de bens comuns e recursos globais por uma minoria gera tensões, uma vez que comunidades percebem que suas garantias de sobrevivência são relegadas em detrimento das vantagens capitalistas de uma elite, onde os ricos vivem para consumir, enquanto os pobres consomem para sobreviver.

Contudo, é crível contextualizar que se observa uma tendência generalizada de países, localidades e indivíduos a encararem a crise como homogênea, pressupondo uma receita única para sua superação. Nesse sentido, Santos (2001, p. 37) caracteriza que:

O mesmo sistema ideológico que justifica o processo de globalização, ajudando a considerá-lo o único caminho histórico, acaba, também, por impor uma certa visão da crise e aceitação dos remédios sugeridos. Em virtude disso, todos os países, lugares e pessoas passam a se comportar, isto é, a organizar sua ação, como se tal “crise” fosse a mesma para todos e como se a receita para afastá-la devesse ser geralmente a mesma. Na verdade, porém, a única crise que os responsáveis desejam afastar é a crise financeira e não qualquer outra. Aí está, na verdade, uma causa para mais aprofundamento da crise real – econômica, social, política, moral – que caracteriza o nosso tempo.

Entretanto, é crucial salientar que a crise que os atores envolvidos buscam mitigar prioritariamente é a financeira, não abrangendo outros aspectos igualmente críticos, como os desafios reais de natureza econômica, social, política, ambiental e moral que caracterizam nosso período. Dada a natureza estrutural desses problemas, soluções eficazes devem ser necessariamente estruturais. Entretanto, no contexto da hegemonia capitalista, a perda do controle ideológico sobre a sociedade e da capacidade de ditar diretrizes a serem seguidas representa uma desvantagem. Por essa razão, enfatizam-se outras problemáticas como urgentes, desviando o foco de questões como fome, miséria e desigualdade social, que persistem e se agravam sem gerar o mesmo nível de comoção.

Logo, Milton Santos (2001, p. 19), nesse contexto, ressalta de maneira incisiva que "De fato, para a grande maioria da humanidade, a globalização está se impondo como uma fábrica de perversidades". Essa assertiva reflete a percepção do geógrafo sobre a globalização como um mecanismo que, longe de proporcionar benefícios equitativos, gera desigualdades profundas, consolidando-se como uma fonte de iniquidades em grande escala para a maior parte da população mundial. Por conseguinte, “(...) a pobreza é identificada como uma doença da civilização, cuja produção acompanha o próprio processo econômico” (SANTOS 2001, p. 70-71).

A criação de relações de interdependência econômica na era da globalização evidencia uma conexão particular entre os diversos lugares, estabelecendo uma teia complexa de dependências mútuas. Esta interconexão, independentemente do estágio de desenvolvimento dos países envolvidos, é fundamentalmente impulsionada pelo fortalecimento do capitalismo

através das multinacionais. Essas corporações desencadeiam uma reconfiguração da divisão internacional do trabalho, onde os países menos desenvolvidos continuam desempenhando o papel de fornecedores de matéria-prima, *commodities* e insumos agrícolas. Em contrapartida, a persistência dessa dinâmica ressalta a necessidade constante de localidades que ofereçam insumos, mão de obra acessível e um ambiente regulatório propenso à exploração e poluição.

Assim, a globalização se revela como o ápice do sistema capitalista, caracterizado pela mundialização das relações de produção. Tal fato, se alicerça na ciência, informação e tecnologia como motores fundamentais desse processo, delineando uma nova ordem na qual a interdependência econômica é tanto a força propulsora quanto a característica distintiva da era globalizada. E para haver a compreensão deste processo em qualquer período da história, é necessário que se leve em consideração dois elementos essenciais, a unicidade das técnicas e o estado da política, nos quais ambos se complementam. As técnicas são oferecidas como um sistema e realizadas combinadamente através do trabalho e das formas de escolha dos momentos e dos lugares de seu uso. Ou seja, o técnico seria o saber fazer, como utilizar os métodos aliados às experiências.

Por outro lado, o sistema técnico dominante no mundo de hoje tem uma outra característica, isto é, a de ser invasor. Ele não se contenta em ficar ali onde primeiro se instala e busca espalhar-se, na produção e no território. Pode não o conseguir, mas é essa sua vocação, que é também fundamento da ação dos atores hegemônicos, como, por exemplo, as empresas globais (SANTOS, 2001, p. 26).

Esse desenvolvimento não apenas impacta o espaço geográfico, no entanto, as alterações espaciais resultantes desse avanço técnico atingem não somente a dimensão física, mas estendem-se para a esfera cognitiva, influenciando a forma como compreendemos e nos relacionamos com o ambiente ao nosso redor. Este fenômeno desafia e enriquece a perspectiva geográfica, introduzindo uma complexidade adicional às dinâmicas espaço-temporais na era globalizada. Ainda segundo Santos (2001, p. 19), os impactos sociais da globalização se tornam mais evidentes do que nunca, manifestando-se em fenômenos como o crescimento crônico do desemprego, o aumento da pobreza e a perda de qualidade de vida nas classes médias. O salário médio, por sua vez, tende a declinar, enquanto a fome e a falta de moradia se disseminam em escala global.

Essa realidade se apresenta de maneira particularmente desafiadora para os estratos sociais menos favorecidos, que, em resposta, desenvolvem estratégias de sobrevivência moldadas pela urgência de garantir a própria existência. O trabalho, nesse contexto, transcende sua função meramente econômica, transformando-se em um cenário de descoberta diária e luta constante para aqueles que enfrentam as adversidades cotidianas. A análise de Milton Santos

(2001) destaca a complexidade dos impactos sociais na era globalizada, inspirando uma reflexão crítica sobre tais dinâmicas que moldam as experiências individuais e coletivas.

Contudo, há uma nova possibilidade para transpor as barreiras impostas pela globalização, mediante a promoção da educação e da inclusão, visando restituir a dignidade às pessoas. Esta abordagem propõe uma visão mais humanizada do processo global, destacando a necessidade de valorização do indivíduo e de suas demandas específicas. No entanto, a transformação dessa realidade, logo, requer uma abordagem centrada na valorização do ser humano e em suas necessidades, conduzindo a uma reconfiguração das perspectivas de vida em direção a valores mais solidários e coletivos.

Essa abordagem, segundo Santos (2001, p. 174), oferece uma perspectiva otimista, argumentando que a atual globalização não é irreversível. Ao descobrirmos o sentido de nossa presença no planeta, abre-se espaço para a construção de uma história universal verdadeiramente humana, inaugurando um novo capítulo no processo global. Essa visão otimista sugere a possibilidade de efetuar mudanças significativas e transformadoras na trajetória da globalização, alinhando-a a princípios verdadeiramente humanos e solidários.

4. A VIOLÊNCIA INVISÍVEL: O MUNDO VISTO DO LADO DE CÁ

Ao longo do percurso histórico, a expansão geográfica do capitalismo atingiu proporções significativas, impulsionada pela necessidade de ampliar o mercado consumidor. O mercantilismo desempenhou um papel crucial nesse processo expansivo. Contudo, esse crescimento gerou diversas condições, sendo uma delas a alta competitividade, caracterizada pela mentalidade de "vencer a todo custo", na qual o individualismo se configura como peça-chave. Tal fato, se remodela na romantização da figura da pessoa bem-sucedida, frequentemente retratada como alguém que alcançou seu status por meio de intensa batalha, determinação e esforço. No entanto, a realidade revela que as oportunidades não se apresentam de maneira uniforme para todos os indivíduos.

A competitividade exacerbada e a romantização da trajetória individual bem-sucedida refletem desafios sistêmicos que permeiam a estrutura socioeconômica, demandando uma análise crítica das condições que moldam as oportunidades e a mobilidade social na contemporaneidade. A intensificação da competitividade, por conseguinte, desencadeia o abandono da solidariedade, culminando na formação de uma nação fragmentada e marcada por diversas divergências internas. Em outras palavras, Santos (2001, p. 46) descreve que “a concorrência atual não é mais a velha concorrência, sobretudo porque chega eliminando toda forma de compaixão”.

Nesse contexto, as pessoas por via das publicidades e propagandas são bombardeadas por inúmeros produtos, serviços e “promoções imperdíveis”, criando um despotismo do consumo, que restringe a visão de mundo das pessoas. A competitividade associada ao consumo despótico contribui para aprofundar a confusão dos espíritos, já que cria inseguranças que sustentam o ciclo vicioso da busca do dinheiro, resultando em uma perversidade sistêmica caracterizada pelas crescentes desigualdades sociais. Ou seja, "desse modo, vivemos cercados, por todos os lados, por esse sistema ideológico tecido ao redor do consumo e da informação ideologizados" (SANTOS, 2001, p. 49).

A incessante busca pelo dinheiro resulta na intensificação da competitividade, gerando individualismo e violência. O discurso hegemônico contribui para a percepção desse fenômeno como inevitável. Nesse contexto, a solidariedade perde espaço, enquanto o desemprego e a miséria aumentam. Os indivíduos, então, deixam de ser considerados como cidadãos para tornarem-se meros consumidores, moldados pelas estratégias de marketing e influenciados por informações supostamente imparciais.

Diante disso, os avanços tecnológicos, por sua vez, são canalizados exclusivamente para atender aos interesses do mercado, muitas vezes negligenciando os aspectos humanos. Na contraposição entre consumismo e competitividade, observa-se, conforme identifica Santos (2001, p. 49), o "emagrecimento moral e intelectual da pessoa", caracterizado pela redução da personalidade e da visão de mundo. Esse cenário, ademais, propicia o esquecimento da oposição fundamental entre a figura do consumidor e a do cidadão.

A violência estrutural e a perversidade sistêmica emergem como resultado da conjunção entre competitividade e a ausência de solidariedade, aspectos intrinsecamente ligados à ideologia neoliberal que caracteriza a liberdade plena do capitalismo e a intervenção mínima do Estado. Nesse contexto, as exclusões sociais se tornam naturalizadas, sendo percebidas como parte integrante da dinâmica social. Assim, embora se faça frequente menção à violência na sociedade, muitas vezes negligencia-se o fato de que as manifestações violentas que mais se destacam derivam de questões estruturais não resolvidas. Uma análise aprofundada dessas dinâmicas estruturais é essencial para compreender e abordar efetivamente os desafios relacionados à violência na sociedade contemporânea.

A violência estrutural, originada da competitividade, do poder e da busca pelo capital, revela-se inteiramente vinculada à essência perversa da competição. A competitividade, entendida como uma batalha incessante por espaços privilegiados no mercado, constitui a base dessa dinâmica. O atual modelo vigente demonstra, de maneira perversa, a supressão da solidariedade e moralidade em prol da exaltação da individualidade. Estabelecendo normas

imperativas de comportamento e consumo, esse modelo intensifica a competição desenfreada, enfraquecendo os laços sociais e éticos.

Ao nosso ver, a violência estrutural resulta da presença e das manifestações conjuntas, nessa era da globalização, do dinheiro em estado puro, da competitividade em estado puro e da potência em estado puro, cuja associação conduz à emergência de novos totalitarismos e permite pensar que vivemos numa época de globalitarismo muito mais que de globalização (SANTOS, 2001, 55).

No contexto do dinheiro e da fragmentação territorial, evidencia-se que o mundo globalizado experimentou significativas transformações no espaço geográfico. A relevância dos espaços para esse modelo está diretamente vinculada à sua localização estratégica. O espaço geográfico, historicamente sujeito à compartimentação, viu essa dinâmica se intensificar ao longo do tempo. Contudo, é crucial compreender que o território transcende a mera composição de sistemas naturais. Ele incorpora ações antrópicas, carregando consigo um valor sentimental que reflete a identidade e o sentimento de pertencimento a esse espaço. Essa perspectiva enriquece a compreensão do território como um componente complexo e multifacetado, sujeito não apenas a processos naturais, mas também a influências e significados humanos.

O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi. Quando se fala em território deve-se, pois, de logo, entender que se está falando em território usado, utilizado por uma dada população (SANTOS, 2001, p. 96-97).

Conforme discorre o autor, o território vinculado ao dinheiro é moldado pela influência do capitalismo, que orienta a organização espacial de acordo com o poder aquisitivo, facilitando a condução de suas atividades nesse cenário. Analogamente, no âmbito administrativo, observa-se a aplicação de estratégias de segmentação de mercado, considerando fatores como a renda dos consumidores e suas necessidades. Esse enfoque resulta na oferta de produtos adaptados ao poder aquisitivo, com uma distribuição espacial estrategicamente planejada pelas empresas.

Dessa maneira, no contexto do modelo de globalização atual, nota-se uma tendência à crescente fragmentação do território. Esse processo visa não apenas a expansão do alcance de consumidores, mas também a potencialização das atividades comerciais, promovendo, assim, uma dinâmica territorial caracterizada pela diversificação e segmentação. Logo, nesse cenário, é válido reconhecer que, diante de uma crise estrutural, soluções não-estruturais tornam-se inviáveis. A perspectiva de ruptura total com o sistema da globalização perversa emerge como uma necessidade premente para abordar os desafios sistêmicos e promover transformações substanciais na dinâmica socioeconômica.

5. UMA POSSIBILIDADE

A era contemporânea, marcada pela interconexão global e avanços tecnológicos, apresenta um cenário propício para consideráveis mudanças na abordagem societal. Neste contexto, emerge a oportunidade de transcender a lógica meramente mercadológica e avançar em direção a uma globalização centrada no social. Nas palavras de Santos (2001, p. 20), essa perspectiva ganha ainda mais relevância, pois "(...) essas mesmas bases técnicas poderão servir a outros objetivos, se forem postas ao serviço de outros fundamentos sociais e políticos".

Em conformidade a esse quadro, a alusão de Milton Santos destaca a versatilidade das bases técnicas que sustentam a globalização contemporânea. Elas não estão rigidamente vinculadas a uma única finalidade, abrindo espaço para uma reconfiguração que coloque essas ferramentas a serviço de fundamentos sociais e políticos distintos. Por conseguinte, Santos (2001, p. 31-32) é bem objetivo a realçar que:

O período histórico atual vai permitir o que nenhum outro período ofereceu ao homem, isto é, a possibilidade de conhecer o planeta extensiva e aprofundadamente. Isto nunca existiu antes, e deve-se, exatamente, aos progressos da ciência e da técnica (melhor ainda, aos progressos da técnica devidos aos progressos da ciência).

Essa flexibilidade tecnológica proporciona uma oportunidade única para desvincular a globalização de uma abordagem estritamente monetária. Ao direcionar essas bases técnicas para objetivos sociais mais amplos, abre-se um caminho para a construção de uma ordem global na qual a equidade, a inclusão e o bem-estar coletivo ocupam o centro das prioridades. Nesse sentido, há, de fato, outras possibilidades a serem exploradas para abordar essas questões, ressaltando a necessidade de uma análise crítica para compreender e enfrentar os desafios estruturais subjacentes à crise global.

Contudo, as técnicas da informação, quando manipuladas, geram efeitos significativos, entre os quais se destaca a indução de um medo generalizado e constante em diversos aspectos da vida humana, como observado por Santos (2001, p. 58) "(...) o medo do desemprego, medo da fome, medo da violência, medo do outro". Este fenômeno revela a capacidade dessas técnicas de influenciar as percepções individuais e coletivas, moldando um cenário social marcado pela insegurança e apreensão.

Paralelamente, as técnicas da informação também promovem a descrença na capacidade de encontrar soluções para os desafios enfrentados pela sociedade. Nesse contexto, o papel da ciência passa por uma transformação, deixando de servir prioritariamente aos interesses da humanidade para satisfazer as demandas do mercado. Este redirecionamento resulta em um progresso técnico-científico corrupto, caracterizado pela crescente desumanização.

Assim, as condições técnicas da informação, inicialmente concebidas para a ampliação do conhecimento planetário, das sociedades e das relações humanas, são, entretanto, apropriadas por determinados Estados e empresas. Este processo aprofunda as dinâmicas de desigualdades e segregação, conforme apontado por Santos (2001, p. 39), que destaca "(...) as técnicas da informação são principalmente utilizadas por um punhado de atores em função de seus objetivos particulares". Ou seja, a concentração do uso dessas técnicas por um grupo restrito de atores, voltados para seus interesses específicos, intensifica-se à medida que ocorre a manipulação das informações. O resultado desse processo é a disseminação de interpretações permeadas por visões, preconceitos e interesses particulares na sociedade.

Contudo, emergem tempos favoráveis que oferecem renovada esperança à humanidade. Nessa perspectiva, propõe-se a concepção de um período de transição, delineado por Santos (2001) como "a transição em marcha". Este processo implica uma remodelagem da atual era de globalização, com o intuito de torná-la mais alinhada com valores humanos.

Todavia, podemos pensar na construção de um outro mundo, mediante uma globalização mais humana. As bases materiais do período atual são, entre outras, a unicidade da técnica, a convergência dos momentos e o conhecimento do planeta. É nessas bases técnicas que o grande capital se apoia para construir a globalização perversa de que falamos acima. Mas, essas mesmas bases técnicas poderão servir a outros objetivos, se forem postas ao serviço de outros fundamentos sociais e políticos (SANTOS 2001, p. 20).

Portanto, a remodelação da atual era globalizada, marcada por suas configurações perversas, representa uma possibilidade em foco. A transição para uma nova fase global ainda não se concretizou, mas encontra-se em andamento, delineando o caminho para uma forma distinta de globalização. Nesse contexto, surge a demanda por uma nova ordem global, indicando a possibilidade de um mundo remodelado. A visão prospectiva almeja não apenas a superação da reprodução do capital, mas também uma transformação profunda que atribua um novo significado tanto à nossa existência quanto à existência do planeta.

A concretização de uma outra globalização demanda, primordialmente, a centralização das ações no ser humano. Este imperativo visa romper com a atual conjuntura em que as dinâmicas globais orbitam predominantemente em torno do dinheiro, distorcendo a essência da vida em todas as suas dimensões.

As condições acima enumeradas deverão permitir a implantação de um novo modelo econômico, social e político que, a partir de uma nova distribuição dos bens e serviços, conduza à realização de uma vida coletiva solidária e, passando da escala do lugar à escala do planeta, assegure uma reforma do mundo, por intermédio de outra maneira de realizar a globalização (SANTOS, 2006, p. 170).

A globalização contemporânea, caracterizada pelo desvio de atenção das políticas sociais e pela priorização do uso de recursos públicos para a incorporação e manutenção de nações, resulta em significativa queda na qualidade de vida. Este cenário também contribui para o aumento do percentual de população vivendo em condições de pobreza em todos os continentes. Diante desse quadro, a busca por uma globalização alternativa enfatiza a necessidade de direcionar esforços para as dimensões humanas, promovendo uma redistribuição de recursos e uma abordagem mais equitativa que priorize o bem-estar coletivo.

Entretanto, Santos corrobora de forma convincente, que é possível mudar essa realidade, no entanto, para que consigamos alcançar uma outra globalização será através da valorização do indivíduo e de suas necessidades, através do processo de tomada de consciência que acontece de forma e velocidade diferente para cada pessoa, e através da mistura de povos, raças, culturas e religiões, que poderá nos permitir a implantação de um novo modelo econômico, social e político e de uma nova forma de distribuição de bens e serviços, conduzindo a realização de uma nova perspectiva de vida mais solidária e coletiva, que assegurem uma reforma do mundo, e consequentemente uma nova forma de efetuar a globalização.

A concepção de uma outra globalização sugere a viabilidade de um futuro global mais equitativo e alinhado com princípios humanitários. Essa jornada em direção a uma nova fase global não apenas desafia o status quo, mas também encoraja a reflexão crítica sobre os rumos da atual configuração global e a busca por alternativas que promovam a sustentabilidade e a justiça social. Em síntese, a largada está dada “é a hora de darmos o salto de qualidade e inaugurarmos uma aliança nova com a Tetra. A chance está criada. Depende de nós a sua realização feliz ou o seu inteiro fracasso. Desta vez não nos é permitido nem protelar nem errar de objetivo (BOFF, 1999, p. 48).

6. CONCLUSÃO

Em resumo, a análise das reflexões de Milton Santos no documentário "Encontro com Milton Santos - O Mundo Global Visto do Lado de Cá" destaca a premissa clara de buscar a concretização de uma nova forma de globalização. Se enfatiza a necessidade de exercer um olhar mais humanizado, afastando-se da atual conjuntura em que o dinheiro domina as relações, distorcendo o significado da vida em todas as suas dimensões. À medida que, a globalização contemporânea negligencia as políticas sociais, priorizando a apropriação e manutenção de capital por poucos, resultando em uma qualidade de vida inferior, desigualdades sociais e aumento da porcentagem de população em situação de vulnerabilidade.

Dessa maneira, inferimos que as ideias e práticas desenvolvidas por Milton Santos se revelam cruciais na construção de perspectivas de mundo acessíveis a todos os que estejam propensos a assimilá-las. Este processo possibilita à sociedade a visão crítica e a contemplação de novas possibilidades diante do cenário contemporâneo. Além disso, as oportunidades de transformação já se apresentam, dependendo da modificação na abordagem aos sistemas globais de informação e, de maneira crucial, na consciência individual. Esta última, ao permitir a superação da reverência ao dinheiro, favorece a empreitada em direção a um outro futuro global mais equitativo e alinhado com princípios humanitários.

Portanto, conclui-se que o presente estudo desempenha um papel crucial na atualidade ao proporcionar uma análise crítica das implicações da globalização, como discutido nas obras de Milton Santos e no documentário "Encontro com Milton Santos - O Mundo Global Visto do Lado de Cá". Este trabalho não apenas esclarece as nuances da globalização desigual, mas também destaca a importância da resistência contra-hegemônica em face dos discursos de gestão dominantes. Diante dos desafios impostos pelo sistema capitalista, a busca por alternativas e estratégias que contestem e escapem à disciplina da ordem vigente é fundamental. Esta discussão não se limita ao âmbito acadêmico, sendo essencial para diversos setores da sociedade, incluindo movimentos sociais, formuladores de políticas e cidadãos engajados, visando uma transformação mais justa e equitativa no panorama global.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. O ecocídio e o biocídio. In: SADER, Emir. **7 Pecados do Capital**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999. p. 31-56.

PIRES, Marília Freitas de Campos. O materialismo histórico-dialético e a Educação. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, [S.L.], v. 1, n. 1, p. 83-94, ago. 1997. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s1414-32831997000200006>.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

RIBEIRO, Wagner Costa. A quem interessa a globalização. **Revista ADUSP**, 1995, n. 2, p. 18-21.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teórico e metodológico da geografia**. São Paulo: Hucitec, 1988.

_____. **Técnica Espaço Tempo. Globalização e meio técnico científico informacional**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 6 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **A Natureza do Espaço:** Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

TENDLER, Silvio. Encontro com Milton Santos: O mundo global visto do lado de cá. Direção de Sílvio Tandler. Distribuição: **Caliban Produções**. 2006. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-UUB5DW_mnM. Acesso em: 10 dez. 2023.

ZONAS DE OCUPAÇÃO HISTÓRICA DOS POVOS TUPI DO MARANHÃO: CONTINUIDADE E RESISTÊNCIA

Geifance Abreu-Santos

Arqueólogo e mestrando em Arqueologia
geifance33@gmail.com
UFPI

Ângelo Alves Corrêa

Historiador, mestre e doutor em Arqueologia
angelo@ufpi.edu.br
UFPI

RESUMO: Este trabalho compila as informações presentes na bibliografia disponível a respeito da presença de populações falantes de línguas Tupi no território do Estado do Maranhão. Inúmeras fontes extrovertem a respeito dos povos indígenas do Maranhão. As crônicas históricas dos primórdios da colonização da Ilha de São Luís, descrevem como ocorreu o contato entre franceses e os Tupinambás, nos legando uma série de documentos sobre o modo de vida desses povos. Os processos históricos ocorridos no estado resultaram em abundantes registros escritos. Contudo, estes, ainda são carentes de organização e análise. Nossa metodologia enquadra-se como uma pesquisa bibliográfica, definida como uma revisão da literatura a respeito de determinado tema. Esta pesquisa foi desenvolvida a partir de averiguações de algumas obras disponíveis em bancos de dados públicos online, e em acervos e bibliotecas, bem como em Intuições de Guarda, centros de pesquisa e órgãos de fiscalização e gerenciamento do patrimônio cultural. Empregamos conceito de espacialização para indicarmos os locais descritos na documentação histórica e etnohistórica que não haviam posições estão bem definidas e/ou sem um georreferenciamento preciso, como leitos de rios, feições geoambientais e demais localidades. Com isso, através do uso de geoprocessamento foi possível estabelecer as zonas aproximada onde estas populações habitaram, seguindo uma lógica já conhecida para ocupações Tupi em todo território nacional. Desta forma, concatenamos uma gama de dados sobre as áreas historicamente ocupadas pelas populações Tupi nos dos últimos 500 anos no intuito de delinear as zonas de ocupação desses grupos pelo Maranhão.

Palavras-chave: História Indígena; Povos Tupi; Tupi do Maranhão; História de Longa Duração.

1. INTRODUÇÃO

A forma de pensarmos o território como espaço geográfico que conhecemos atualmente é, antes de tudo, um resultado de processos históricos protagonizados por diferentes agentes políticos culturalmente distinto. Devemos imaginar as noções de território como uma manifestação de relações sociais dinâmicas e complexas. Esta concepção carece de transcender a mera delimitação física dos espaços fronteiriços, enxergando-o como o resultado intrincado das interações sociais, políticas e econômicas. Milton Santos atribuía ao território uma natureza moldada por relações de poder e conflitos, onde as influências de diversos atores e interesses se entrelaçavam (SANTOS, 1978).

Para idealizarmos a territorialidade dos povos indígena, devemos considerar toda gama de fatores e fenômenos inerentes aos modos de ser desses grupos no tempo e espaço. As

particularidades socioculturais desses coletivos se refletem nos desdobramentos de ocupar e reocupar seus territórios. Motivações simbólico-afetivas de ver e sentir o mundo material cooperam para a vasta ocupação de grandes áreas para além de implicações puramente ligadas a subsistência e manejo de recursos. Assim, os locais e eventos relacionados a determinadas sociedades indígenas, arqueológicas, históricas e atuais, ecoam indelevelmente os comportamentos dessas pessoas.

Neste ensaio, nos baseamos nos estudos da história recente descrita a partir do contato entre europeus e indígenas, para espacializarmos os locais que podem ser associados aos Povo falantes de Língua Tupi no estado do Maranhão. Nosso trabalho nutre o desejo de informar a comunidade em geral sobre os fenômenos que marcam a presença desses povos em quase todo o território do estado. Os povos aqui denominados Tupi são todos aqueles que foram classificados por Rodrigues (1984, 2000) como pertencente ao tronco linguístico Tupi. Consequentemente, utilizaremos o termo *Zona de Ocupação Tupi* para nos referirmos aos locais que podem ter sido ocupados ou percorridos por estes.

A bibliografia referente aos grupos falante desse tronco linguístico para o território nacional é vastíssima e consequentemente complexa e confusa devido à grande dispersão dos documentos. A investigação sobre a expansão geográfica destas populações vem sendo desenvolvida de forma produtiva por meio de pesquisa interdisciplinar. Destarte, a análise bibliográfica linguística, etnohistórica e arqueológica maximizam o poderio teórico interpretativo sobre estes povos. Desta forma, é possível compreender de modo mais completo e panorâmico o processo que se iniciou em um passado remoto com os falantes do Proto-Tupi que chegou até o presente, disseminado nas 43 línguas que compõe 10 famílias linguísticas do tronco Tupi (CORRÊA, 2014).

Atualmente, devido uso sistêmico entre Antropologia, História, Linguística e Arqueologia, podemos estipular localizações estimadas das Zonas de Ocupação destes grupos. Além disso, com o aperfeiçoamento dos modelos arqueológicos sobre estas populações nos últimos cinquenta anos, tem ficado clara a ligação dos conjuntos artefatuais específicos, sobretudo, cerâmicas com povos Tupi, o que tem favorecido no entendimento sobre expansão cultural desses grupos em um espaço geográfico que engloba todo território Nacional e parte da América do Sul (BROCHADO, 1984; NOELLI, 2008).

Para o estado do Maranhão percebe-se que a pesquisas que consideram a ocupação do espaço físico por grupos Tupi tem se constituído apenas recentemente, e desta forma, pouco se sabe sobre as áreas que eventualmente podem ser associadas estes. Entretanto, o território do Maranhão já conta com um grande número de registros que pontuam a localização destes povos

em locais e épocas específicas, mas que ainda precisam ser reunidos na bibliografia disponível e integrados em um banco de dados para que possamos visualizar essas áreas de forma holística e integrada. Desta forma, buscamos coadunar os dados referente a localização dos povos falantes de línguas Tupi no estado do Maranhão disponíveis nas fontes documentais afim de traçarmos as zonas ocupacionais estimada para cada Grupo individualmente.

2. A EXPANSÃO E TERRITORIALIDADE DOS POVOS TUPI

Os debates sobre a expansão, continuidade e mudanças das populações falantes de línguas Tupi têm se aquecido nos últimos anos, contudo, tornaram-se recorrentes desde meados do século XIX. Esse tema até os dias atuais continua sendo amplamente discutido no âmbito das ciências humanas. O fenômeno de expansão de populações Tupi é considerado um dos maiores eventos de ocupação territorial do mundo, e traçar o ponto de origem e as rotas por onde estes povos seguiram até povoar o território nacional e boa parte da América do Sul, tem sido uma das maiores empreitadas científicas dos últimos anos nas pesquisas arqueológicas.

Destacamos aqui o uso do termo *expansão* para indicar as possíveis rotas usadas por esses povos durante o processo de ocupação do território brasileiro e países vizinhos. “O termo adequado é expansão, significando distensão, alargamento, alastramento, com o sentido de ir conquistando novas áreas sem abandonar as anteriores” (NOELLI, 1996).

Os primeiros trabalhos que encabeçaram os estudos sobre o movimento de expansão destas populações, consistiam em pressupostos com bases históricas, levando quase sempre em consideração um centro de origem Tupi Amazônico com rotas de expansão em um eixo norte sul, e depois de sul para o norte, ocupando toda faixa litorânea brasileira. Estas rotas eram consideradas a partir unicamente do ponto de vista histórico e que consistem em relatos de “migrações” recentes. (NIMUENDAJÚ, 1944; METRAUX, 1927).

Contudo, com o avanço dos estudos arqueológicos e linguísticos nos últimos 50 anos, novas perspectivas sobre o centro de origem e rotas de expansão dos povos de línguas Tupi foram traçadas. Estes novos estudos incumbiram-se de atestar plausível a tese de um centro de origem comum para os povos falantes de línguas Tupi.

Um dos modelos mais aceitos referentes a origem e expansão de populações Tupi é o de José Proenza Brochado. A hipótese desenvolvida por Brochado ganhou força, sobretudo, relacionado a origem da agricultura e da cerâmica na Amazônia, criando modelos de “migrações” e as possíveis rotas usadas por esses povos. (CEREZER, 2011; AMARAL, 2015). Brochado defende a origem da expansão dessas populações oriunda da Amazônia central, nas imediações do que hoje conhecemos como a cidade de Manaus (ALMEIDA, 2008).

O modelo arqueológico desenvolvido por Brochado propõe a divisão da tradição ceramista “Tupiguarani” em duas sub-tradições: Tupinambá e Guarani, sugerindo que a disposição dessas variações espaciais das sub-tradições ceramistas indicaria rotas expansionistas opostas para as populações. Ou seja, enquanto a sub-tradição Guarani indica uma expansão seguindo um eixo Norte Sul, desde a Amazônia até o rio Prata, a sub-tradição Tupinambá, expressa uma expansão rumo ao leste pela foz do Amazonas partindo para o litoral atlântico em direção ao Sul, até São Paulo (AMARAL, 2015).

Algumas hipóteses que tratam desse fenômeno consideram Maranhão dentro das principais rotas de expansão destes povos. Com a identificação de novos sítios arqueológicos, e o aumento do número de datações absolutas obtidas, novas perspectivas da cronologia Tupi tem se desenhado para o Maranhão. Atualmente, o interior do estado, contem datações que beiram 4 mil anos nos Sítios Arqueológicos Vila Nova 1 e Vila Nova 3, em Vila Nova dos Martírios - MA (CALDARELLI, 2014; GASPAR LEITE, 2011; LEITE FILHO e GASPAR LEITE, 2005). Datas tão antigas colocam o Maranhão como parte nas rotas de expansão dos Grupos Tupi vindos de um centro amazônico e alcançando o litoral do nordeste. (NOELLI, 1993. 1996; CORRÊA, 2014; ABREU-SANTOS, 2021).

Os estudos arqueológicos apontam rotas hipotéticas que os Tupi podem ter seguido por dentro do estado maranhense. A distribuição dos sítios Tupi, os estudos do cultural material, as filiações culturais, demonstram um processo de entrada Tupi no Maranhão nas imediações do paralelo 3° e 4°, seguindo para o leste.

A expansão Tupi, aqui, serve de base para entendermos a forma alargada em que se dá a ocupação do território por estes grupos que partilhavam da mesma matriz cultural. O cruzamento dos dados obtidos com modelos de expansão Tupi já consolidados, nos favorece a considerar e reafirmar a persistência histórica dessas populações no território Maranhense desde períodos pré-coloniais. Acreditamos que os povos Tupi que hoje resistem no Maranhão, são descendentes daqueles que em algum momento da história, participaram desse processo de expansão a partir de um centro de origem Amazônico.

A movimentação desses grupos se deu de forma lenta, em levadas expansionistas diferentes, “o território de domínio de alguns povos Tupi era lentamente ocupado, manejados e longamente usufruídos, constituindo, então uma faceta muito importante a ser considerada no estudo da expansão Tupi” (NOELLI, 1996). Desta maneira, podemos imaginar que o processo de ocupação Tupi ocorrido no estado Maranhão, reflete características similares aos grupos do passado.

Os relatos históricos, nos contam como era a vida cotidiana desses povos. Em 1612, ao atracar na ilha de São Luís, Cloud Abeville visitou 27 aldeias Tupinambás, que mantinham uma

intima relação de reciprocidade entre si, configurando-se uma unidade populacional de aproximadamente 12 mil pessoas (D'ABBEVILLE, 2002; BANDEIRA, 2013).

O caso Tupinambá na Ilha e Adjacências, nos vale de base para entendermos como funcionam a organização social destes grupos na região, haja vista que as relações de reciprocidade e parentesco e também conflitos são amplamente noticiadas na documentação histórica. Assim, poderemos comparar o *ethos* ocupacional Tupinambá com outros grupos do espectro Tupi. Por exemplo o caso dos Guarani.

Francisco Noelli (1993), versa sobre organização sociopolítica dos povos Guarani do sul do país, onde seguem uma estrutura de classificação dos seus domínios dividida em três categorias inclusivas, sendo elas baseadas nos laços de parentesco e reciprocidade, guâra, tekohá e tii. O Guâra pode ser entendido como tudo o que está contido dentro de uma região qualquer. Determina uma região bem definida, delimitada geralmente por rios, onde poderiam abrigar até 40 aldeias. Os guâra subdividiam-se, em unidades menores denominadas de “Tekohá” e “tii”. Os tekohá comportam a aglomeração adeã, abrigando a coexistência de de multilinhagens num só lugar. Os tekohá compreendiam os limites dos teii isolados ou agrupados em função das condições locais e políticas. Os teii, por sua vez, podem ser entendidos como como a casa onde viviam a linhagem, que poderia conter até sessenta famílias nucleares (NOELLI 1993: p. 251 – 253).

Estes grupos mantinham intimas ligações entre si, seja no aspecto político, seja nas cosmologias e principalmente língua. Os laços entre essas sociedades partiam de um contexto de e reciprocidade e parentescos mantendo um modo de ser comum. Podemos compreender a espacialidade dos domínios sociopolíticos dos Tupinambás da costa maranhense seguindo a mesma premissa exposta por Noelli. Florestan Fernandes delinea a organização social dos Tupinambás, partindo da análises dos relatos dos cronistas dos anos 1500 e 1600, e nesta produção, fica claro que a organização sociopolítica dos Tupinambás seguia princípios semelhantes ressaltados por Noelli (1993) para os povos Guarani.

Esta organização atrelava-se especialmente aos laços de parentescos e reciprocidade. Para Fernandes (1963), os locais denominados de aldeias nas crônicas históricas, constitui uma unidade social complexa para os Tupinambás. A maloca representa a menor unidade social, pertencente ao espectro de abrangência da tribo. As tribos funcionavam como um grupo social interligado a uma constelação de outros grupos. E como parte de um sistema mais amplo de ajustamentos e controles sociais (FERNANDES, 1963: p. 59 – 74).

A área de domínio dos Tupinambás do Maranhão na época do contato, estendia-se para além da Ilha de São Luís, haja vista termos notícias de agrupamentos igualmente densificados

aos da Ilha em Tapuitapera e Cumá (atuais cidades de Alcantara e Guimarães). Além dos territórios hoje sob jurisdição do estado do Maranhão, temos notícias destes povos em uma faixa que vai desde São Luís até onde hoje configura-se a cidade de Belém, em um perímetro de mais ou menos 120 léguas (579, 3 km) (FERNANDES, 1963).

Para Corrêa (2009), uma área ocupada por um tekohá (aldeia), a partir de sua sede, corresponde aproximadamente em um círculo com 50 km de raio. Os guãras por sua vez poderiam ter mais de 300 km de extensão (CORRÊA, 2009). Partimos desta estimativa para traçarmos um perímetro de atuação *geopolítica* Tupinambá nas imediações da Ilha de São Luís e circunvizinhanças. Consideramos aqui que as regiões da Ilha, Tapuitapera e Cumá formavam o que Fernandes 1963, denomina como um complexo de relações sociais subdividido em três partes: “um sistema comunitário, um sistema intercomunitário e tribal, e um sistema intertribal de relações sociais” (FERNANDES, 1963: p 351), homólogos ao teii, tekohá e guãra proposto por Noelli 1993. Assim, podemos pressupor um raio de atuação sociopolítico para esses povos no tempo e no espaço.

Ao analisarmos a documentação histórica, é comum nos depararmos com relatos onde se descreve a presença de grupos Tupinambás e suas relações de reciprocidade com grupos vizinhos. Como nos relatos de Ives D’Evreux, onde presenciou a ida de um grupo de Tupinambás à tribo dos Mearineneses, no rio Mearim, tomar por casamento as moças da Aldeia (D’EVREUX, 2002. p: 93). Entendemos aqui, que os grupos Tupi, mantinham uma relação de ampla ocupação dos seus territórios, com domínios delimitados, onde as relações sociais era a base da manutenção desses domínios, seja por questões de reciprocidade e parentesco, ou também pela guerra.

Sabe-se que as conexões diplomáticas dos Tupinambá se expandiam desde as mesorregiões: norte, central e oeste maranhense até parte do Pará. Cartografias desde o sec. XVII e XVIII indicam que a presença dessa população se estendia na altura dos cursos do médio Mearim e baixo Tocantins (BLAEU, 1730; MANNERT, 1803; RIBEIRO, 1819). Apesar disso, adverte-se sobre as representações das regiões descritas nesses atlas, que por sua vez, não representam a realidade total da geografia do território. “Eram os tupinambás que trouxe o padre Manuel Nunes da tropa de 1658 para 59, os sobejos dos que, três anos antes, tinha ido buscar o padre Francisco Veloso na Missão que fez pelo rio dos Tocantins” (BETTENDORFF, 2010. p: 131).

São abundantes os documentos que categorizam sobre a presença dos grupos indígenas do Maranhão. Nestes documentos, pode-se detectar as possíveis áreas onde essas populações estavam no tempo e no espaço. O uso combinado das crônicas, cartografias históricas, trabalhos etnográficos e também os documentos que tratavam do gerenciamento do território por parte

do poder público, ampliam significativamente o entendimento sobre os locais e eventos imbricados na história recente dos Tupi do Maranhão. “Tais referências ganham mais corpo quando associada com o acervo documental que trata da administração pública do Maranhão, a exemplo do Livro de Registro dos Assentos, Despachos e Sentenças da Junta das Missões (1738 – 1777)” (BANDEIRA, 2015).

Outrossim, torna-se claro nestes documentos a prescricitividade das nomenclaturas de alguns locais que ainda hoje são denominados como na época do contato entre indígenas e europeus. O Maranhão antes, durante e depois da colonização é símbolo de uma história indígena viva, fluente e efervescente, que pulsa nos ritos, nas lendas, nas crônicas, nos sítios arqueológicos e essencialmente na cultura popular do povo maranhense e dos povos indígenas que aqui resistem presentes.

3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Este trabalho enquadra-se como uma pesquisa bibliográfica, definida como uma revisão da literatura a respeito de determinado tema. Os documentos a respeito de povos Tupi no Maranhão foram consultados através de livros, artigos, teses, dissertações, e em trabalhos oriundos da Arqueologia Preventiva, ligada a processos requeridos a partir das demandas do licenciamento ambiental/arqueológico. Estes trabalhos foram examinados em formatos físicos e digitais disponíveis na internet.

Os dados obtidos através da investigação em publicações físicas, correspondem às pesquisas realizadas em acervos de quatro instituições distintas, sendo elas: a biblioteca da Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional no Maranhão (IPHAN/MA), onde foram feitas visitas técnicas realizada em duas etapas, sendo a primeira nos dias 09, 10, 11, 12, 15, 16,17 e 18 de janeiro de 2018 e a segunda nos dias 02 e 03 de janeiro de 2020; o acervo documental da Casa de Cultura de Marabá, nos dias 11, 12,13, 14 e 15 de fevereiro de 2019; o acervo do Centro de Pesquisa em História Natural e Arqueologia do Maranhão (CPHANAM), durante um período de 200 horas (segundo semestre de 2019), e por fim, no dia 18 de junho de 2020, realizou-se pesquisa nos documentos da administração pública, cartas e referendos disponíveis no Acervo Público do Estado do Maranhão (APEM).

A consulta aos mapas históricos e etnográficos foi desenvolvida toda mediante arquivos digitais públicos disponíveis nos sites: BNDigital, coleção de mapas da Universidade de Harvard, e em demais sites disponíveis sobre a temática, contabilizando cerca de 15 mapas do período colonial consultados. A análise se deu mediante o cruzamento de topónimos identificados e associados aos povos de língua Tupi e contrapostos com as outras fontes escritas que indicasse

pontos de referência para a geolocalização. Concomitante a isto, buscou-se perceber os locais que apresentasse indícios de ocupação Tupi no território do atual estado do Maranhão.

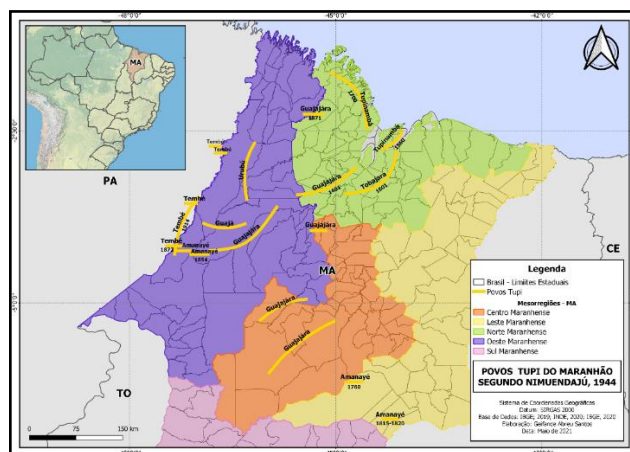
4. RESULTADOS E DISCURSÕES: ZONAS DE OCUPAÇÃO TUPI NO MARANHÃO

Este tópico destina-se a descrição das zonas de ocupações relacionadas aos povos Tupi. Neste caso, consideramos as Zonas de Abrangência destes grupos baseando-nos nas perspectivas de Noelli (1993), Fernandes (1963), e sobre tudo, o que Corrêa (2009), versa sobre uma área ocupada por uma aldeia, haja vista que o autor considera um raio de 50 km da partir da sede da aldeia para relações tribais e um raio de até 300 km de extensão para relações entre complexos intertribais.

Boa parte do que sabemos sobre a história dos povos indígenas do Maranhão é contida e “contada” nas crônicas e documentos históricos a partir do período colonial. Estes relatos nos revelam a presença dessas populações no território do estado desde tempos imemoriais. No Brasil, diversas pesquisas vêm sendo conduzidas no intuito de “contribuir para o entendimento das trajetórias históricas e dos processos de continuidade e mudança cultural vividos pelas populações indígenas arqueológicas, históricas e atuais” (SILVA, *at al*; 2007).

Atualmente uma das principais fontes sobre a localização no tempo e no espaço de povos indígenas é de autoria do alemão Curt Nimuendajú, responsável por elaborar o *Mapa Etno-Histórico do Brasil Regiões adjacentes*. (NIMUENDAJÚ, 1944). Neste trabalho utilizamos as informações contidas no Mapa Etno-Histórico (NIMUENDAJÚ, 1944) em concomitância a outros dados de localização e periodização dos povos Tupi do Maranhão afim de *espacializamos* os locais historicamente ocupados por estes povos.

Figura 1 – Distribuição dos povos Tupi no estado do Maranhão segundo Curt Nimuendajú



Fonte: Adaptado de Nimuendajú (1944)

4.1 Tupinambás

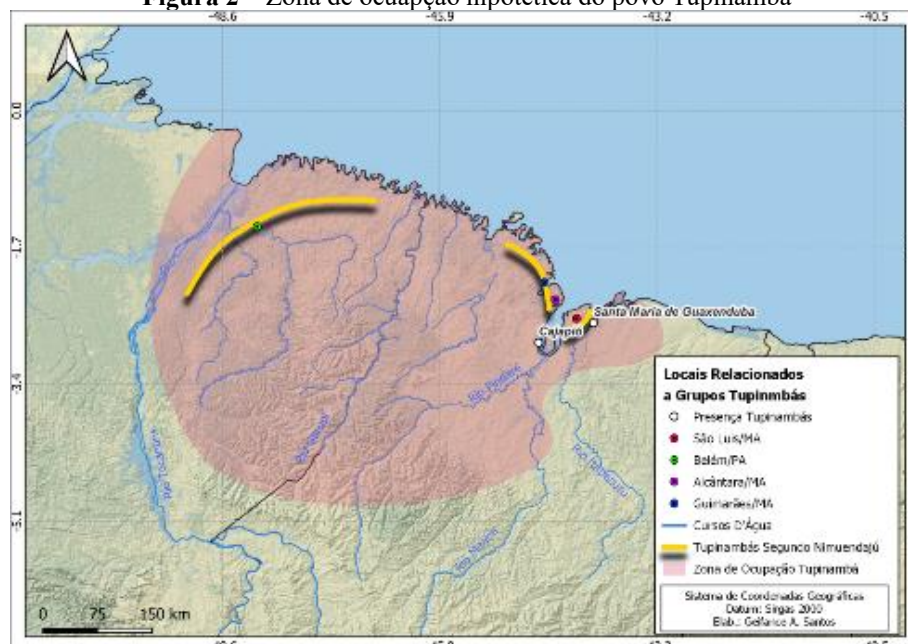
O povo denominado de Tupinambá ocupou toda faixa do litoral brasileiro entre a cidade de Belém do Pará ao litoral paulista. Pesquisas arqueológicas apontam que estes grupos ocuparam porções interioranas do nordeste e sudeste. No Maranhão, este grupo foi amplamente documentado durante os primeiros momentos da colonização europeia, sendo indicados desde poções do médio Rio Tocantins, regiões centrais do estado e parte do litoral leste maranhense.

Quadro 1 – Locais relacionados ao povo Tupinambá

Período	Etnia	Local	Fonte
1610	<i>Tupinambá</i>	Costa oeste do Maranhão	SILVEIRA, 1624
1612	<i>Tupinambá</i>	Ilha de São Luís	D'ABBEVILLE, 2002
1612	<i>Tupinambá</i>	Alcântara	D'ABBEVILLE, 2002
1612	<i>Tupinambá</i>	Guimarães	D'ABBEVILLE, 2002
1612	<i>Tupinambá</i>	De Cumá (Guimarães) até Caieté, a oeste, a cerca de quatrocentas léguas da Ilha	D'ABBEVILLE, 2002
1613 - 1614	<i>Tupinambá</i>	Baixo Rio Mearim / Baía de São Marcos	D'EVREUX, 2002
1613	<i>Mearinenses</i>	Rio Mearim	D'EVREUX, 2002
1615	<i>Tupinambás</i>	Município Cajapió	MARQUES, 1870; PANACHUK, 2014; RIBEIRO, 1819; SBRANA, 2017
1615	<i>Tupinambá</i>	Santa Maria de Guaxenduba - Icatu	CARDOSO, 2012
1629	<i>Tupinambá</i>	Baixo Rio Turi e Gurupi	ALBERNAZ, 1629
1658	<i>Tupinambá</i>	Rio Tocantins	BETTENDORFF, 2010
1658	<i>Tupinambá</i>	Região do Bico-do-Papagaio. Coordenadas SCG: 6° e 25"	ALMEIDA, 1852
1680	<i>Tupinambá</i>	Centro-Oeste/Médio Rio Mearim	BLAEU, 1730
Sec. XVII	<i>Tupinambá</i>	Médio rio Tocantins até o médio Mearim	MANNERT, 1803
1775	<i>Tupinambá</i>	Subindo 250 e 500 léguas do Rio Tocantins	ALMEIDA, 1852

Fonte: Base de dados da presente pesquisa.

Figura 2 – Zona de ocupação hipotética do povo Tupinambá



Fonte: Base de dados da presente pesquisa.

4.2 Guajajaras

Data-se a partir de 1653 os primeiras relatos sobre este grupo, trata-se das tentativas de catequese dos Tenetehara-Guajajara que habitavam o baixo rio Pindaré pelos jesuítas. (DINIZ, 1984). Atualmente, estes povos habitam mais de dez Terras indígenas no Maranhão. Os Tenetehara-Guajajara dividem-se em cerca de 81 aldeias. São as Terras Indígenas Araribóia, Bacurizinho e Canabrava que abrigam aproximadamente cerca de 85% do contingente populacional desta etnia, nos Rios Zutia e Corda. (CARNEIRO, 2014).

Quadro 2 – Locais relacionando ao povo Guajajaras

Período	Etnia	Local	Fonte
1601 - 1871	Guajajaras	Rio Turiaçu, rio Grajaú, rio Mearim, rio Grajaú-prox. Rio Pindaré	NIMUENDAJÚ, 1944
1615	Guajajaras	baixo rio Pindaré	DINIZ, 1984
1629	Guajajaras	Médio Rio Pindaré	ALBERNAZ, 1629;
1683	Guajajaras	Viana/Lago do Maracu	BOMBARDI, 2014
Sec. XVII	Guajajaras	Rios Pindaré, Mearim e Itapecuru	BETENDORF, 1910
1870	Guajajaras	Entre o curso médio dos Rios Mearim e Itapecuru	RIBEIRO, 1819
Atualmente	Guajajaras	T.I's: Araribóia, Bacurizinho e Canabrava, Morro Branco, Caru, Rodeador, Urucu/Juruá, Lagoa Comprida, Krikati e nos Rios Zutia e Corda	CARNEIRO, 2014;

Fonte: Base de dados da presente pesquisa.

Figura 3 – Zona de ocupação hipotética do povo Guajajaras



Fonte: Base de dados da presente pesquisa.

4.3 Tembés

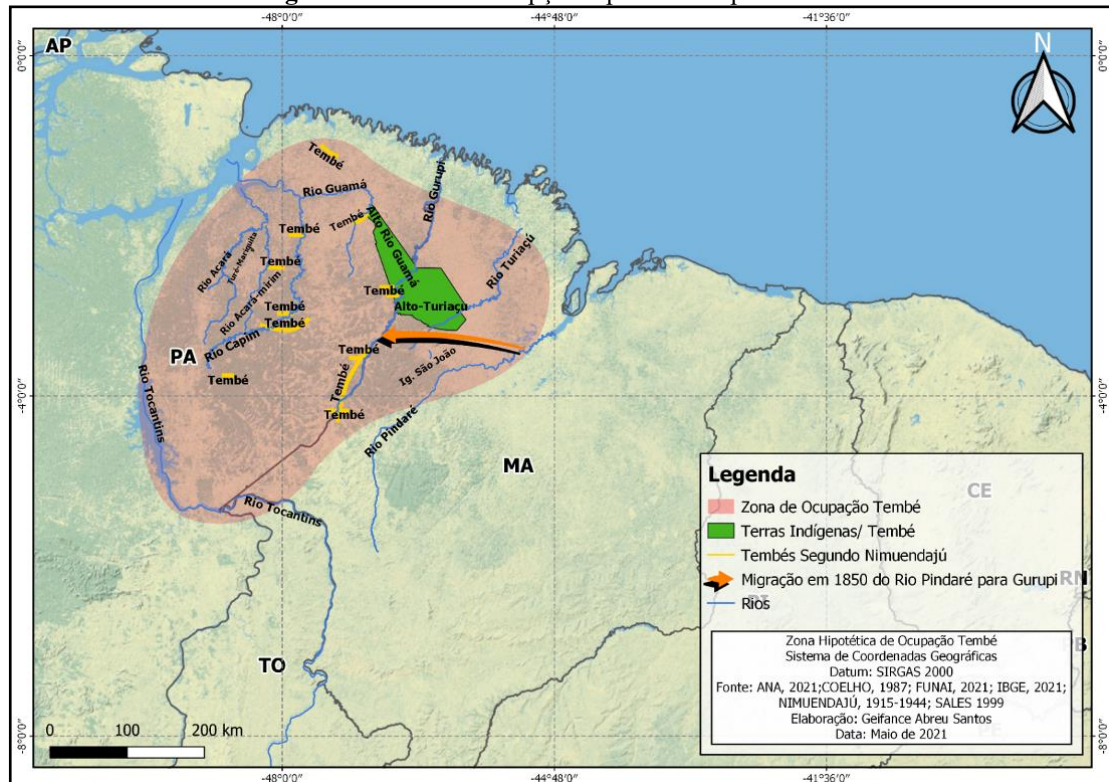
Este povo é uma ramificação ocidental dos Tenetehara. (CARNEIRO, 2014; LOPES, 2017). “Os índios Tembés, juntamente com os Guajajáras, constituem divisões do grupo tribal de origem Tupi · autodenominado Tenetehara, referido nos séculos XVII e XVIII como habitando o alto Pindaré, no Estado do Maranhão (ARNAUD, 1985). Os Tembés habitavam a região do alto Pindaré, e, a partir de então, iniciaram um processo de migração até regiões dos rios: Gurupi, Capim, Guamá e Acará Pequeno (NIMUENDAJÚ, 1915).

Quadro 3 – Locais relacioandos ao povo Tembé

Período	Etnia	Local	Fonte
Séc.XVII e XVIII	<i>Tembés</i>	Alto Rio Pindaré	(ARNAUD, 1985).
Sec. XIX	<i>Tembés</i>	Rio: Pindaré, Gurupi, Capim, Guamá e Acará Pequeno	Migração do Rio Pindaré para noroeste do Pará (NIMUENDAJÚ, 1915).
--	<i>Tembés</i>	Surubiju (Campi -PA)	(ARNAUD, 1985).
--	<i>Tembés</i>	Rio Gurupi e Igarapé São João -MA	(HURLEY, 1928).
1976	<i>Tembés</i>	Reserva do alto-Turiação	(COELHO, 1987).
Presente	<i>Tembés</i>	T.I's: Alto Turiação- MA; TI Alto Rio Guamá-PA, TI Turé-Mariquita - PA,	(PIB, 2021).

Fonte: Base de dados da presente pesquisa.

Figura 4 – Zona de ocupação hipotética do povo Tembé



Fonte: Base de dados da presente pesquisa.

4.4 Guajás

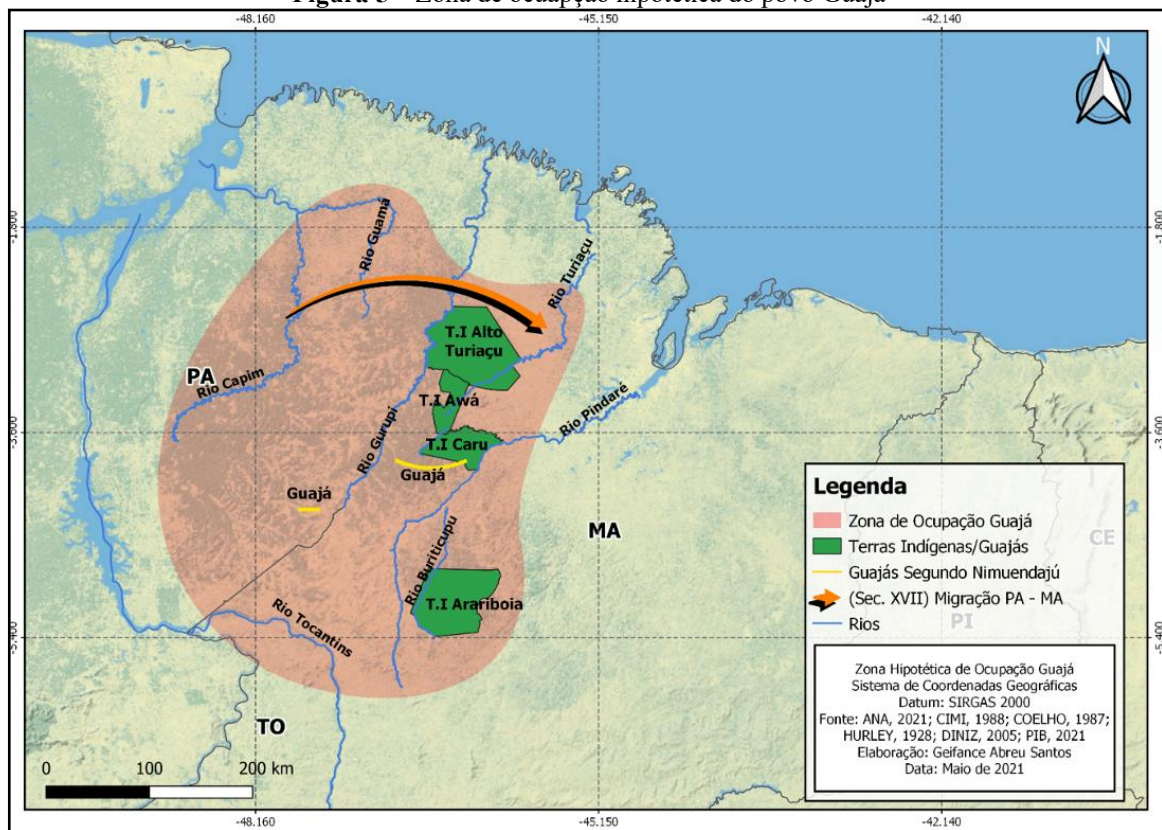
Este povo se autodenomina Awa. Guajá é uma das designações populares, entretanto também são conhecidos como Awa Guajá. Acredita-se que este povo é um dos últimos povos caçadores e coletores do Brasil. (CARNEIRO, 2014; PIB, 2021). Hurley (1928), informa que os Guajá se distribuíram pelas serras do grande retalho de terra entre os rios Gurupi e Tocantins (HURLEY, 1928). “Também são mencionados no início do sec. XIX nos afluentes do rio Caru, e no início do Sec. XX, nos rios Turiaçu, médio Gurupi e alto Caru” (DINIZ, 2005).

Quadro 4 – Locais relacionando a povos Tembés

Período	Etnia	Local	Fonte
XVII	Guajás	Rios Gurupi, Guamã e Capim	Migração do Pará, para Maranhão (COELHO, 1987)
—	Guajás	Rios Gurupi e Tocantins	(HURLEY, 1928)
Sec. XIX	Guajás	Afluentes do rio Caru	(DINIZ, 2005).
Sec. XX	Guajás	Rios Turiaçu, médio Gurupi e alto Caru	(DINIZ, 2005).
1930	Guajás	Rios Zurita e Buriticupu	(CIM, 1988).
Presente	Guajás	T.I's: Awá, Caru e Arariboia	PIB, 2021).

Fonte: Base de dados da presente pesquisa.

Figura 5 – Zona de ocupação hipotética do povo Guajá



Fonte: Base de dados da presente pesquisa.

4.5 Ka'apor

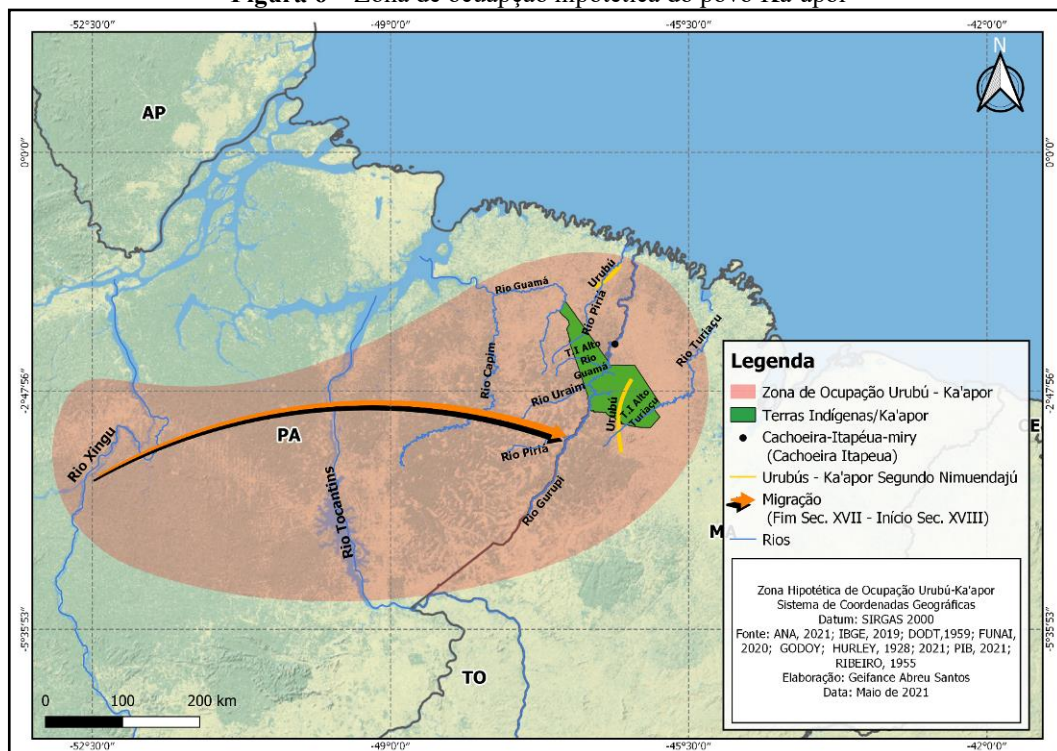
As primeiras referências sobre este povo datam de 1820, quando Barbosa Rodrigues noticia a respeito dos ataques desferidos por “gentios Urubus” a população do rio Capim. Em 1861, este grupo assentava-se do lado paraense perto do rio Capim (LOPES, 2017). Segundo Gustavo Dodt (1959), os Urubus - Ka'apor estavam, em 1872, abaixo da barra de Uraim, nas imediações das cabeceiras dos rios Coraci - Paraná e do Piriá, primeiro um confluente do Gurupy, e correndo o outro entre o Gurupy e o Capim (DODT, 1959).

Quadro 5 – Locais relacionando ao povo Ka'apor

Período	Etnia	Local	Fonte
Aprox. 1700	Ka'apor	Rio Tocantins e Rio Xingu	(PIB, 2021).
1820	Ka'apor	Rio Capim -PA	(GODOY, 2021).
1872	Ka'apor	Cabeceiras dos rios Coraci - Paraná e do Piriá	(DODT, 1959).
1870	Ka'apor	Rio Gurupi	Processo migratório lento do Pará para o Maranhão CARNEIRO, 2014; COELHO, 1987).
--	Ka'apor	Cachoeira-Itapéua-miry, Canal do Gurupy-Una, Cachoeira Canindé-uassú, Montes – Aureos, Ilha Jutahyteua, Rio Jararaca, Rio Gurupyuna, Igarapé Catharina,	(HURLEY, 1928).

Fonte: Base de dados da presente pesquisa.

Figura 6 – Zona de ocupação hipotética do povo Ka'apor



Fonte: Base de dados da presente pesquisa.

4.6 Amanayé

As denominações atribuídas a este povo variam com o tempo. Em algumas regiões do Maranhão, no Piauí e no baixo Tocantins este povo era denominado de Amanajo, Manajo e Manaxo, e no Pará de Amanage. Se autodenominam Manaye ou Amanaye, entretanto, também já assumiram outras autodenominações: Ararandeuara “aqueles do rio Ararandeuara” e Turiwd (Turiwara). Essas ultimas autodenominações se deram afim de burlar a percepção dos outros a respeito de sua identidade (NIMUENDAJU, METRAUX, 1948; PIB, 2021).

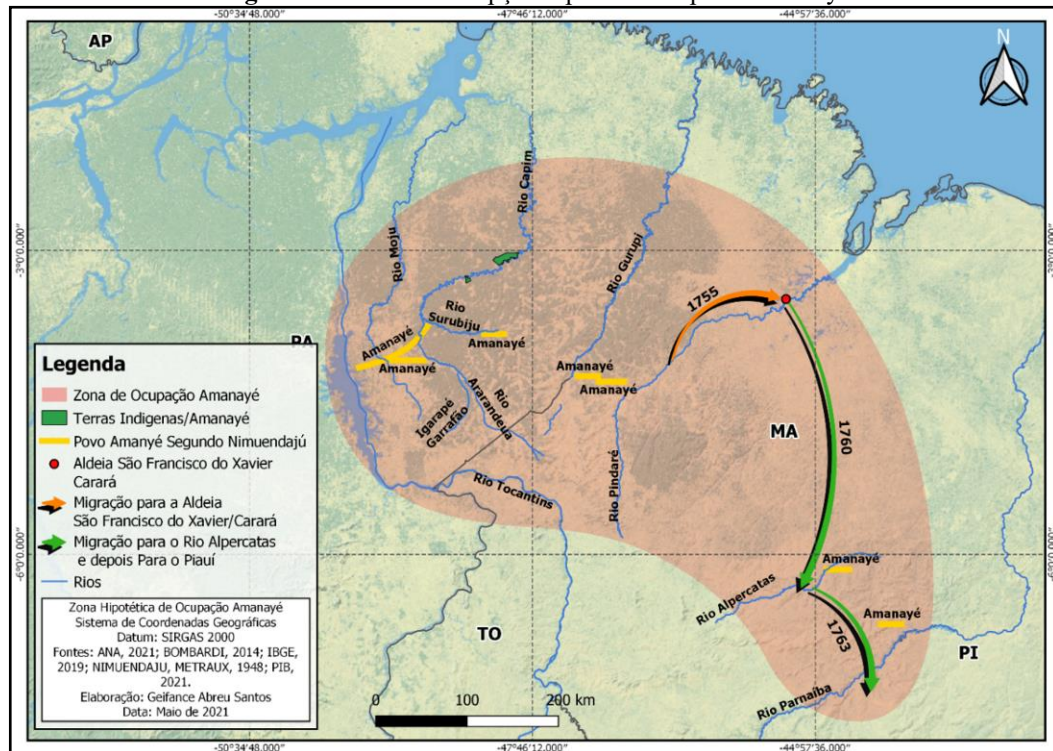
O primeiro contato “oficial” data-se de 1755, contudo, há indícios que este grupo já havia tido outros contatos, porém optavam por permanecer distante dos povos não indígenas, exceto dos Jesuítas, que resultou no descimento deste povo para junto da aldeia missionaria de São Francisco do Xavier/Carará, no rio Pindaré. Em 1757 a aldeia de São Francisco do Xavier/Carará torna-se vila de Monção (BOMBARDI, 2014; PIB, 2021). Em 1760 uma parte dos Amanayé mudaram-se para o sudoeste do Rio Alpercatas, e estabeleceram-se próximo à aldeia de Santo Antônio. Outra parte desse grupo em 1763 continuou seu processo de migração para o rio Parnaíba e consequentemente adentraram no território piauiense, os acontecimentos posteriores são desconhecidos (NIMUENDAJU, METRAUX, 1948; MINISTERIO DO INTERIOR, 1986; PIB, 2021).

Quadro 6 – Locais relacioandos ao povo Amanayé

Período	Etnia	Local	Fonte
1755	<i>Amanayé</i>	Aldeia São Francisco do Xavier/Carará, no rio Pindaré-MA.	Descimento Jesuítico (BOMBARDI, 2014; PIB, 2021).
1760	<i>Amanayé</i>	Rio Alpercatas próximo à aldeia de Santo Antônio	Migração (MINISTERIO DO INTERIOR, 1986; PIB, 2021).
1763	<i>Amanayé</i>	Rio Parnaíba	Continuação do processo de Migração (NIMUENDAJU, METRAUX, 1948; MINISTERIO DO INTERIOR, 1986; PIB, 2021).
1775	<i>Amanayé</i>	Baixo Tocantins	(NIMUENDAJU, METRAUX, 1948;)
1798	<i>Amanayé</i>	Leste do Rio Surubiju	(NIMUENDAJU, METRAUX, 1948;)
1845	<i>Amanayé</i>	Rio Moju	(NIMUENDAJU, METRAUX, 1948;)
1854	<i>Amanayé</i>	Vilarejo no Pindaré acima do vilarejo Guajajara de Sapucaia	(NIMUENDAJU, METRAUX, 1948;)

Fonte: Base de dados da presente pesquisa.

Figura 7 – Zona de ocupação hipotética do povo Amanayé



Fonte: Base de dados da presente pesquisa.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme as informações aludidas, podemos refletir mais detalhadamente sobre o panorama de ocupação indígena no Maranhão. Podemos perceber que os povos Tupi ocuparam uma parte significativa do território maranhense. Os dados históricos mencionados, nos valem de gabarito para entendermos como a dinâmica sociocultural destes povos refletia na formação e abrangência dos seus territórios. Com isso, podemos observar como o processo dialético dos povos Tupi de ver e sentir o mundo tridimensional perpassam através do tempo resistindo até os dias atuais. Os locais descritos na bibliográfica, assumem-se como um agente demarcador espaço-temporal destas populações.

Todavia, se por um lado tanto os dados históricos quanto as datações dos Sítios arqueológicos indicam que os povos Tupi habitam vastas áreas do Maranhão há milênios, o que vemos atualmente é que os descendentes destes povos se encontram contidos em pequenas porções territoriais (Terras indígenas). Os processos de continuidade e mudança destes povos no estado do Maranhão estão marcados nos sítios arqueológicos, bem como nos registros históricos e atuais. A correlação destes dados no possibilitou aqui percebermos os locais abrangidos por estes grupos e consequentemente revelando que o estado do Maranhão antes de tudo é terra indígena.

REFERÊNCIAS

- ABREU SANTOS, Geifance. **Mapeamento Dos Sítios Tupi Do Maranhão**. (TCC), Universidade Federal do Piauí – UFPI, Teresina, 2021. 140 fl.
- ALBERNAZ, João, Teixeira. **Pequeno atlas do Maranhão e Grão-Pará. Secção 2** (1629). In: Fundação Biblioteca Nacional [S.I.].
- ALMEIDA, Fernando Ozorio de. **O complexo Tupi na Amazônia Central**. Dissertação (Mestrado)-Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.b
- AMARAL, Alencar de Miranda. **“Andanças” Tupiguarani na Chapada do Araripe: análise das correlações entre mobilidade humana, tecnologia cerâmica e recursos ambientais**. Programa de Pós-Graduação em arqueologia, UFPE. Recife, 2015.
- ARNAUD, Expedito. **O Direito Indígena e a Ocupação Territorial: O Caso Dos Índios Tembê do Alto Guamá (Pará)**. Revista de Antropologia, p. 327-342, 1984.
- BANDEIRA, Arkley Marques. **"Distribuição Espacial dos Sítios Tupi na Ilha de São Luís– Maranhão"**. Cadernos do LEPAARQ (UFPEL) 12.24 (2015): 59-96.
- BANDEIRA, Arkley Marques. **Ocupações humanas pré-coloniais na Ilha de São Luís – MA: inserção dos sítios arqueológicos na paisagem, cronologia e cultura material cerâmica**. 2013. Tese (Doutorado) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 20103.
- BETTENDORF, João Filipe. **Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. J. Leite, 1910.
- BLAEU, Joan. **Imagem Nova do Brasil**. 1860. More in the catalog or in the website Harvard University, Harvard Map Collection, G5400_1730_B5. [S.I.]. Disponível em: <https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/ids:39659154>. Acesso: 23 de jun. 2021.
- BOMBARDI, Fernanda Aires. **Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750)**. Diss (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2014.
- BROCHADO, Jose Joaquim Justiniano Proenza. **An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America**. Tese de Doutorado. University of Illinois at Urbana-Champaign, 1984.
- CALDARELLI, Solange Bezerra. **Arqueologia do Interior Maranhense no Traçado de duas Linhas de Transmissão**. In: Bandeira & Brandi (org). Nova luz sobre a arqueologia do Maranhão, 2014. São Luís. Brandi & Bandeira Consultoria Ambiental Ltda.
- CARDOSO, Alírio Carvalho. **Maranhão na Monarquia Hispânica: intercâmbios, guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655)**. Tese (Doutorado) Faculdade de Geografia e História. Departamento de História Medieval, Moderna, Contemporânea y de América: Salamanca, 2012.

CARNEIRO, José de Ribamar Dias. **Povos e línguas indígenas no Maranhão: Contato Linguístico**. Tese (doutorado) – Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Programa de Pós-Graduação em Linguística, 2014.

CEREZER, Jedson. **Cerâmica Guarani**: Manual de experimentação arqueológica. Habillis Editora, 2011.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. **Cultura e sobrevivência dos índios no Maranhão**. Universidade Federal do Maranhão, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, 1987.

CORREIA, Ângelo Alves. **Longue durée**: história indígena e arqueologia. Ciência e Cultura, v. 65, n. 2, p. 26-29, 2013. CORREIA, Ângelo Alves. Tetama nas matas mineiras: sítios Tupi na microrregião de Juiz de Fora-MG. Diss. (Mestrado). Universidade de São Paulo, 2009.

CORREIA, Ângelo Alves. **Pindorama de mboia e îakaré**: continuidade e mudança na trajetória das populações Tupi. Tese (Doutorado em Arqueologia) –Universidade de São Paulo, São Paulo: 462 f, 2014.

D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e circunvizinhanças**. São Paulo: Siciliano, 2002.

D'ÉVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614**. Yves D'Evreux; Colaboração: DINIZ, Ferdinand; Tradução: MARQUES, César Augusto. – São Paulo;/ Siciliano, 2020.

DINIZ, Edson Soares. **Nota sobre terra indígena Awá-Guajá**: incoerências institucionais. 2005.

DINIZ, Edson Soares. **Os Tenetehara-Guajajara**: convívio e integração. Revista de Antropologia, p. 343-353, 1984

DODT, Gustavo Luiz Guilherme. **Descrição dos rios Parnahyba e Gurupy**. Brasiliana, 1938.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: 2ª Edição Revista e Ampliada, Difusão Europeia do Livro – São Paulo, Novembro de 1963.

GASPAR LEITE, Eliane. **Patrimônio arqueológico do Maranhão**: resgate da memória, construção da identidade e fortalecimento da cidadania. In: SIMPÓSIO DE HISTÓRIA DO MARANHÃO OITOCENTISTA, 2. UEMA: São Luís, 2011.

HURLEY, Jorge. Rio Gurupi: **Terceiro Capítulo do Livro nos Sertões do Gurupy** (1928). Instituto Macedo Costa. Escola Profissional do Estado: Belém, 1928.

LEITE FILHO, Deusdedit Carneiro; LEITE, GASPAR. **Ocupação Pré-histórica na Ilha de São Luís**: Ocorrência de Grupos Cerâmicos Proto-Tupi. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, São Luís, n. 32, 2005.

LOPES, Raimundo. **Seleta de dispersos**. São Luís: Edição AML, 2017).

MANNERT, Conrad. **Parte de um mapa da América do Sul. 1803.** In Biblioteca do Harvard College. Coleção de mapas históricos de David Rumsey. [S.I.]. Disponível em: <https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~204042~3001774:Facsimile--Part-of-South-America>- Acesso: 23 de jan. 2024

MARQUES, César Augusto. **Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão.** Maranhão: Tipografia do Frias, 1870.; Rio de Janeiro: Fonfon e Seleta, 1970

MÉTRAUX, Alfred. **Migrations historiques des Tupi-guarani.** Journal de la Société des Américanistes, v. 19, p. 1-45, 1927.

MINISTÉRIO DO INTERIOR. Fundação Nacional Do Índio. **Relatório Sobre a Tribo Amanayé – Area Cultural: Pindaré – Gurupi.** CEDI – P.I.B 1986.

MISSIONÊRIO, Conselho Indigenista (CMI). **Povos Indígenas do Maranhão-Exemplo de Resistência.** São Luís, 1988.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes.** Museu Nacional, Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 1944.

NIMUENDAJÚ, Curt; MÉTRAUX, Alfred. **The Amanayé.** Bulletin, n. 143, p. 199, 1948

NIMUENDAJÚ, Unkel, Curt. **Sagen der Tembé-Indianer.** (Pará und Maranhão.). Zeitschrift für Ethnologie, v. 47, n. H. 4/5, p. 281-305, 1915.

NOELLI, Francisco Silva. **As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi.** Revista de antropologia, p. 7-53, 1996.

NOELLI, Francisco Silva. José Proenza Brochado: **vida acadêmica e a arqueologia Tupi. Tradição Tupi-Guarani,** p. 17-47, 2008.

NOELLI, Francisco Silva. **Sem Tekohá não há Tekó:** Em busca de Modelo Etnoarqueológico da Aldeia e da Subsistência Guarani e Sua Aplicação a uma Área de Domínio no Delta do Rio Jacuí – RS. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. V. 1 –Porto Alegre, 1993.

PANACHUK, Lílian. **Os ceramistas Tupi na Baía de São José, Maranhão:** arqueologia como história indígena. Nova Luz sobre a Arqueologia do Maranhão. São Luís: Foto Studio Edgar Rocha, 2014.

POVOS INDÍGEMAS NO BRASIL (PIB). **Instituto socio ambiental.** Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal>. Acessado em 23 de jan. 2024

RIBEIRO, Francisco. **Mappa geographico da Capitania do Maranhão, que pode servir de Memoria sobre a População, Cultura e Couzas mais notaveis da mesma Capitania.** (1819). In. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/imagen:4>. Acesso: 23 de jun. 2021.

RODRIGUES, Aryon D. **Hipótese sobre as migrações dos três subconjuntos meridionais da família Tupi-Guarani.** In: Atas do II Congresso Nacional da ABRALIN. ABRALIN Florianópolis, 2000. p. 1596-1605.

RODRIGUES, Aryon D. **Relações internas na família lingüística Tupí-Guaraní**. Revista de antropologia, p. 33-53, 1984.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Sobre as línguas indígenas e sua pesquisa no Brasil**. Ciência e cultura, v. 57, n. 2, p. 35-38, 2005.

SANTOS, Milton. **Por uma geografia nova**. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

SBRANA, Darlan Rodrigo. **A galha da figueira branca e o carvalho: alvorecer do Maranhão colonial a partir das representações a respeito dos chefes tupinambás (1603-1619)**. (Diss. Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social – Mestrado da Universidade Federal do Maranhão: São Luís, 2017.

SILVA, Fabíola Andréa et al. **Arqueologia, Etnoarqueologia e História Indígena—um estudo sobre a trajetória de ocupação indígena em territórios do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul: a terra indígena Kayabi e a aldeia Lalima**. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, n. 17, p. 509-514, 2007.

SILVEIRA, Simão Estácio da. **Relação Sumária das Cousas do Maranhão**. Dirigida aos pobres deste Reino de Portugal. Lisboa, Por Geraldo da Vinha. Ano de 1624.

A FESTA DE SANTA BÁRBARA OU TERCÊ NO MUNICÍPIO DE CODÓ – MARANHÃO

Maria Eduarda Ferreira Tito

Graduando em Ciências Humanas/Sociologia
maria.eft@discente.ufma.br
UFMA

Larissa Silva Lopes

Graduanda em Ciências Humanas/Sociologia
larissa.sl@discente.ufma.br
UFMA

Josenildo Campos Brussio

Doutor em Psicologia Social – UERJ
josenildo.brussio@ufma.br
UFMA

RESUMO: O Maranhão apresenta uma diversidade religiosa e cultural bastante densa e variada. Quando se fala em turismo religioso no Maranhão, três festas religiosas aparecem em destaque no mapa do estado: a Festa do Divino Espírito Santo, em Alcântara; a Festa do Vaqueiro de São Raimundo do Mulundus, em Vargem Grande e o Festejo de São José de Ribamar, no município de São José de Ribamar. As três festas acima mencionadas possuem uma forte representação dentro dos festejos religiosos católicos no Maranhão, mas há uma festa, em específico, fortemente marcada pelo sincretismo religioso afro-católico, que deveria fazer parte do mapa do turismo religioso nacional: a festa de Santa Bárbara em Codó, centrada nas religiões afro-brasileiras, particularmente o Terecô, e seus principais agentes, dentre eles um dos mais conhecidos líderes umbandistas e terecozeiros, mestre Bitá do Barão. Conhecido nos meios afro-brasileiros como “Terra de vodum” (ou encantados), ou ainda, “Terra de caboclo”, o município de Codó/MA manifesta uma força da cultura popular e de religiosidade frequentemente presentes desde o século XVI, sem falar do Tambor de mina, uma forte tradição religiosa de origem africana presente na cultura maranhense. Considerando a grande diversidade cultural afro-brasileira que o Maranhão ostenta, não é difícil imaginar os preconceitos, intolerância e olhares distorcidos que o cercam, já que por ter como característica o diverso, acaba sendo visto como diferente e distante da homogeneidade (tanto geograficamente quanto culturalmente) de determinadas culturas; são caracterizados como algo inferior, estranho ou até mesmo ruim. É possível perceber a grande relutância para respeitar outras religiões, principalmente, as de matrizes africanas, que desde o período colonial brasileiro, são vistas como alvo de discriminação por possuir um caráter distinto ao da religião que naquela época era tida como a religião do Estado – a católica. Desse modo, o presente trabalho objetiva demonstrar, a partir da obra “Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?”, de Mundicarmo Ferretti, as dinâmicas da “festa de Santa Bárbara”, uma das tradições religiosas populares mais antigas do Maranhão. Tendo em vista as discriminações que as religiões de matrizes africanas enfrentam, visto que são inúmeras as perseguições que as cercam (desde a dominação colonial). Em relação à Festa de Santa Bárbara isso também acontece, uma vez que, no município de Codó, tem-se como predomínio o Terecô, tradição religiosa afro-brasileira, pelos meios informais, e o Catolicismo pelos meios formais. O Terecô vem se transformando em centro das atenções, mas ainda é encarado com um olhar distorcido. Assim, a religião afro-brasileira foi e ainda é vista com um olhar preconceituoso, sendo acusada de feitiçaria.

Palavras-chave: Santa Bárbara; Codó; Mundicarmo Ferretti.

1. INTRODUÇÃO

O presente relatório visa apresentar as reconfigurações e dinâmicas da *Festa de Santa Bárbara ou do Terecô no município de Codó-MA*, no período da pandemia e do pós-pandemia. Tomamos como obra base a *Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?*, de Mundicarmo Ferretti. Trata-se de uma análise acerca do que é essa festa, como ela se caracteriza e como se dá a sua organização, discorrendo assim sobre sua origem, como é realizada e como é a parte da ornamentação.

Metodologicamente, a execução deste trabalho se divide em duas partes: a primeira, o levantamento bibliográfico e documental, de caráter exploratório-descritivo, sobre as inúmeras produções acadêmicas a respeito do turismo religioso no Maranhão, peregrinações, romarias, festas e festejos religiosos que movimentam o turismo no Estado. Nesta etapa da metodologia, realizamos a leitura analítica e descritiva da obra *Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?*, de Mundicarmo Ferretti. Seguindo este caminho, artigos acadêmicos serviram também de grande apoio para juntamente com a obra mencionada enriquecer a referida pesquisa.

Na segunda etapa, no momento final de pandemia, a pesquisa de campo se deu de forma remota, com a coleta de dados a partir de fontes secundárias, disponibilizadas pelos participantes ou promotores das atividades, informações e divulgações das festas religiosas, pelos aplicativos, sites e plataformas digitais utilizados com frequência pelas instituições responsáveis pelas festas.

Quanto ao método, utilizamos a netnografia “um tipo de pesquisa etnográfica adaptada às contingências especiais dos diversos tipos de interação social mediada por computador” (KOZINETTS, 2014). Na análise dos dados, trouxemos a abordagem qualitativa que foi aplicada no entendimento dos problemas estruturais e sociais do fenômeno em estudo. Essa abordagem justifica-se, sobretudo, por ser uma forma adequada para entender a natureza de um objeto complexo e nos permitiu obter dados descritivos e exploratórios mediante o contato direto e interativo do pesquisador com a situação de objeto de estudo (RICHARDSON, 1999).

As fontes utilizadas para a realização da pesquisa foram artigos científicos, reportagens publicadas no YouTube, acompanhamento das redes sociais da cidade, entre outras fontes, no período da pandemia. Em 2021, por motivo da pandemia, a festa não aconteceu e as redes sociais pouco publicaram sobre a festa na data em que deveria acontecer.

Em 2022, não foi possível realizarmos a pesquisa de campo presencial, por falta de recursos próprios para deslocamento, hospedagem e alimentação durante os dias de festa. Mas

acompanhamos todos os dias do festejo por meio das plataformas digitais: *Instagram*, *Youtube*, *WhatsApp* e *Facebook*.

Assim, o desenvolvimento desse plano de trabalho ocorreu de maneira específica, integrada e direcionada com as atividades de pesquisa da Linha de Pesquisa 1 “Imaginário, Cultura e Meio Ambiente”, do GEPEMADEC (Grupo de Estudos e Pesquisas em Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cultura), do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia, da Universidade Federal do Maranhão, Campus de São Bernardo de forma a contribuir com suas pesquisas, tais quais o participação do grupo na Rede de Pesquisa em Turismo Religioso do Nordeste Brasileiro (REPETUR), sob a coordenação da professora titular Dr^a Maria Lúcia Bastos Alves (UFRN).

Dessa forma, esta pesquisa objetiva apresentar as reconfigurações e dinâmicas de uma das tradições religiosas populares mais antigas do Maranhão a *Festa de Santa Bárbara ou do Terecô no município de Codó-MA*, no período da pandemia e do pós-pandemia, mas especificamente como essa festa acontece. Tendo em vista as discriminações que as religiões de matrizes africanas enfrentam, são inúmeras as perseguições que as cercam, (e isso desde a dominação colonial), e, em relação a festa de Santa Bárbara isso também acontece, uma vez que, no município de Codó, tem como predomínio o Terecô, tradição religiosa afro-brasileira, que também vem se transformando em centro das atenções, sendo encarada com um olhar distorcido. Assim, a religião afro-brasileira foi e ainda é vista com um olhar preconceituoso, sendo acusada de feitiçaria.

2. CODÓ: CAPITAL DA MAGIA NEGRA?

No Brasil, diversas crenças constituem a diversidade das religiões brasileiras presentes no território. Essa multiplicidade é dividida em quatro matrizes: a indígena (possui uma grande variedade religiosa, visto que possuem diversas etnias, costumes e dialetos distintos), a ocidental (engloba as religiões monoteístas, como a cristã, o islamismo e o judaísmo), a oriental (contempla várias religiões, sendo a mais conhecida o budismo) e a africana (que assim como as outras, integra várias religiões, como a Umbanda e o Candomblé). Apesar de suas particularidades, todas essas matrizes têm por objetivo reunir seus aspectos e dimensões semelhantes, como um instrumento de adoração.

As matrizes de origem africana originaram diversas manifestações no Brasil, que até hoje em dia são consideradas sagradas. Tradições como jarê, terecô e xangô de Pernambuco, o Batuque, do Rio Grande do Sul e o Tambor de Mina (variação do candomblé no Maranhão) são tradições que mesmo tendo influências similares advindas do continente africano, possuem suas

especificidades, seus rituais e sua história. As regiões afro-brasileiras, como o Candomblé, mesmo tendo sido criadas no território brasileiro, de certa forma, resgatam tradições e heranças africanas, advindas do período da escravidão.

Mundicarmo Ferretti, antropóloga e professora da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) se dedica aos estudos sobre religiões afro-brasileiras durante muitos anos, direcionando seu enfoque, particularmente, à análise e investigação acerca da dimensão religiosa, isso de maneira a demonstrar a expressividade e sentimento que as religiões afro-maranhenses carregam.

A autora desenvolve ao longo de muitos anos de pesquisas a questão religiosa e seus aspectos de maneira ampla. A partir de uma de suas obras conhecida por *Encantaria de Barba Soeira*¹¹⁴, Mundicarmo Ferreti se debruça sobre as religiões dos voduns e encantados, focando na encantaria maranhense. Ao dedicar-se à investigação sobre o Terecô, a antropóloga analisa a questão da magia negra, como Codó se tornou o centro das atenções a ser relacionado com a capital da magia negra e de como essa imagem vem sendo apresentada nas mídias.

Conhecido como “Terra dos encantados”, o município de Codó¹¹⁵ expressa um sincretismo religioso chamado de Terecô¹¹⁶, e seus rituais são denominados de “Brinquedo de Santa Bárbara” ou “Pajé”, e ainda, no Terecô, geralmente, os pais e mães-de-santo são mais conhecidos como curadores. Essa prática religiosa que une elementos da umbanda, do candomblé e do catolicismo, originou o Babassuê, uma contração do nome de Santa Bárbara na “seita” africana - “Barba Suêra” (Bastide, 1971:303) O terecô caracteriza-se como:

uma denominação religiosa afro-brasileira, tem sua própria tradição e essa tradição se difundiu em São Luís, Belém e outras cidades com a “linha da Mata de Codó”, encontrada em terreiros de Mina, Umbanda e Jurema de cidades do Norte, Nordeste e de outras regiões brasileiras. O fato de ter integrado elementos de outras tradições religiosas africanas, dos pais de terreiro de Terecô desempenharem assumidamente funções de rezadores e curandeiros e de no passado ter sido denominado pajelança ou ter sido confundido ou sincretizado com pajelança de origem indígena (ameríndia) não anula o seu caráter religioso e sua origem africana.” (Ferreti, 2000, p. 12).

¹¹⁴ Resultado de vários anos de pesquisa na área de cultura afro-brasileira, “Encantaria de Barba Soeira” trata sobre o Terecô (religião de origem africana tradicional de Codó), retratando como ele foi e é reconhecido pelos terecozeiros.

¹¹⁵ Codó fica situado na região do cerrado maranhense, na bacia do rio Itapecuru, o que, no passado, facilitou seu povoamento, sua comunicação e o escoamento de sua produção agrícola (ver mapa em anexo). Tem uma área de 4.698 km², clima quente e dista de 305 km da capital (em linha reta). A partir de 1920, com a inauguração de trechos da Estrada de Ferro São Luís-Teresina, passou também a contar com o transporte ferroviário. Com a construção da Rodovia Federal BR-316, através da qual liga-se com São Luís e Belém, o transporte ferroviário veio a se tornar obsoleto. (FERRETI, 2000, p. 55)

¹¹⁶ Conhecido por “Encantaria de Barba Soêra” (ou Bárbara Soeira) e por Tambor da mata (talvez por sua origem rural).

Na literatura pesquisada (afro-brasileira), Codó surgiu em uma área habitada por índios Barbados, Guanarés, que eram “violentos e incultos” que resistiram por muito tempo contra a dominação de seu território, mas que depois acabaram fugindo para o interior, aparecendo somente muito tempo depois, porém, como mestiços. Sua presença é percebida na palavra “pajé”, muito frequente em Santo Antônio dos Pretos, por volta de 1943, para denominar “Brinquedo de Santa Bárbara” (Terecô). E ainda, de acordo com alguns textos:

os primeiros africanos que entraram em Codó como escravos foram levados por portugueses atraídos pela riqueza de suas florestas e de sua terra (1780-1790). Trabalharam, principalmente, nas fazendas de algodão e, depois da abolição, alguns foram para a sede do município, mas muitos ficaram nas fazendas. Com a crise da tecelagem e da economia centrada na plantação de algodão, muitas terras foram abandonadas pelos senhores ou deixadas por eles para seus ex-escravos, e nelas surgiram os povoados negros do município, como o de Santo Antônio (Ferreti, 2000, p. 14).

Assim, acredita-se (mesmo possuindo pouco conhecimento sobre sua matriz africana) que o Terecô se originou de práticas de escravos que viviam nas fazendas de algodão de Codó, e apesar de apresentar alguns elementos jêê e nagô, a sua identidade está mais relacionada à cultura banto (angola, cambinda), sendo o português (principalmente) sua língua ritual.

Segundo os autores pesquisados e trabalhados na obra, Codó possui uma cultura afro-brasileira muito sincrética e uma população negra muito expressiva. A religião afro de Codó que desde sempre, muito perseguida pela polícia e criticada pelas igrejas católica e evangélica, aparece como tendo sido organizada primeiro em povoados negros, como o de Santo Antônio, que ainda hoje exerce grande influência sobre ela, uma vez que nesse povoado foram preparados Dona Antoninha (a mãe-de-santo mais antiga de Codó) e Bitá do Barão (o pai-de-santo mais famoso da região). E, por ter sido organizada primeiro na área rural, é hoje comumente conhecida como Tambor da Mata.

A religião afro de Santo Antônio conhecida como Barba Soeira, Mata ou Terecô, em seu momento de culto, acontece com transes que são provocados pelos “voduns da mata”. No panteão de divindades, uma das entidades mais importantes e controvertida é Légua Bogi (apresentado em Codó como o príncipe guerreiro ou preto velho angolano) – encantado que chefia a “linha da mata de Codó”.

No sincretismo afro-católico, Santa Bárbara¹¹⁷ (patrona do Terecô) é a deusa dos raios e tempestades, sincretizada como Oyá ou Iansã. É bastante expressivo o grau de importância

¹¹⁷ “Maria Bárbara nasceu no dia 04 de dezembro e como o nome de sua mãe era Maria e ela nasceu no dia de Santa Bárbara, passou a se chamar Maria Bárbara. Seu pai era Jerônimo, mas ela foi criada por negros -- Mãe Maria e Pai João - que eram escravos dele e a salvaram das águas (do mar?) onde foi jogada por ele ao nascer(?). Era linda e a única branca do lugar onde vivia. Mãe Maria era louca por ela e fazia pra ela brinquedinhos (panelinhas de barro, cuíca, cabacinha) dizendo: ‘tu és formosa como a lua, tu és formosa como as estrelas’. Um

que Santa Bárbara atinge, chegando a ser chamada de rainha, mãe e padroeira dos devotos. A festa que ocorre em sua homenagem é uma das tradições religiosas populares mais antigas. Na tenda do mais famoso terecozeiro de Codó, Bita do Barão, esse é um dos maiores festejos, dando início no dia 25 de novembro e seguindo até o dia 4 de dezembro, mas só tem dois dias de toque de tambor (de uma só membrana).

Segundo um dos pesquisadores estudados – Costa Eduardo (Eduardo, 1948:61):

os rituais religiosos dos negros em Santo Antônio eram realizados num salão a cada mês ou dois meses, num sábado à noite, e iam até o amanhecer. O salão tinha um poste central, encontrado também nas casas de moradia, que ajudava a sustentar sua estrutura, e ficava ao lado de um quarto, denominado urna (sic.) onde estão as imagens dos santos e são guardadas numa caixa de madeira as pedras de assentamento, que não devem ser tocadas e que ele afirma não pertencerem a divindades africanas (pois seus nomes foram esquecidos e não foram feitas ali novas identificações). Afirma que essas pedras não recebiam nenhuma oferenda, mas, uma vez por ano, eram lavadas pelo homem que dirige a dança, com água e vinho e, nessa ocasião, os devotos pediam favores aos encantados. Diz ainda que as cerimônias com tambor são quase o único culto formal aos encantados (Ferretti, 2000, p. 63).

Assim aconteciam os rituais religiosos em Codó, especialmente em Santo Antônio dos Pretos, inclusive a festa em homenagem à Santa Bárbara.

3. O FESTEJO DE SANTA BÁRBARA OU DO TERCÔ NO MUNICÍPIO DE CODÓ-MA E O TURISMO RELIGIOSO NO MARANHÃO

A partir da investigação sobre o *Festejo de Santa Bárbara ou do Tercô no município de Codó-MA* foi possível obter as informações da atuação dos participantes da festa antes da pandemia por meio de fontes primárias, visto que no ano de 2021 não aconteceu a festa devido a pandemia, entretanto, ocorreram lives nas redes sociais dos terreiros da cidade (*Instagram, Facebook, Youtube*), assim como também, ocorreram pouquíssimas atividades presenciais, de

dia, o pai de Maria Bárbara ‘tentou prá ela’ e ela contou a Mãe Maria, que ficou muito sentida. Ele disse a ela: ‘ou tu vai, ou vai ver o punhal’. Aí, jogou o punhal nela, mas ela o apanhou e correu. Ele tocou a buzina chamando os pretos (que estavam a seu serviço), agarrou ela, botou uma coroa de ferro na cabeça dela e jogou-a no mar. Preto chorou em silêncio. Pai José era o feitor, e Pai João saiu à procura dele para saber dela: ‘Mãe Maria, cadê Pai José?’ Mãe Maria vivia olhando pro mar e um dia viu uma coisa flutuando. Era Maria Bárbara santificada, com cálice, hóstia e um punhal na mão. Sua roupa era estampada e brilhava. A velha pegou a cuíca e as cabacinhas que fizera prá ela, quando menina, botou na praia e cantou: ‘Santa Bárbara raiou, Maria Bárbara raiou’ ‘Santa Bárbara lançou pedra no mar Hoje é dia de folgar, senhor Ai, ai, ai, ô, Hoje é dia de folgar, senhor’. (Com esta última música, referindo-se à pedra que foi amarrada em sua cabeça para que afundasse no mar). Aí os pretos vieram para a praia e vieram cantando: ‘Um, um, um, dois, dois, pela hóstia consagrada, Maria Bárbara veio do mar’ Três, três, três, quatro, quatro, quatro, pela hóstia consagrada, Barba virgem veio do mar’ Aí tambor tocou: ‘Mãe Maria, cadê Pai José’ Foi no mato tirar caramundê ô diga a ele que quando vier Suba na casa, num bata cun os pé’. (Esta doutrina tem um verso onde fala para vir na ponta do pé, para não fazer barulho prá ela). E cantou depois: ‘Quero ver, quero ver Quem ranca a batata primeiro’ ‘Passou na luz das candeias... Balanceia no mar Ê anaicô, Ê anaicô Ela veio da outra banda de lá’.” (FERRETTI, 2000, p. 144-145)

forma controlada, com poucos participantes e usando máscaras, seguindo os protocolos sanitários da OMS e do Ministério da Saúde.

A cidade de Codó possui quase trezentos terreiros de umbanda, terecô e candomblé, que se constituem nas artérias responsáveis por oxigenar esse festejo. Fruto do sincretismo religioso, tem como um dos destaques a procissão que ocorre no dia 4 de dezembro, dia de Santa Bárbara, como ocorre em muitos cultos à santa por todo o Brasil.

“A devoção a Santa Bárbara é reforçada, entre os pretos, pelo sincretismo estabelecido entre ela e uma divindade conhecida na África sob o nome de ‘Oya’ ou ‘Iansan’ cujo culto é discretamente celebrado por alguns deles” (Verger, 1999, p. 73). Para Mundicarmo Ferretti (2001), em alguns contextos, entidades espirituais diversas terminaram sendo identificadas e consideradas uma só, como ocorreu com Barba Soeira e Santa Bárbara em Codó, no interior do estado do Maranhão, e com Iansã e Santa Bárbara em muitos terreiros brasileiros.

Segundo a professora Mundicarmo Ferretti (2001), a história de Maria Bárbara, contada por Dona Isabel, não explica também por que ela é conhecida na religião afro do Maranhão como “Maria Bárbara ou Barba Soeira” e nem a sua relação com o encantado Dom João Soeira. São relações sincréticas que demonstram “a complexidade desse processo de associação de entidades cultuadas na religião afro-brasileira com santos católicos” (Ferretti, 2001, p. 165).

Figura 9 – Festejo de Santa Bárbara, Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá, Mestre Bitá do Barão



Fonte: Instagram @umbanda_codo, 2022.

No Maranhão, Santa Bárbara não é apenas patrona do Terecô¹¹⁸ ou padroeira dos curadores, como “pajeleira” é precursora dos curadores. Assim, sem deixar de ser branca, é a grande deusa, rainha, mãe e mestra dos terecozeiros, dos curadores e dos “mineiros”, e a grande chefe da encantaria (Ferretti, 2001, p. 145 - 146).

Segundo o presidente da Associação de Umbanda e Candomblé de Codó, Marcelo Senzala, as festividades movimentam a economia local: “Antropólogos, jornalistas, estudantes, historiadores, adeptos e curiosos se hospedam nos hotéis, aquecem as vendas de comidas típicas da região e visitam os terreiros, dando uma maior visibilidade e se levantando a autoestima da população de matriz africana”, assim ele se colocou a respeito.

Em 2020, a Festa de Santa Bárbara foi suspensa em razão da pandemia causada pela COVID-19 e pela necessidade do isolamento social. Em 2021, com arrefecimento da pandemia, ocorreu parcialmente, com algumas atividades nas tendas de umbanda, mas sem a procissão final com as oferendas à Santa Bárbara no Rio Itapecuru, como ocorria há mais de cinquenta anos. Já em 2022, a Festa retornou com muita força, seguindo a programação prevista ao longo da semana de festejos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dos resultados obtidos na realização da pesquisa, pode-se concluir que a Festa de Santa Bárbara ou do Terecô acontece há muito tempo, movimentando o Turismo Religioso, especialmente a cidade à qual dedicou-se o estudo da festa – cidade de Codó, no Maranhão, onde todos os anos reúne milhares de visitantes para celebrar o dia da mártir cristã, protetora dos raios, trovões e tempestades.

Ademais, o festejo assume uma dimensão tão grande, que não somente as pessoas da própria cidade participam, mas a população de outros municípios se reúne para essa celebração. O Terecô continua reproduzindo estereótipos tanto em relação à cidade de Codó como suas manifestações afro-brasileiras, apontando Codó como Capital da Magia Negra.

A partir da pesquisa e leitura bibliográfica foi possível conhecer mais a fundo sobre a festa de Santa Bárbara, bem como a sua importância para as comunidades, especialmente os terecozeiros de Codó. A sua celebração ocorre no dia 4 de dezembro, reunindo um considerável número de visitantes na cidade para celebrar o dia da Santa, que é conhecida pelos terecozeiros

¹¹⁸ Mundicarmo Ferretti (2001, p. 168)) afirma: “Para nós, o Terecô é uma religião afro-brasileira sincrética onde as práticas terapêuticas dos pais de terreiros não os impede de cultuar as entidades espirituais e de iniciar os filhos-de-santo, que lidam com a questão do bem e do mal de modo diferente do Tambor de Mina e de uma forma que não poderia ser classificada como cristã, o que o aproxima da Macumba do Sudeste”.

como Iansã, orixá que carrega sempre consigo uma espada, sendo representada pelas cores branco e azul.

Santa Bárbara, além de ter um forte significado em religiões afro-brasileiras, possui também na igreja católica, mas não é tão conhecida como na primeira. No sincretismo afro-católico, a santa foi associada, principalmente, a orixá iorubá Oiá-Iansã. Patrona do Terecô ou padroeira dos curadores, santa Bárbara, embora faça parte da religião católica, é representada pelas mídias com um certo preconceito.

Em suma, a partir de tudo que já foi investigado nessa pesquisa foi possível obter informações importantes através de referências bibliográficas que enriqueceram o nosso olhar sobre as tradições populares do maranhão, especialmente, uma das mais antigas de Codó, que é o Terecô, que precisa ser melhor valorizada pelo poder público, enquanto atividade cultural que dinamiza o turismo religioso no estado.

REFERÊNCIAS

ALVES, Maria Lúcia Bastos; RAMOS, Silvana Pirillo. Turismo religioso no Rio Grande do Norte: as múltiplas faces dos “encontros” no Sertão do Seridó. In: **Revista Hospitalidade**, São Paulo, ano IV, n. 2, pp. 35-50, 2. sem. 2007.

ALVES, Maria Lúcia Bastos. Novos Caminhos do Turismo: Cultura e Tradições religiosas na região do Seridó Potiguar/RN. In: SEMINÁRIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM TURISMO – ANPTUR, 6., São Paulo. **Anais...**São Paulo: [S.l.], 2009.

ALVES, Maria Lúcia Bastos. Turismo e religiosidade: uma tentativa de diálogo.. In: **RITUR-Revista Iberoamericana de Turismo**, Penedo, v. 3, n. 1, p. 25-37, 2013a.

ALVES, Maria Lucia Bastos. **Festas Religiosas: Adaptação, Coexistência e Conflitos**. SISR-Société Internationale de Sociologie des Religions. 2013b.

BRASIL, Ministério do Turismo. **Fé movimenta setor turístico no Brasil**. Disponível em URL: <https://www.gov.br/pt-br/noticias/viagens-e-turismo/2019/08/fe-movimenta-setor-turistico-no-brasil#:~:text=O%20Calend%C3%A1rio%20Nacional%20de%20Eventos,festas%20religiosas%20cadastradas%20para%202019.&text=A%20estimativa%20%C3%A9%20de%20que,turistas%20em%20experi%C3%Aâncias%20de%20f%C3%A9>

brasil#:~:text=O%20Calend%C3%A1rio%20Nacional%20de%20Eventos,festas%20religiosas%20cadastradas%20para%202019.&text=A%20estimativa%20%C3%A9%20de%20que,turistas%20em%20experi%C3%Aâncias%20de%20f%C3%A9

BRUSSIO, Josenildo Campos; SOUZA, José Arilson Xavier de ; SANTOS, José de Ribamar Carvalho dos ; FERREIRA, André Lucas dos Santos. O festejo de São José de Ribamar/MA e as (re)configurações do turismo religioso no espaço e tempo da pandemia da COVID-19. **Revista de Turismo Contemporâneo**, v. 10, p. 162-182, 2022.

COHEN, Erik. Tourism and religion: a comparative perspective. **Pacific Tourism Review**, 2, 1–10, 1998.

COLLINS-KREINER, Noga, KLIOT, Nurit. Pilgrimage tourism in the holy land: The behavioural characteristics of Christian pilgrims. In: **GeoJournal**, 501, 55-67, 2000.

EADE, John, & KATIÉ, Mario. **Military pilgrimage and battlefield tourism**. New York: Routledge, 2017.

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de "Barba Soeira"**: Codó, capital da magia negra?. São Paulo, Siciliano, 2001.

FERRETTI, Sergio. **Querebentã de Zomadonu**: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 2.ed. São Luís: EDUFMA, 1996.

FLICK, Uwe. **Qualidade na pesquisa qualitativa**. Traduzido por: Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2009 (Coleção Pesquisa qualitativa).

KOZINETS, Robert V. **Netnografia – realizando pesquisa etnográfica online**. Porto Alegre: Editora Penso, 2014.

LINDOSO, Gerson Carlos. Codó e o Terecô na fé: : a festa de santa bárbara. In: **29ª RBA Reunião Brasileira de Antropologia**, Rio Grande do Norte, agosto, 2014.

RICHARDSON, Roberto. Jarry. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

SANTOS, Maria do Amparo Souza dos. **O festejo do padroeiro de São Bernardo- MA: (Re)arranjos e permanências em tempos de pandemia**. Monografia apresentada ao curso de Turismo da universidade Federal do Maranhão- UFMA. São Bernardo- MA 2021

SOUZA, José Arilson Xavier de.; MORAES, Lorena Régia.; SILVA, Ana Luzia Campos; CUNHA, Thaís Fernandes. Lima da. Dimensões do território religioso:: em campo na Romaria de São Raimundo Nonato dos Mulundus (Vargem Grande – MA). In: **UEMA produzindo conhecimento: Ciências Humanas**, volume 3 / organizadoras, Monica Piccolo Almeida e Eliane Pinheiro de Sousa. – São Luís: Editora UEMA, 2021, p. 139-157.

STEIL, Carlos Alberto. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In ABUMANSSUR, Edin Sued. (org.). **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas: Papirus, 2003, p. 29-52.

STEIL, Carlos Alberto ; CARNEIRO, Sandra de Sá. Peregrinação, Turismo e Nova Era: Caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 28(1): 105-124, 2008.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

A PERCEPÇÃO PARENTAL FRENTE A VIVÊNCIAS CAPACITISTAS COM A CRIANÇA AUTISTA

Kariane Ferreira Alves Pereira
Mestranda em Cultura e Sociedade
kariane.alves@ufma.br
UFMA

Thelma Helena Costa Chahini
Doutora em Educação
thelmachahini@hotmail.com
UFMA

RESUMO: Historicamente as pessoas com deficiência, entre elas as pessoas com o Transtorno do Espectro Autista (TEA), foram marginalizadas pela sociedade, sujeitas a um preconceito estabelecido por valores fundados na normatividade e perfectibilidade. Desde a infância esses indivíduos e suas famílias perpassam por situações de exclusão e capacitismo nos diversos espaços, sob a premissa de um marcador de diferença que define o que é considerado como normal e aceito pela sociedade. Nesse sentido, o presente trabalho visa descrever como os responsáveis por crianças autistas vivenciam as referidas situações, bem como dar visibilidade à importância da equidade e o combate ao capacitismo. Nesse contexto, desenvolveu-se uma pesquisa do tipo exploratória, descritiva, com abordagem qualitativa. Os participantes foram 10 responsáveis por crianças com TEA, que fazem terapias em uma clínica particular em São Luís/MA. Os dados foram coletados por meio de um questionário via Google Forms. Os achados da pesquisa revelam que a maioria das famílias já passou por situações de exclusão e capacitistas, mais de uma vez. Diante dos fatos se faz relevante um maior debate sobre a temática da inclusão de pessoas com TEA em todos os espaços, assim como a operacionalização do ordenamento jurídico em prol das pessoas com deficiência, desde a fase da infância.

Palavras-chave: Autismo; Deficiência; Capacitismo; Atitudes sociais; Inclusão.

1. INTRODUÇÃO

As pessoas com deficiência são historicamente marcadas por fatores de exclusão e negação, sendo vistas em determinadas épocas e sociedades como pessoas castigadas por Deus, como feiticeiros, seres diabólicos, sendo sujeitos ao abandono ou morte desde o nascimento. Atualmente o preconceito e a discriminação colocam esses indivíduos em patamares de inlegibilidade de padrões e produtividade, fundamentando-se em uma ideologia de perfectibilidade corponormativa compulsória imposta pela sociedade que padroniza corpos. Para Butler (2000), o fisiológico está subordinado a uma construção social que disciplina e materializa a corporeidade, de forma consciente ou inconsciente, por meio de instituições educacionais, culturais, sociais, família e mídia.

Sob uma visão e escuta seletiva, as pessoas com deficiência têm seus direitos negados e são vistas como indivíduos dignos de piedade ou desprezo, inábeis para trabalhar, estudar ou se relacionar amorosamente. O preconceito com as pessoas com deficiência, definindo-as como

seres incapazes, inadequados, dignos de piedade e/ou apagamento social, é chamado de capacitismo. A definição de preconceito que o capacitismo traz, desfavorece a pessoa com deficiência, a partir de uma opinião prévia, baseada no imaginário simbólico do binarismo capacidade/deficiência, privilegiando corpos sem deficiência em detrimento de corpos com deficiência. Esse contexto excludente é crime, sob pena de reclusão de até 5 anos e multa, com base no artigo 88º da Lei de nº 13.146/2015, que institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência).

Importante esclarecer que as pessoas com Transtorno do Espectro Autista (TEA) são consideradas pessoas com deficiência após a criação da Lei Berenice Piana (Lei nº 12.764, de 27 de dezembro de 2012), que institui a Política Nacional dos Direitos da Pessoa com o Transtorno do Espectro Autista (TEA). As pessoas com autismo, enquanto pessoas com deficiência, e suas famílias sofrem diversas situações capacitistas ao longo da vida, onde vivenciam preconceitos impostos pela sociedade, sendo considerados como indivíduos improdutivos, estranhos, limitados, com problemas. A falta de inclusão é constante nas falas, nas ações e na falha de aplicabilidade das leis e ausência de políticas públicas efetivas.

O modo como cada família que tem uma criança com TEA (objeto desse estudo) percebe e vivencia essas situações de preconceito se faz relevante no sentido de compreender o lugar dessas famílias, suas necessidades, seu nível de empoderamento e formas que reivindicam por direitos, enquanto responsáveis pela criança que necessita da proteção familiar. Ressalta-se que nesse artigo segue-se o conceito de família conforme o usado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), “conjunto de pessoas ligadas por laços de parentesco, dependência doméstica ou normas de convivência, residente na mesma unidade domiciliar”.

Assim, buscou-se identificar famílias que tinham criança autista e as formas que vivenciavam certas situações capacitistas e as suas consequências. Para isso, entrevistou-se 10 pessoas que acompanham filho(a), neto(a), sobrinho(a) ou qualquer criança que seja responsável, nas terapias em uma clínica particular na cidade de São Luís/MA, considerando-se como grau de parentesco indivíduos que moram na mesma residência. A abordagem foi qualitativa e descritiva e os dados foram levantados por meio de um questionário via Google Forms, onde foi identificado que a maioria das famílias já passaram por uma ou mais situações de capacitismo com sua criança, apontando para necessidade de um olhar mais inclusivo por parte da sociedade e maior divulgação sobre os direitos da pessoa com TEA.

2. O TRANSTORNO DO ESPECTRO AUTISTA E O TRANSTORNO DO PRECONCEITO

A Pnad Contínua de 2022 mostrou que o Brasil possui 203 milhões de habitantes, sendo em torno de 18,6 milhões de pessoas com deficiência (com 02 anos ou mais de idade), ou seja, 8,86% da população brasileira possui algum tipo de deficiência. Entre estas estão as pessoas com o transtorno do espectro autista, que é um distúrbio do neurodesenvolvimento humano caracterizado por prejuízos na interação social e comunicação e por padrões restritos e repetitivos de comportamento, segundo o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM 5) de 2013.

O TEA possui três níveis de suporte que variam conforme a intensidade das características apresentadas e necessidade de auxílio na execução de atividades de vida diária, sendo que quanto maior o nível, maior o suporte necessário. Com as reformulações do conceito e da caracterização do TEA, o número de diagnósticos tem crescido nos últimos anos, evidenciando maior necessidade da efetivação de políticas públicas e ampliação dos espaços de garantias de direito. Conforme o último relatório do *Center of Diseases Control and Prevention* (CDC) - *Centro de Controle e Prevenção de Doenças* - em 2023, atualmente a prevalência é de 01 diagnóstico a cada 36 crianças nos EUA.

De acordo com a Lei nº 12.764 de 27/12/2012 (Lei Berenice Piana), que definiu as pessoas com o Transtorno do Espectro Autista como pessoas com deficiência, o transtorno deve apresentar as seguintes particularidades:

I - deficiência persistente e clinicamente significativa da comunicação e da interação sociais, manifestada por deficiência marcada de comunicação verbal e não verbal usada para interação social; ausência de reciprocidade social; falência em desenvolver e manter relações apropriadas ao seu nível de desenvolvimento;

II - padrões restritivos e repetitivos de comportamentos, interesses e atividades, manifestados por comportamentos motores ou verbais estereotipados ou por comportamentos sensoriais incomuns; excessiva aderência a rotinas e padrões de comportamento ritualizados; interesses restritos e fixos.

A Lei Berenice Piana estabeleceu ainda os direitos da pessoa com autismo, entre eles, o direito ao mercado de trabalho, à educação, a vida digna, ao diagnóstico precoce, a proteção contra qualquer forma de abuso e exploração. É importante mencionar que a partir da definição legal das pessoas com TEA como pessoas com deficiência, elas passaram a usufruir de todas as leis que envolvem o universo das pessoas com deficiência.

Conhecer essa e outras leis que preconizam os direitos da pessoa com autismo é o primeiro passo para combater o capacitismo, pois o conhecimento permite o empoderamento e

a reivindicação para que esses direitos sejam cumpridos inclusive nos espaços onde as pessoas e instituições ainda não os reconheçam. Foucault (2010) assegura que todo conhecimento é uma forma de poder, “O poder produz saber (...), não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (Foucault, 2010, p.30)

Quanto ao capacitismo, Lorandi e Gesser (2023, p. 10) em uma revisão sistemática da literatura sobre o capacitismo onde analisaram 36 artigos, afirmam que os autores consideram “...o capacitismo como estrutural, institucional, como uma forma de discriminação, um sistema de opressão interseccional, uma relação de poder ou como um privilégio das pessoas sem deficiência”. Marco (2020, p. 18) define o capacitismo como:

Capacitismo é a opressão e o preconceito contra pessoas que possuem algum tipo de deficiência, o tecido de conceitos que envolve todos que compõe o corpo social. Ele parte da premissa da capacidade, da sujeição dos corpos deficientes em razão dos sem deficiência. Acredita que a corporalidade tange a normalidade, a métrica, já o capacitismo não aceita um corpo que produza algo fora do momento ou que não produza o que creditam como valor. Ele nega a pluralidade de gestos e de não gestos, sufoca o desejo, mata a vontade e retira, assim, a autonomia dos sujeitos que são lidos como *deficientes*.

O capacitismo ao focar na deficiência e não na pessoa em si, viola os direitos do indivíduo e submete-o a processos de exclusão e silenciamento, que são impostos pelas relações de poder culturais, sociais e políticas. De acordo com Vendrami (2019, p.18):

Muitas vezes o capacitismo está presente em situações sutis e subliminares, acionado pela repetição de um senso comum que imediatamente liga a imagem da pessoa com deficiência a alguma das variações dos estigmas construídos socialmente, aos quais se está habituado e, por isso, tendem a não serem percebidos e questionados. Porém, quando o capacitismo é óbvio e visível, ele declara uma outra coisa, ele mostra o quanto esse preconceito ainda é naturalizado como se fosse aceitável ou inevitável. A recorrência dessas experiências é frequente, em variados graus, na vida de diferentes pessoas com deficiência. A questão se centra em pensar como lidamos com esse assunto e o que isso revela sobre a sociedade em que vivemos.

Dessa forma, podemos afirmar que a deficiência é uma construção social ditada por um marcador de diferença chamado “normalidade”, aquilo que não faz parte desse conjunto é visto como anormal, feio, inábil e até mesmo como monstruoso, devendo ser escondido, segregado, sendo merecedor de penalidade ou pena, a depender da época da história e da sociedade. Percebe-se então, a criação de modelos que personifica e caracteriza indivíduos como capazes ou incapazes, onde podemos questionar o conceito de deficiência, Mota e Bousquat (2021) fazem a seguinte reflexão:

O que é ‘deficiência’? Trata-se de um estado, um momento, uma construção, uma condição, uma certeza ou uma incerteza? Quem se considera ‘deficiente’? Trata-se de ser ‘deficiente’ ou estar ‘deficiente’? A ‘deficiência’ significa possuir alguma ‘incapacidade’? A pessoa com ‘deficiência’ terá sempre uma ‘incapacidade’ ou pode ser capaz de realizar suas atividades de vida diária e laborais? Essas questões são complexas e certamente não possuem um único significado tanto para a pessoa com deficiência quanto para pesquisadores, formuladores de políticas e formadores de opinião (Mota e Bousquat, 2021, p. 853).

Marco (2020) completa essa reflexão quando questiona o que é ter uma deficiência e qual o modelo do corpo para referência do julgamento do que é ser diferente, determinando que um corpo se afirma no outro, segundo ele (Marco, 2020, p.27) “Só existe uma deficiência porque se criou o que é não ter uma deficiência. A diferença aqui, atua como uma afirmação de regra, ou seja, a existência de um corpo dito com deficiência pauta e afirma a existência de um corpo-regra”.

Para as famílias que possuem um membro com deficiência, as dificuldades variam de acordo com o tipo e grau da deficiência e se iniciam desde o diagnóstico com o primeiro confronto subjetivo: a superação do ideário do filho perfeito, uma vez que um filho com comorbidade(s) relacionada a saúde física ou mental não é algo planejado ou estimado, a não ser pela via da adoção. Serra (2010, p.47) afirma que “O nascimento de um filho com algum tipo de deficiência ou doença ou o aparecimento de alguma condição excepcional significa uma destruição dos sonhos e das expectativas que haviam sido gerados em função dele”.

No caso do autismo, após o diagnóstico se inicia uma caminhada de tratamentos, lutas por garantias de direito, combate ao capacitismo, acompanhamento educacional, fortalecimento de vínculos e reordenamento na dinâmica e rotina familiar. Segundo Wolff Mota et. al. (2020, p. 74):

A família que tem uma criança com autismo está mais propensa a lidar com barreiras no acesso a serviços especializados, além de barreiras atitudinais, que dificultam o processo de pleno exercício da experiência de convivência social. Mais uma vez, a família tem dupla função nessa questão: ser acolhida e ser instruída. Acolhida e compreendida quando emoções desagradáveis emergirem – porque existem esgotamento, entristecimento e irritação quando se está diariamente na tarefa de educar e conviver com uma criança que requer modos peculiares de interagir. A família deve ser instruída e orientada para ser agente de educação social: o outro vai aprender a lidar melhor com seu filho quanto melhor a família puder ensinar, fazendo as pessoas perceberem como é estar “nesse lugar”.

Ressalta-se, também, que o tratamento de uma criança com TEA é intenso e gera muitos gastos que podem impactar no orçamento familiar, tais como consultas de rotina com médico (neuropediatra, psiquiatra e neuropsicólogo) e dentista especializado, terapias, exames, alimentação diferenciada devido a seletividade alimentar e rigidez no comportamento, medicamentos, fraldas (muitas vezes é usada por um período maior do que por uma criança típica) entre outros gastos que para uma família em situação de vulnerabilidade social é muito difícil manter. Existe o Benefício de prestação Continuada (BPC) que visa o pagamento de 01

salário-mínimo ao idoso ou pessoa com deficiência cuja renda per capita familiar seja igual ou inferior a 1/4 do salário-mínimo, no entanto, a burocracia para acessar esse benefício é extensa e demorada e o valor não é suficiente para suprir todos os gastos oriundos do transtorno.

Além dos desafios que o autismo em si já traz para a família, as situações vivenciadas pelo capacitismo são um elemento a mais para o desgaste emocional e preocupação das famílias. De acordo com Gonçalves (2023, p. 129) “A taxa de depressão em pais de crianças diagnosticadas com autismo é três vezes maior do que pais de crianças com outras deficiências, como a síndrome de Down”. É evidente que a forma que cada família e cada membro familiar se comporta diante da existência de um parente com deficiência é diferente, entretanto, as estratégias e ações de inclusão na sociedade são importantes tanto para maior integração das pessoas com deficiência quanto para diminuir os estressores das famílias atípicas.

3. METODOLOGIA, RESULTADOS E DISCUSSÃO

3.1 Participantes

Foram entrevistados 10 responsáveis acompanhantes de crianças com diagnóstico do transtorno do espectro autista nas terapias em uma clínica particular na cidade de São Luís/MA. Como critério de inclusão, foi considerado que o participante tivesse vínculo de cuidador familiar com a criança, sendo critério de exclusão, pessoas que apenas acompanhavam a criança enquanto babá ou empregada doméstica.

3.2 Instrumentos

Foi utilizado como instrumento de coleta de dados um formulário de pesquisa composto de 12 perguntas, sendo 10 objetivas e 02 subjetivas. As perguntas se iniciam com o grau de parentesco com a criança, depois levantam marcadores sociais de etnia, gênero e idade da criança e religião da família, visando identificar se possuem influência ou não nas vivências capacitistas. Dados sobre o TEA também foram registrados nas perguntas para completar a caracterização da criança. Após essa contextualização, o formulário versa sobre as vivências de discriminação, os locais onde ocorreram e qual foi a reação do responsável. Por fim, é questionado sobre quais as leis e direitos que o responsável conhece e quais as sugestões e anseios para maior inclusão das crianças com TEA nos diversos espaços da sociedade.

3.3 Procedimento de coleta de dados

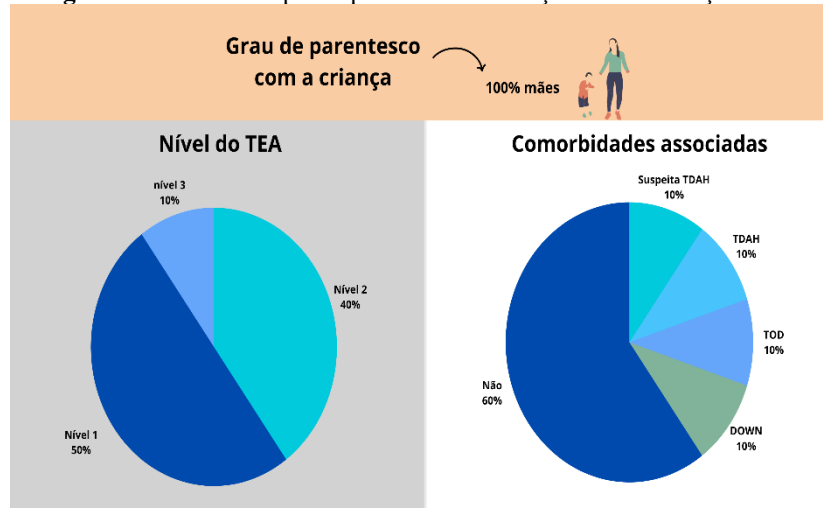
Realizou-se uma pesquisa exploratória. Inicialmente foi feita uma sensibilização dos participantes explicando-se o objetivo da pesquisa e importância da temática. Assim, o

questionário foi estruturado por meio do Google Forms e repassado para as participantes pelo aplicativo do Whatsapp. Os participantes preencheram o questionário e enviaram suas respostas. Após esse momento, a pesquisadora entrou em contato com cada participante maiores esclarecimentos sobre os resultados, no entanto não houve questionamentos de ambiguidade.

3.4 Resultados e discussão

As primeiras perguntas do questionário foram em relação ao vínculo do participante com a criança e caracterização do autismo da mesma, onde obtivemos os seguintes resultados conforme imagem:

Imagem 1 – Vínculo do participante com a criança e caracterização do TEA



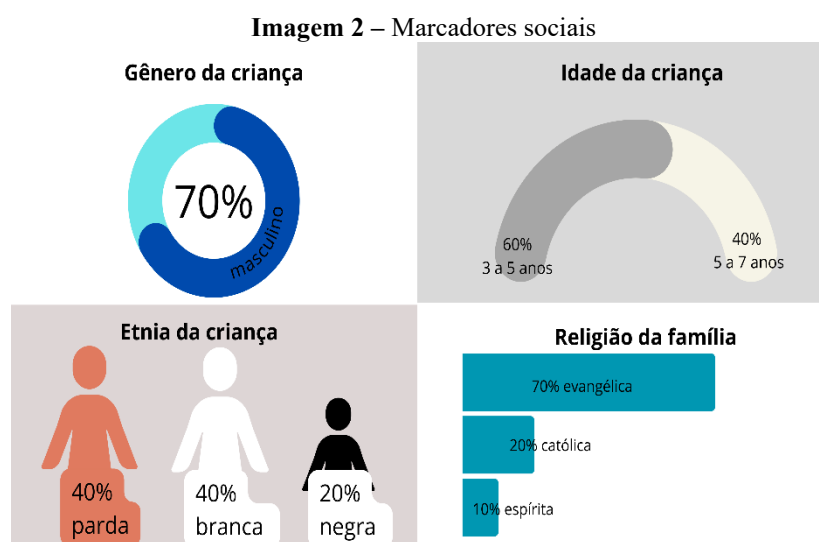
Fonte: Elaboração própria, 2023.

O primeiro ponto a se discutir é sobre o vínculo de parentesco dos participantes com as crianças (pergunta 01), que foi de 100% de mães. O resultado aponta para a curadoria que as mulheres exercem no âmbito familiar onde se dedicam as tarefas domésticas, aos filhos, ao marido e muitas vezes a um vínculo empregatício formal ou informal, acumulando uma série de atividades. Para mãe atípica, soma-se ainda o acompanhamento de sua prole nas terapias, assistência interventiva em casa e suporte nas atividades de vida diária que a criança precisa. De acordo com Gonçalves (2023), no Brasil, os cuidados com a criança com autismo são atribuídos em sua grande maioria às mães, que muitas vezes precisam pausar a vida profissional e/ou acadêmica e para poder acompanhar o filho autista nas terapias e demais tratamentos, além do suporte necessário para as atividades de vida diária.

Sobre o nível de suporte (pergunta 02) identificou-se que a metade das crianças (50%) estão no nível 1 e 60% não possuem nenhuma comorbidade associada ao espectro (pergunta 03). Assim, identificou-se que a maioria das crianças possuem o nível 1 de suporte e que não

possuem outra comorbidade associada, apesar de ser comum o autismo apresentar outras comorbidades associadas como a epilepsia, transtorno opositor desafiador, transtorno de déficit de atenção e hiperatividade, entre outros.

Em seguida os marcadores sociais relacionados a etnia, gênero e idade da criança, e religião da família foram levantados. Na imagem podemos observar os seguintes dados:



Fonte: Elaboração própria, 2023.

Quanto ao gênero da criança (pergunta 04), a maioria 70% foram de meninos, coadunando com a estatística atual sobre maior diagnóstico de autismo em meninos, conforme Lacerda (2017) a cada 05 diagnósticos, 04 são do gênero masculino. Sheffer (2019) discorre que Hans Asperger em seus estudos sobre a síndrome de asperger durante o regime nazista na Áustria na Segunda Guerra Mundial já apontava a maior incidência de casos em meninos. Entretanto, há pesquisas que apontam haver maior dificuldade em fechar o diagnóstico de mulheres, pois elas conseguem mascarar mais as características.

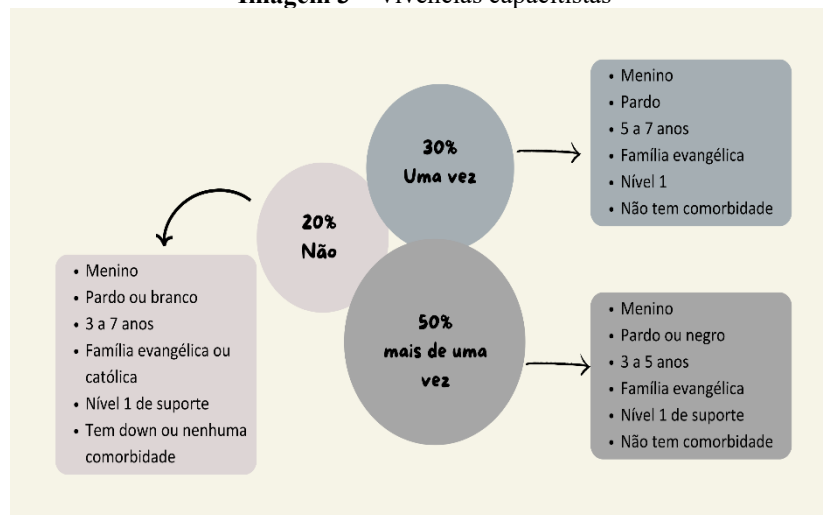
Sobre o tópico referente a idade (pergunta 05) o resultado nos mostra que 60% das crianças estão na faixa de 03 a 05 anos, já que os diagnósticos estão sendo feitos cada vez mais cedo após a reorganização do conceito de autismo no DSM 5, que contribuiu para facilitar a identificação das suas características.

Em relação a etnia das crianças (pergunta 06), a minoria é negra, 20%. A clínica onde foi feita a pesquisa é da rede privada e a oferta do atendimento terapêutico é por meio de plano de saúde ou particular. A pesquisa não consegue identificar qual o motivo de ter menos crianças negras que fazem tratamento na clínica, se devido a uma situação socioeconômica ou se existe algum fator biológico que contribua para menos diagnóstico de autismo em determinada etnia (não há estudos nessa linha ainda).

A religião da família (pergunta 07), por sua vez, foi maior de evangélicos com 70% dos participantes, seguido de 20% católico e 10% espírita. A opção “matriz africana” e “outras” estavam presentes no questionário mas não foram selecionadas por nenhum participante.

Assim, seguimos na pergunta 08 “Já vivenciou alguma situação capacitista (preconceito por entender a pessoa com deficiência como incapaz, não aceitar suas limitações, não considerar os direitos legais, negar o suporte necessário)?”. As respostas estão na figura abaixo, relacionadas com o perfil da criança conforme os marcadores levantados.

Imagem 3 – Vivências capacitistas



Fonte: Elaboração própria, 2023.

Conforme a imagem metade dos participantes (50%) afirmaram que já passaram por alguma situação capacitista, cujo perfil da criança é de menino pardo ou negro, entre 3 a 5 anos, de família evangélica, nível 1 de suporte, sem nenhuma comorbidade associada. Podemos destacar nesse ponto que os meninos são que mais sofrem capacitismo, até mesmo por existir mais meninos do que meninas diagnosticadas com autismo, conforme já foi explanado na pergunta 4.

As crianças com nível 1 de suporte são as que mais passam por eventos de capacitismo, considera-se que tal fato pode ser explicado devido a passabilidade (refere-se a quanto uma pessoa pode ou não apresentar características evidentes de um determinado grupo a qual está inserida, podendo ser de classe social, etnia orientação sexual ou status de deficiência), do autista nível 1 de suporte ser maior. Assim a sociedade tende a confundir os comportamentos inadequados e características do autismo com birras, falta de educação e falta de controle dos pais, havendo então atitudes de desrespeito aos direitos das crianças e julgamentos severos e inapropriados.

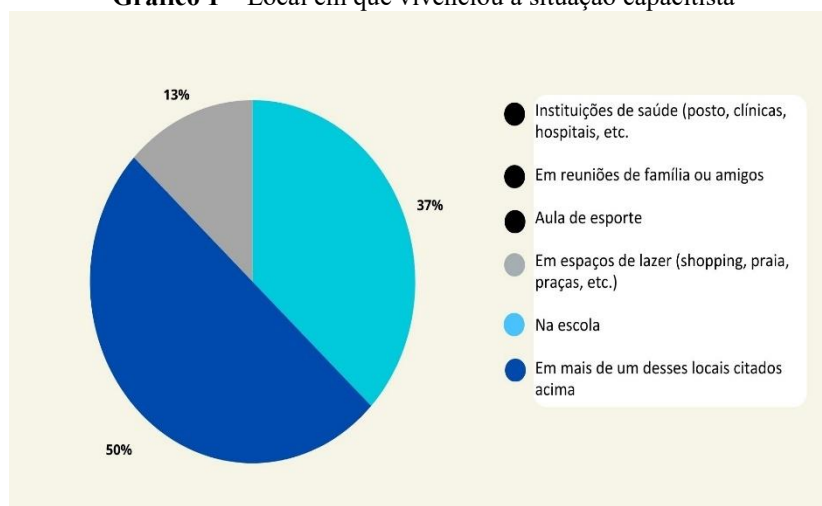
Sobre a etnia, a maioria que se encontra no grupo que já vivenciaram mais de uma vez o capacitismo, é de criança parda ou negra, em contraponto com as que responderam que não tiveram vivências capacitistas, que são de etnia parda ou branca, trazendo para a pauta questões que podem estar relacionadas ao racismo. A pessoa com deficiência que possui outros marcadores de classe, etnia e gênero segregados pela sociedade, constitui um corpo mais discriminado ainda, projetado à solidão, à negação de direitos e identidade, restando apenas o sentimento de disforia, conceituado por Marco (2020, p. 43) como:

Disforia é vista como uma incongruência entre processos de identificação internos e externos, o eu e o outro. Acontece quando pensamentos e estruturas sociais fazem com que um sujeito acredite que está em um corpo “errado” por conta da sua subjetividade. Isto se dá em diferentes níveis e recortes, em corpos que fogem da norma cisnormativa e da funcionalidade.

A interseccionalidade das categorias que historicamente sofreram com exclusão é demarcada por fatores de invisibilidade e somatório de marcadores de diferença. Assim, Lorandi e Gesser (2023) afirmam que “Quando a deficiência se intersecciona com outros marcadores identitários, o processo de exclusão tende a ser amplificado, uma vez que há uma tendência de que a deficiência seja hipervisibilizada (como um problema médico) e as demais características identitárias fiquem invisíveis” (Lorandi e Gesser, 2023, p. 17).

A pergunta 09 “Quais foram os locais que vivenciaram as situações capacitistas?”, apresenta os seguintes resultados:

Gráfico 1 – Local em que vivenciou a situação capacitista



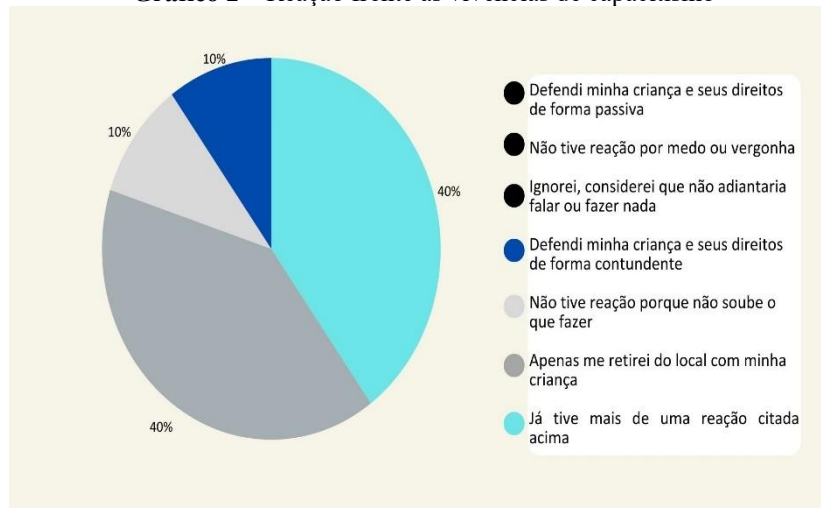
Fonte: Elaboração própria, 2023

De acordo com o gráfico, 13% das crianças que sofreram capacitismo foram em espaços de lazer, 37% na escola e 50% em mais de um dos locais citados como opção na entrevista,

mostrando que o capacitismo tem agenciamento em todos os espaços da sociedade, escola, saúde, lazer e até mesmo dentro da própria família.

A seguir, verifica-se no gráfico abaixo as respostas da pergunta 10 “Como reagiu diante da situação capacitista?”:

Gráfico 2 – Reação frente as vivências de capacitismo



Fonte: Elaboração própria, 2023

A resposta “Apenas me retirei do local com minha criança” empata com “Já tive mais de uma reação citada acima” com 40% cada, assim como a opção “Não tive reação porque não soube o que fazer” empata com a opção “Defendi minha criança e seus direitos de forma contundente” no percentual de 10%. Assim, observa-se que apesar das reações das famílias serem bem diversificadas, a essência da passividade está presente na maioria das opções, seja porque não sabiam o que fazer, por não conhecer os seus direitos ou porque a subjetividade do constrangimento pode ser inesperada no momento. Além desses fatores, situações de conflito dos pais na presença dos seus filhos podem gerar neles também sentimento de insegurança, medo e estresse refletindo no seu comportamento, e diante desse conhecimento prévio, os pais podem optar em zelar pela plenitude cognitiva da sua criança naquele momento, evitando discussões e contendas.

Quanto, a pergunta 11 “Conhece alguma lei sobre os direitos da pessoa com TEA? Quais?” elenca-se variantes repostas:

“Não” – participante 01

“Filas prioritárias, meia entrada em locais de lazer ou gratuito, etc” – participante 02

“Lei 12.764/12, Lei 13.977/2020” - participante 03

“Sei que tem muitas, mas não conheço a fundo” - participante 04

“Acompanhamento” - participante 05

“Lei 11.911/2023 e 12.764/2012” - participante 06

“Lei Berenice Piana é como é conhecida a Lei Nº 12.764 e Lei 13.977 Romeu Mion”
- participante 07

“A lei Berenice Piano, Lei de prioridade” - participante 08

“Atendimento prioritário, acessibilidade, Isenção de Impostos para aquisição de veículo, Vaga de estacionamento, Inclusão na escola, Transporte Público Gratuito, Tratamento Multidisciplinar...” - participante 09

“Lei Berenice Piana, Estatuto da Pessoa com Deficiência, Prioridade em fila para criança e pais, compra de veículo, BPC, Desconto em passagem aérea.” - participante 10

Neste item destaca-se que a maioria dos participantes conhecem várias leis e direitos da pessoa com TEA, sendo a Lei Berenice Piana a mais citada por eles. Apenas 01 participante afirmou que não conhece nenhuma lei. Logo, verifica-se que a passividade nas reações diante das vivências capacitistas não é devido à falta de conhecimento, indo ao encontro de um comportamento que pode ser devido a religião (70% evangélicos), ao perfil pessoal, ao constrangimento ou na tentativa de evitar sua criança presenciar uma situação que pode gerar desregulação.

Na última questão a pergunta 12 “Sugestões e anseios para maior inclusão das crianças com TEA nos diversos espaços da sociedade” registrou-se que:

“Acredito que o conhecimento pela população ajudaria a diminuir o preconceito, aceitar as diferenças e saber conviver com elas é o caminho.” – participante 01

“Escola.” – participante 02

“Acompanhamento obrigatório de AT em todas as escolas, Gratuidade em parques e eventos.” – participante 03

“Se as escolas não conseguem manter o AT para a criança, deveriam, no mínimo fazer treinamentos sobre TEA com seus profissionais. E/ou todos os planos de saúde fizessem essa cobertura.” – participante 04

“Mais estudos e entendimento sobre os impactos que o TEA nível 1 causa na vida da criança e da família, pois se fala e se trata muito sobre as características aparentes do TEA mais pouco se sabe ainda sobre o TEA 1 O QUE leva a o idici alto em indivíduos adultos que tem maior predisposição abuso de drogas e álcool e pior a depressão e suicídio.” – participante 05

“Que houvesse mais informações sobre o que é o TEA, que os donos de empresas, escolas...tivessem conhecimento sobre e que quando contratasse seus funcionários fizessem treinamento sobre o TEA...” – participante 06

“Aumentar a divulgação nas escolas e espaço de lazer.” – participante 07

“Conscientização do que é o autismo e direitos que temos.” – participante 08

“Professores preparados, capacitados e especializados para a Educação e evolução da pessoa com TEA.” – participante 09

“Capacitação de profissionais que trabalham em escolas, cursos e demais instituições de ensino sobre TEA; capacitação de atendentes em espaços públicos; divulgação dos direitos do autista nas mídias sociais.” – participante 10

A escola é o ambiente mais citado como espaço que necessita de maiores ações de inclusão. Apesar do atendimento educacional especializado ser bem definido pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, na prática se percebe inúmeras situações de violação de direitos desde o ato da matrícula que muitas vezes é negada, à improvisação de professores em sala que são mal capacitados (ou nem são capacitados) para lecionarem para crianças com deficiência. Vê-se constantemente nos jornais e nas redes sociais denúncias de escolas em situações de violência simbólica e explícita por negligência e não investirem em estratégias de uma educação inclusiva, seja por economia de gastos, seja por capacitismo. Outras escolas seguem como se caminhassem por lugares desconhecidos, tentando acertar onde precisam chegar. E nessa conjuntura, as crianças com deficiência vão sendo levadas, entre tropeços e acertos, entre avanços e retrocessos, entre o senso comum e teorias improvisadas.

A PNAD 2022 trouxe dados relevantes sobre a educação brasileira: a taxa de analfabetismo entre as pessoas com deficiência é de 19,5% enquanto entre as pessoas sem deficiência é de 4,1%; já a taxa das pessoas com deficiência que conseguem concluir o ensino médio é 25,6% enquanto as sem deficiência é 57,3%. Esses dados são o espelho da educação brasileira que ainda precisa avançar muito no aspecto da inclusão para todos os tipos de deficiência e demais particularidades educacionais dos alunos com o recorte longitudinal. Conforme Lucelmo (2017, p. 100):

O fato é que, ano após ano, um enorme contingente de estudantes com autismo, por negligência ou obstrução de qualquer outra natureza, tem sido efetivamente excluídos das verdadeiras promessas da educação, que é o alcance de uma cultura geral e a autonomia integral do ser humano.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base no estudo realizado, observou-se que as pessoas com deficiência ao longo da história foram tratadas de forma inadequada sob julgamentos pré-concebidos distorcidos e carregados de estigmas. Percebeu-se que as ações de exclusão e preconceito são determinadas pelo capacitismo, que se manifesta na contemporaneidade pela falta de conhecimento e/ou sentimento de superioridade devido uma ideologia do corpo perfeito. As pessoas com transtorno

do espectro autista entram nesse contexto enquanto pessoa com deficiência e passam por inúmeras vivências de capacitismo desde a infância nos mais diversos lugares que vão desde o próprio seio familiar a espaços públicos de lazer.

Percebeu-se nos resultados levantados que as famílias, de um modo geral, têm um conhecimento mediano sobre as leis e direitos que lhe pertencem, no entanto, ao se depararem com uma situação capacitista nem sempre conseguem exercer seu poder de fala e reclamar por seus direitos para assegurar seu espaço e defender sua criança. Alguns marcadores sociais podem ter um peso maior na soma dessas vivências, tais como etnia ou classe social, no entanto é necessário mais dados e aprofundamento para se apresentar um estudo mais concreto neste aspecto.

Desse modo, destaca-se que a inclusão efetiva na sociedade das pessoas com deficiência ainda precisa passar por um longo caminho de concretização de direitos e conscientização da coletividade. É necessário que a normalidade seja pautada na diferença e na diversidade de corpos e mentes, validando mais oportunidades como regra e não como favor ou assistencialismo.

Ressalta-se também a relevância de uma rede de apoio psicossocial para familiares de autistas que possa contribuir com orientações e suporte tanto sobre a legislação existente da temática quanto sobre os cuidados que precisam ter com seu familiar autista (seja criança ou adulto - em caso de diagnósticos tardios) e o seu próprio autocuidado. Essa segurança e empoderamento são fundamentais para que as famílias tenham condições de desempenhar seus papéis de cuidadores com zelo, consciência cidadã e equilíbrio, e assim, possam defender os direitos de seu familiar autista visando o desenvolvimento e promoção de uma inclusão mais efetiva. As famílias ao terem conhecimento e apoio, tem mais força para questionarem e se oporem a situações capacitistas, especialmente aquelas que invisibilizam direitos já conquistados. Logo, é necessário ainda maior desenvolvimento de pesquisas científicas que colaborem com a desconstrução de mitos, estigmas e preconceitos em relação às pessoas com deficiência, visando uma sociedade mais inclusiva.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei 8.742, de 07 de dezembro de 1993. Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 08 dez. 1993. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8742.htm. Acesso em: 22 mai. 2021.

_____. Lei 12.764, de 27 de dezembro de 2012. Institui a Política Nacional de Proteção dos Direitos da Pessoa com Transtorno do Espectro Autista; e altera o § 3º do art. 98 da Lei nº 8.112, de 11 de dezembro de 1990. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 28 dez. 2012. Disponível

em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112764.htm. Acesso em 22 dez. 2020.

_____. Lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015. Dispõe sobre a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 7 jul. 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113146.htm. Acesso em: 28 jan. 2021.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: Corpo Educado: pedagogias da sexualidade. Autêntica Editora. 2º ed, Belo Horizonte, 2000.

GONÇALVES, P. L. Família e Autismo. In: Autismo no adulto/ Organizadores, José Alberto Del Porto, Francisco B. Assumpção Jr. – [São Paulo]: Editora dos Editores; Porto Alegre: Artmed, 2023, p. 129 a 158.

FOUCAULT, M. Vigiar e Punir: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE ESTATÍSTICA - IBGE. Censo demográfico 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2021.

LACERDA, L. **Transtorno do Espectro Autista**: uma brevíssima introdução. Curitiba: CRV, 2017.

LORANDI, J. M.; GESSER, M. A produção científica sobre o capacitismo no ensino superior: uma revisão integrativa de literatura. In: **Revista Educação Especial Santa Maira**. V. 36. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/educacaoespecial>. Acesso em 17 de out 2023.

Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais [recurso eletrônico]: DSM-5/ American Psychiatric Association; tradução: Maria Inês Corrêa Nascimento ... et al.]; 5. ed.– Porto Alegre: Artmed, 2014.

MARCO, V. Di. **Capacitismo**: o mito da capacidade. Belo Horizonte: Letramento, 2020.

MOTA, P.H. dos S.; BOUSQUAT, A. Deficiências: palavras, modelos e exclusão. In: **Revista Saúde Debate**. Rio De Janeiro, v. 45, n.130, p. 847-860, jul-set 2021.

SERRA, D. Autismo, família, inclusão. In: Polêm!ca. V. 9, n. 1, p. 40 – 56, janeiro/março 2010.

SHEFFER, E. Crianças de Asperger: as origens do autismo na Viena nazista. Tradução: Alessandra Bonruquer. Rio de Janeiro: Record, 2019.

VENDRAMIN, Carla. Repensando mitos contemporâneos: o capacitismo. In: III Simpósio Internacional Repensando Mitos Contemporâneos. Anais... Sofia: Entre o saber e o não saber nos processos artísticos e culturais. Memória, experiência e invenção, UNICAMP, Campinas, p.16-25, ago. 2019. Disponível em: <https://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/simpac/article/view/4389/4393>. Acesso em: 07 out. 2023.

WOLFF MOTA, A. C.; et. al. Família, Escola e Especialistas como Contextos de Desenvolvimento da Criança com Autismo. In: **Autismo, Caminhos para Inclusão**. Corporación Universitaria Iberoamericana, Colombia, 2020, p. 63-82.

CONFETES E SERPENTINAS: O SURGIMENTO DOS BLOCOS TRADICIONAIS EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO NO SÉCULO XX

Liedson Almeida Lemos

Graduando do curso de História
liedson.lemos@discente.ufma.br
UFMA

Kláutenys Dellene Guedes Cutrim

Mestra em História pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE
Doutora em Linguística e Língua Portuguesa – UNESP
kdguedes@yahoo.com.br
UFMA

RESUMO: A cidade de São Luís do Maranhão é constituída de um rico patrimônio histórico de natureza material e imaterial construído ao longo dos seus 411 anos de existência. Dentro da imaterialidade, os blocos tradicionais ganham força na cidade, visto que são grupos carnavalescos centenários que possuem peculiaridades inexistentes em outros estados, como as vestimentas e o som que produzem, arrastando multidões durante o período de carnaval na ilha do Maranhão. O presente artigo foi realizado para o Departamento de Patrimônio Imaterial/DPI/SECMA com intuito de obter informações em fontes primárias e bibliográficas de como se comportavam as brincadeiras de rua que futuramente viriam formar os Blocos Tradicionais ainda na primeira metade do século XX em São Luís e como se consolidaram no popular ludovicense na contemporaneidade, a fim de elaborar um Dossiê de pesquisa sobre a manifestação para realização da abertura do processo de registro como Patrimônio Imaterial do estado Maranhão no livro de registro de formas de expressão. Diante disso, a pesquisa tem como base para fundamentação do tema a análise de imagens de periódicos maranhenses do século XX disponibilizados pela Biblioteca digital luso-brasileira, como o “Semanário da União de Moços Catholicos (MA)”, “O Jornal (MA)”, “A Pacotilha” e o jornal impresso “Correio da Tarde”, haja visto a importância que possuem para contribuição da reflexão e estudo da história. Portanto, com as informações coletadas no estudo foi possível compreender que os Blocos Tradicionais atuavam em São Luís no início do século XX como “brincadeiras de rua” que agitavam o carnaval pelas ruas da cidade com roupas menos elaboradas, dança e instrumentos próprios, sendo de primordial importância para formação histórico-cultural ludovicense.

Palavras-chave: Carnaval; Maranhão; Blocos Tradicionais; Imaterialidade.

1. INTRODUÇÃO

O poder executivo do Estado do Maranhão publicou no Diário Oficial no dia 15 de março de 2018 a Lei N° 10.809¹¹⁹, considerando Patrimônio Cultural Imaterial do Maranhão os Blocos Tradicionais Maranhenses em atividade no Estado. Essa Lei representa uma vitória para os fazedores de cultura popular que lutam para deixar suas formas de expressão vivas e atuantes na cidade ao longo do ano, mesmo diante das dificuldades financeiras e da falta de incentivo e valorização pelo poder público que acarreta na falta de reconhecimento da própria comunidade para contribuição na preservação da brincadeira do seu bairro.

¹¹⁹ Disponível em: <https://www.diariooficial.ma.gov.br/public/index.xhtml>. Acesso em: 02/09/2023.

Na Lei 10.514¹²⁰, de 5 de outubro de 2016, que estabelece as normas de proteção de Bens Culturais de Natureza Imaterial, delibera que:

Art. 1º A presente Lei dispõe sobre o registro como patrimônio cultural de natureza imaterial dos bens culturais intangíveis que identificam os saberes e fazeres dos indivíduos, grupos ou comunidades portadores de história e memória no território do Estado do Maranhão, visando integrá-los ao seu patrimônio cultural.

Art. 2º Os bens culturais de Natureza imaterial do Estado do Maranhão constituem práticas, representações, expressões, comportamentos e técnicas, bem como os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade maranhense e que, por registro como patrimônio cultural imaterial, venham a ser reconhecidos como de valor cultural, visando à sua preservação.

Sabendo disso, a mesma Lei de 2016 também determina como deve ser o processo de registro de manifestações culturais do Estado de natureza imaterial, haja visto que “titular” ou “considerar” alguma manifestação tradicional como Patrimônio Imaterial tanto a nível municipal como estadual não garante um plano de salvaguarda para os fazedores e brincantes sustentarem os custos para garantir a reprodução cultural do bem titulado para posterioridade. Cabe à Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão (SECMA) instaurar o processo de registro supervisionado pelo Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI) da Superintendência de Patrimônio Cultural do Maranhão (SPC), órgão da SECMA, onde este organizará o parecer final mediante reuniões com o Conselho Consultivo de Patrimônio Imaterial para o registro do bem cultural.

Importante destacar que o registro de bens de natureza intangível (imaterial) pelo Governo do Estado se dá dividido em 4 livros, a saber:

Art. 3º O registro dos bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural maranhense será efetuado em quatro livros, a saber:

I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas.

¹²⁰ Disponível em: <https://www.diariooficial.ma.gov.br/public/index.xhtml>. Acesso em: 02/09/2023.

O objeto de pesquisa deste artigo, os Blocos Tradicionais de São Luís do Maranhão, também conhecidos como Blocos de Ritmo ou Blocos de Tambor Grande (NETO, 2029, P. 105), se enquadram dentro do Livro de formas de expressão, visto que a brincadeira nasceu de forma lúdica durante o período de carnaval de rua da cidade, visando a priori o divertimento da população. A pesquisa de campo e bibliográfica da manifestação cultural deve ser elaborada em forma de Dossiê pelo Departamento de Patrimônio Imaterial da SECMA (DPI/SECMA) para sua posterior análise e parecer de pertinência para ser registrado como Patrimônio Imaterial do estado do Maranhão.

Nesse contexto, esse artigo foi formado a partir de uma pesquisa preliminar para o DPI/SECMA sobre os Blocos Tradicionais do Maranhão com intuito de analisar como as brincadeiras de rua que viriam a se tornar os blocos se divertiam pelas ruas de São Luís, observando como eram vistos perante a sociedade e quais espaços ocupavam. Também o estudo tem por objetivo resgatar a história do carnaval de rua de São Luís que conforme as novas dinâmicas culturais e políticas vem perdendo espaço dentro do território urbano para trios elétricos e carros de sons automotivos que desrespeitam toda a história dessa manifestação centenária que é única no Brasil.

A pesquisa seguirá por uma breve caracterização do que seria os Blocos Tradicionais e como atuam na nos dias atuais, para posteriormente fazer uma análise imagética de manchetes jornalísticas sobre o carnaval de rua em períodos maranhenses do século XX disponibilizados pela Biblioteca Nacional Digital Luso-Brasileira que é referência no estudo e pesquisa da memória cultural do Brasil através de fontes jornalísticas. Portanto, espera-se que esse estudo possa servir como mais uma produção acadêmica sobre essa manifestação cultural que merece valorização e assoreamento do Estado, município e da própria comunidade que é fortalecedora na constituição do bem para as futuras gerações.

2. OS BLOCOS TRADICIONAIS E SUAS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS

Uma manifestação única no país, os Blocos Tradicionais são registrados desde a primeira metade do século XX em São Luís do Maranhão (NETO, 2019). Sabendo disso, na contemporaneidade (2023) é comemorado o centenário da consolidação da brincadeira dentro do carnaval onde leva diversão e alegria nas ruas de bairros da periferia na capital e também municípios adjacentes.

Os Blocos Tradicionais se formaram no carnaval a partir das brincadeiras de rua e as ‘turmas’ que saíam pelas ruas da cidade, que segundo Euclides Moreira Neto em entrevista para o G1 Maranhão em 2020¹²¹:

“Eram famílias abastadas do centro da cidade que não queriam brincar com as ‘mulambadas’ e começaram a reunir amigos para brincar o carnaval e se visitavam mutuamente, até que surgiu esses tambores grandes, o bloco com tambor grande, que utilizava essa batucada binária fantástica, que é única e só existe aqui no Maranhão. O ritmo foi naturalizado na periferia e hoje a maioria dos grupos é da periferia. A plebe se apoderou desse ritmo e representa a identidade maranhense.”

Imagem 1 – Blocos tradicionais em cortejo



Fonte: Zeca Soares, 2022¹²²

Dentre as características que compõem os Blocos Tradicionais, podemos citar de acordo com (LISBOA; SILVA; NOGUEIRA; 2008, p. 03) as seguintes:

Uma manifestação composta de dança e musicalidade própria, ritmo peculiar e marcante, instrumentos musicais de percussão específicos e vestimenta luxuosa. A dança traduz-se num bailado que sincroniza movimentos de braços e pernas, alternando-se de forma cadenciada, sendo apresentada em forma de pulos. Quem desempenha a dança nos blocos são as balizas, a maioria são mulheres, mas já há a participação de alguns homens e de crianças [...]

Os Blocos Tradicionais trazem na sua essência uma brincadeira popular que reúne pessoas de diferentes classes sociais para se divertir no carnaval com intuito que todos se reconheçam como parte daquela família e sintam a energia do carnaval de rua com confetes e serpentinas. Sobre a indumentária (LISBOA; SILVA; NOGUEIRA; 2008, P. 03) afirmam que:

Na verdade, constituem-se de grandes fantasias, ricas em detalhes, bordados, rendas, pedras, tudo feito com muito brilho, buscando representar o tema que é escolhido a

¹²¹ Fonte: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/carnaval/2020/noticia/2020/02/21/conheca-a-historia-dos-blocos-tradicionais-no-carnaval-do-maranhao.ghtml>. Acesso em: 31/08/23.

¹²² Disponível em: <https://www.zecasoares.com/2022/05/08/prefeitura-celebra-dia-municipal-dos-blocos-tradicionais-em-sl/>. Acesso em: 30 de agosto de 2023.

cada ano pelo bloco (exemplos: Pierrot, Colombina, Deuses da Mitologia, Netuno – príncipe do mar, e tantos outros).

Mas devemos lembrar que nem sempre os blocos se fantasiavam dessa maneira. As roupas da manifestação eram menos elaboradas e com poucos detalhes na ornamentação. Segundo (LISBOA; SILVA; NOGUEIRA; 2008, P. 07) essas mudanças só ocorreram com a criação dos concursos e os desfiles na Passarela do Samba a partir da década de 1970 onde as fantasias começaram a serem confeccionadas com materiais mais luxuosos, fazendo apresentações bem elaboradas e comerciais para mídia e turismo:

Essas transformações foram motivadas pela realização do Concurso promovido pela Prefeitura de São Luís durante o Carnaval, que consiste no desfile dos blocos pela Passarela do Samba (localizada no Anel Viário – Centro), submetidos a avaliação de um corpo técnico de jurados, cujas notas apontarão o campeão e o vice-campeão do ano. Os Blocos Tradicionais começaram a se preocupar com detalhes que antes não eram de seu interesse, visto que no início não havia disputa de caráter avaliativo entre eles.

Segundo (NETO, 2019, p. 105) a musicalidade do Blocos Tradicionais é única e marcante no Brasil “devido a utilização de enormes tambores por parte de seus integrantes e a sua cadência rítmica muito lenta, contrastando com a batida sonora dos instrumentos classificados como contratempo.” Hoje a percussão dos Blocos Tradicionais é composta por vários instrumentos musicais como a percussão, marcação, retintas, cabaças reco-recos, agogôs, ganzás, chocalhos, Afoxés e o Apito (NETO, 2019).

Em São Luís atualmente (2023) a partir da matéria publicada por Rafael Cardoso¹²³ para o G1 Maranhão no dia 21/02/2020 foram identificados 30 blocos ativos durante o carnaval de rua na cidade, entre eles: Os Feras, Príncipe de Roma, Os Brasinhas, Originais do Ritmo, Os Baratas, Companhia do Ritmo, Os Curingas, Os Imbatíveis, Os Foliões, Os Trapalhões Os Guardiões, Os Vingadores, Os Apaixonados, Kambalacho do Ritmo, Os Vampiros, Tropicais do Ritmo, Os Reis da Liberdade, Vinagreira Show, Os Foliões, Os Tremendões, Fanáticos e os Dragões da Liberdade.

Os blocos durante seus desfiles na passarela do samba possuem um enredo que narra variados temas, como o amor, causas sociais, manifestações culturais, além de homenagens a artistas maranhenses com os mesmos sistemas de julgamento das escolas de samba do Rio de Janeiro: tempo para desfilar, categorias de julgamento e grupos de acesso.

Graças a sua originalidade, o vereador Gutemberg Araújo, em São Luís, criou a Lei municipal N° 4.698/2006 que institui o 8 de maio como o Dia Municipal dos Blocos

¹²³ Fonte: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/carnaval/2020/noticia/2020/02/21/conheca-a-historia-dos-blocos-tradicionais-no-carnaval-do-maranhao.ghml>. Acesso em: 31/08/23.

Tradicionais. A data foi escolhida para homenagear os blocos em razão do dia do nascimento do mestre Walmir Moraes Corrêa, amante da cultura popular e considerado uma grande personalidade do carnaval maranhense por ter formado o bloco “Os Foliões”.

Na pesquisa realizada por Euclides Moreira Neto no livro *O vai querer dos Blocos Tradicionais* em 2009, foi registrado nos três municípios que compõem a ilha do Maranhão¹²⁴ 48 blocos existentes dentro da dinâmica do carnaval da Ilha (NETO, 2019, p. 107). A partir da sistematização das áreas de abrangências da manifestação elaborado pela coordenação e equipe do INRC (Inventário Nacional de Referências Culturais), é possível analisar que grande parte desse quantitativo está concentrado na capital, São Luís, distribuídos majoritariamente por bairros da periferia, como a Madre Deus, Liberdade e Bairro de Fátima. (NETO, 2019, p. 108).

Portanto, torna-se importante resgatar a história e memória dos Blocos Tradicionais (brincadeiras de rua) com objetivo de preservá-los para as próximas gerações e fortalecer o sentimento de pertencimento pela manifestação. A emoção de brincar, acompanhar e sair pelas ruas de São Luís é inexplicável para os fazedores e brincantes que encontram no grupo uma forma de expressar seus sentimentos pelo carnaval.

3. O CARNAVAL E A ATUAÇÃO DAS BRINCADEIRAS DE RUA NO SÉCULO XX

A elite do Império do Brasil buscava a partir da segunda metade do século XIX impor uma forma civilizada de se brincar o carnaval, onde o modo de se divertir era ao estilo ocidental afastando a manifestação da camada mais pobre da sociedade brasileira e trazendo para o Brasil outras danças e ritos incorporando no período a exemplo da “polka, valsa, marzuca e quadrilhas francesa”¹²⁵.

Neste aspecto, o carnaval de São Luís no final do século XIX se inseria muito bem visto que possuía “um perfil mais elitista, mais aos moldes dos carnavais veneziano e parisiense”¹²⁶ a fim de se afastar do modelo de brincar o carnaval nas ruas e praças. A aristocracia ludovicense começa a elaborar a manifestação de forma mais organizada nos seus clubes e espaços fechados ditos ‘mais civilizados’, cheios de regras e se contrapondo às brincadeiras de rua, onde surgiram os Blocos Tradicionais.

¹²⁴ A Grande Ilha é localizada dentro do Golfão maranhense e compreende os municípios de Paço do Lumiar, Raposa, São José de Ribamar e a capital do estado, São Luís.

¹²⁵ Disponível em: <https://joeljacintho.com.br/do-entrudo-aos-blocos-e-cordoes-historias-do-carnaval-de-sao-luis/>. Acesso em: 03/09/2023.

¹²⁶ Disponível em: <https://www.facetubes.com.br/galeria/174/conidado-euges-lima-voce-me-conhece-ecos-dos-carnavais-de-sao-luis-sec-xix-1>. Acesso em: 03/09/2023.

Quando a população mais pobre da sociedade começa ocupar os espaços de rua se distinguindo dos clubes, a classe alta da sociedade havia transformado o carnaval perante as autoridades civis como criminoso e bárbaro. Esse momento de perseguição popular do carnaval de rua e de brincadeiras que futuramente iriam se tornar as turmas e os Blocos Tradicionais podem ser analisados através da manchete “Chefatura de Polícia” *Semanario da União de Moços Catholicos (MA)* do dia 20 de janeiro de 1910:

imagem 2 – Manchete do jornal semanario da União de Moços Catholicos (MA) de 1910



Fonte: <http://bndigital.bn.gov.br/home-custom/biblioteca-digital-luso-brasileira/>. Acesso em: 31/08/2020.

Na manchete, por meio da autoridade militar do Sr. Dr. Flávio Bezerra, Chefe de Polícia, foram dadas regras aos brincantes durante o período de “folguedos” em São Luís, onde o espaço de concentração, diversão e disseminação das brincadeiras de rua estavam sujeitos a fiscalização da polícia para manter a “ordem e segurança pública” e “reinar moralidade e os bons costumes.”

No Jornal *A Pacotilha* na edição de segunda-feira, 7 de fevereiro de 1910 sob a manchete ‘Os folguedos Carnavalescos’ demonstra como e onde o carnaval era executado nas ruas, o que as pessoas usavam para se divertir, até mesmo o tráfego do trânsito na cidade:

Imagem 3 – manchete do jornal *A pacotilha* de 1910



Fonte: <http://bndigital.bn.gov.br/home-custom/biblioteca-digital-luso-brasileira/>. Acesso em: 31/08/2023.

No jornal *Correio da Tarde* da edição de segunda-feira, 17 de janeiro de 1910 a manchete “O Carnaval” já demonstrava que existiam grupos na cidade de São Luís que percorriam as ruas da cidade com muita música, alegria e fantasia folia do carnaval para casa de amigos e vizinhos:

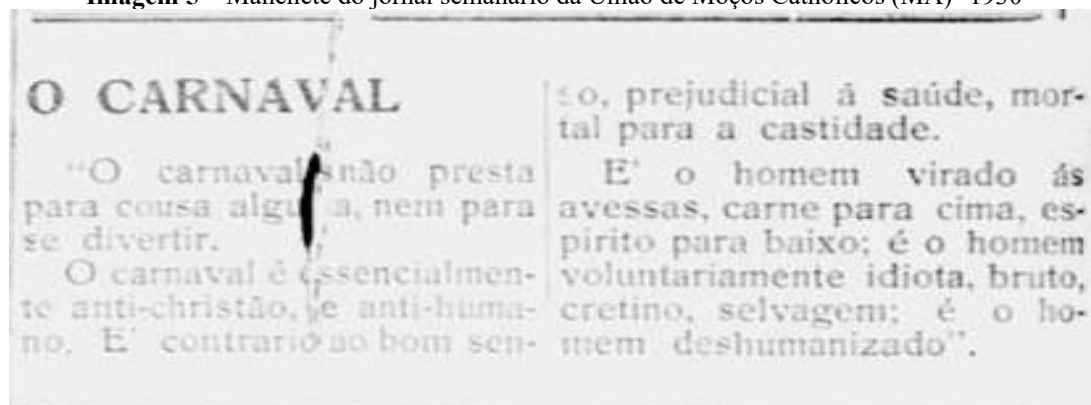
Imagem 4 – Manchete do jornal *Correio da Tarde* de 1910



Fonte: <http://bndigital.bn.gov.br/home-custom/biblioteca-digital-luso-brasileira/>. Acesso em: 31/08/2023.

Muitas vezes também a ação das brincadeiras de rua durante o período de carnaval não era visto com bons olhos por parte da população dita cristã, sendo na matéria “O Carnaval” do jornal *Semanario da União de Moços Catholicos (MA)* da década de 1930, considerado uma forma de expressão popular “anti-cristão” e “anti-humano”:

Imagem 5 – Manchete do jornal *semanario da União de Moços Catholicos (MA)*- 1930



Fonte: <http://bndigital.bn.gov.br/home-custom/biblioteca-digital-luso-brasileira/>. Acesso em: 31/08/2023.

Como visto nos periódicos *A Pacotilha*, *Correio da Tarde* e *Semanario da União de Moços Catholicos (MA)* do século XX, as antigas brincadeiras de rua se “apresentavam pelas ruas de São Luís e casas de amigos, brincantes e simpatizantes da brincadeira, de forma espontânea, sem a necessidade de recebimento de cachês, apenas pela diversão, comida e bebida fartas sempre ofertadas pelo anfitrião” (LISBOA; SILVA; NOGUEIRA; 2008, P. 4).

Para exemplificar o carnaval de rua e como ele se comportava em São Luís, a manchete “O carnaval” do jornal *O Jornal (MA)* na edição de segunda-feira de 6 de março de 1916 menciona a atuação das brincadeiras de rua e os espaços onde se concentravam:

Imagem 6: Manchete do jornal *O Jornal (MA)* de 1916



Fonte: <http://bndigital.bn.gov.br/home-custom/biblioteca-digital-luso-brasileira/>. Acesso em: 31/08/2023.

Vale destacar que até a década de 1950 os brincantes e as funções dentro dos Blocos Tradicionais eram predominantes homens, sendo a partir desta década que mulheres começaram a compor parte não só como brincantes, mas ocuparam gradativamente também a área administrativa de determinados blocos (LISBOA; SILVA; NOGUEIRA; 2008, p. 05).

Na imagem abaixo podemos observar o grupo carnavalesco Boêmios do Ritmo fundado em 1974 já no formato das características atuais de um Bloco Tradicional, onde os homens com roupas simples e instrumentos musicais estão reunidos na praça Deodoro, no centro de São Luís, e ao redor mulheres e crianças em cima do carro admirando os brincantes reunidos para tirarem uma foto:

Imagem 7 – Bloco Boêmios do Ritmo (1950)



Fonte: Slz memória. Acervo: Álbum da família Marco Aurélio¹²⁷.

Analisando as matérias jornalísticas da primeira metade do século XX durante o presente artigo, percebemos que as brincadeiras de rua que futuramente formariam os Blocos Tradicionais se divertiam pelo seu bairro de origem ou pelo centro da cidade, passando por praças e centenárias ruas. Bairros como a Madre Deus, Praia Grande, Desterro e outras áreas periféricas de São Luís fazem até hoje um verdadeiro espetáculo com seus fiéis seguidores sedentos por marchinhas e outras músicas carnavalescas sem se preocupar com problemas externos, deixando a alegria tomar conta do corpo e espírito. Na imagem abaixo colorizada digitalmente podemos observar o antigo bloco Conscientes do Ritmo na rua de São Pantaleão, no centro da capital maranhense, na década de 1960:

Imagem 8 – Bloco Conscientes do Ritmo (1960)



Fonte: Slz memória via Emanuel dos Anjos Moreira Pinto. Acervo: Wilson Pinto¹²⁸.

¹²⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cnr21Evpbfs/>. Acesso em: 31/08/2023.

¹²⁸ Disponível em: https://www.instagram.com/p/Csbg8ygO5mK/?img_index=1. Acesso em: 31/08/23.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nome ‘Tradicional’ carrega consigo a ideia de algo que não mudou ao longo do tempo por interferências externas e que se diferencia das demais manifestações coexistentes. No entanto, os Blocos Tradicionais de São Luís do Maranhão passaram por diversas mudanças ao longo do tempo, se apropriando de novos elementos culturais e se reestruturando na nova dinâmica do carnaval maranhense. Mesmo que durante um século do carnaval ludovicense se tenha no caminho perdido o ‘tradicional’ dos antigos carnavais, possibilitou a entrada de novos elementos modernos que fazem parte da dinâmica cultural e que podem trazer resultados negativos e positivos para o bem cultural.

Suas fantasias, seus instrumentos e sua cantoria são símbolos da cultura popular e merecem seu devido reconhecimento por parte da população e do poder público. Os blocos são reproduzidos até hoje mesmo com as dificuldades financeiras porque existem pessoas motivadas pela paixão, cultura e laços de identidade com o carnaval de rua. O sentimento de brincar e sair pelas ruas de São Luís é inexplicável para os fazedores e brincantes que encontram no grupo uma forma de expressar seus sentimentos pelo carnaval.

Assim, se compreende que todas essas transformações oriundas das próprias dinâmicas impostas pelo tempo possibilitaram o fortalecimento dos Blocos Tradicionais na cidade até sua recente titulação como Patrimônio Imaterial do estado do Maranhão. Para preservar é necessário conhecer. Valorizar as manifestações culturais do Estado é um dever nosso enquanto cidadãos maranhenses que sonham um dia poder compartilhar suas experiências com as futuras gerações, tendo a oportunidade de conhecer e vivenciar essas práticas e expressões únicas no Brasil com os Blocos Tradicionais.

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, MATTHIAS RÖHRIG. **Resgatando o carnaval de rua: a fuzarca maranhense contra a homogeneização nacional-global**. REVISTA USP, São Paulo, n.48, p. 159-178, dezembro/fevereiro 2000-2001.

BASTOS, Thiago. **Do “entrudo” aos blocos e cordões: histórias do Carnaval de São Luís**. Blog Joel Jacintho. São Luís, MA: 12/01/2019. Disponível em: <https://www.joeljacintho.com.br/do-entrudo-aos-blocos-e-cordoes-historias-do-carnaval-de-sao-luis/>. Acesso em: 03/09/2023.

CARDOSO, Rafael. **Carnaval 2020 no Maranhão**. G1 Maranhão/MA: São Luís. 21/02/2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/carnaval/2020/noticia/2020/02/21/conheca-a-historia-dos-blocos-tradicionais-no-carnaval-do-maranhao.ghtml>. Acesso em: 31/08/2023.

LISBOA, Conceição de Maria Caldas; DA SILVA, Elisângela Matos; NOGUEIRA, Gisleyne de Lourdes Costa. **O Processo de des-contextualização e re-contextualização dos Blocos Tradicionais no cenário do Carnaval Maranhense**. 28 a 30 de maio de 2008. Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil.

LINCOLN, Mhario. **Você me conhece? ecos dos carnavais de São Luís (séc. XIX)**. FACETUBES. Convidado, Euges Lima. FACETUBES, São Luís: 16/02/2021. Disponível em: <https://www.facetubes.com.br/galeria/174/convidado-euges-lima-voce-me-conhece-ecos-dos-carnavais-de-sao-luis-sec-xix-1>. Acesso em: 03/09/2023.

NETO, Euclides Moreira. **O Vai Querer dos Blocos Tradicionais**. São Luís- MA, EDUFMA, 2019. Disponível em: https://www.edufma.ufma.br/wp-content/uploads/woocommerce_uploads/2020/05/livro-E-book_O-VAI-QUERER-DOS-BLCS-TRADICIONAIS-07.04.20-1.pdf. Acesso em: 03/09/2023.

JORNAIS

Biblioteca Nacional Digital Luso- Semanario da União de Moços Catholicos (MA) - 20 de janeiro de 1910. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/sobre-a-bndigital/missao/>. Acesso em: 31/08/2023.

Biblioteca Nacional Digital Luso- Semanario da União de Moços Catholicos (MA) - década de 1930. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/sobre-a-bndigital/missao/>. Acesso em: 31/08/2023.

Biblioteca Nacional Digital Luso- O Jornal (MA) - 6 de março de 1916 . Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/sobre-a-bndigital/missao/>. Acesso em: 31/08/2023.

Biblioteca Nacional Digital Luso- Correio da Tarde (MA). 17 de janeiro de 1910 de Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/sobre-a-bndigital/missao/>. Acesso em: 31/08/2023.

Biblioteca Nacional Digital Luso- A Pacotilha (MA). 7 de fevereiro de 1910. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/sobre-a-bndigital/missao/>. Acesso em: 31/08/2023.

O MUSEU DA GASTRONOMIA MARANHENSE: PERSPECTIVAS, IMPLEMENTAÇÃO E DESAFIOS NO SÉCULO XXI

Mayane Pereira Silva

Bacharel em Turismo
mayane.ps@discente.ufma.br
UFMA

Marilene Sabino Bezerra

Mestra em Sustentabilidade de Ecossistemas – UFMA
marilene.sabino@ufma.br
UFMA

Klautenys Dellene Guedes Cutrim

Doutora em Linguística e Língua Portuguesa – UNESP
klautenys.guedes@ufma.br
UFMA

RESUMO: A gastronomia desempenha um papel importante na preservação das memórias e no fortalecimento das identidades pela potencialização que exerce na comunicação entre as diferentes culturas, através da alimentação. Oportunizar estratégias que contribuam com a difusão da gastronomia, como os equipamentos museais, preservam a identidade cultural e garantem a continuidade das tradições locais. Desta forma, a presente pesquisa tem como tema o Museu de Gastronomia Maranhense, cujo objetivo principal é investigar as perspectivas de idealização, desafios e características da instituição. Além de analisar a maneira como a culinária maranhense é abordada pelo museu, a atuação dos profissionais e as interfaces da participação da comunidade. A metodologia utilizada é a pesquisa bibliográfica exploratória-descritiva baseada na revisão de literatura de autores como Ariovaldo Franco (2001), Câmara Cascudo (1967), Vasconcellos (2006) e arquivos documentais referente aos projetos originais de construção do museu, assim como o uso de instrumentos específicos como roteiros para as entrevistas previamente encaminhadas aos profissionais e formulários para captação de dados sobre a participação da comunidade do entorno e perfil dos visitantes do museu. Todos os dados coletados, foram tratados através da transcrição de áudios gravados e do formulário com perguntas abertas e fechadas resultante do sistema de gráficos gerados pela plataforma Google Forms. Identificou-se nos resultados, que o acervo expográfico se divide em estações, como a estação banquete das etnias, que colabora com a demonstração das influências culturais e gastronômicas das etnias que se desenvolveram no Maranhão. Foram identificados também, que os desafios da gestão é construir uma equipe administrativa condizente especificamente com trabalho museológico. Constatou-se ainda, que a participação da comunidade no equipamento tem predominância maranhense, porém, parte da população do entorno do museu, nunca o conheceu ou participou de algumas das atividades desenvolvidas pelos profissionais, como por exemplo, o férias no museu, atividade dedicada à visita familiar, o que expressa a necessidade da instituição de fortalecer os laços com a comunidade circunvizinhas e com os transeunte locais.

Palavras-chave: Cultura; Identidade; Gastronomia; Museu da Gastronomia Maranhense.

1. INTRODUÇÃO

Os museus são considerados espaços que contribuem para a preservação da identidade cultural e histórica da sociedade, sendo responsáveis pela construção e transmissão das

memórias coletivas e individuais. Posteriormente, os museus evoluíram e adquiriram novas definições, influenciadas também pela nova museologia no século XX, que rompeu com os conceitos tradicionais e apresentou outras tipologias museais.

Uma dessas novas tipologias, são os museus dedicados à gastronomia, que começaram a surgir devido à atratividade que a gastronomia assume enquanto percepção da historicidade e resgate das tradições culinárias de uma região e seus habitantes. Os museus destinados à gastronomia, assim, acabam ganhando uma maior visibilidade, como equipamento de preservação do patrimônio cultural. No Brasil, por exemplo, só existem dois museus que trabalham diretamente com a gastronomia: o Museu de Gastronomia Baiana, inaugurado em 2006 no Largo do Pelourinho, Salvador- Bahia e o atual Museu de Gastronomia Maranhense, inaugurado em 2019 no Centro Histórico de São Luís, Maranhão.

Em vista disso, o presente trabalho tem por tema investigar as perspectivas de idealização, desafios e características do Museu da Gastronomia Maranhense. Além de como objetivos específicos, analisar a maneira como a culinária maranhense é abordada pelo museu, a atuação dos profissionais e as interfaces da participação da comunidade na instituição e seu perfil de visitantes.

A pesquisa justifica-se pela potencialidade de São Luís do Maranhão, em apresentar influências portuguesas, francesas, indígenas, africanas e árabes que contribuíram em toda a formação cultural, arquitetônica, histórica e gastronômica da capital. Essas influências que se solidificaram, estão desde o modo de preparo das comidas, cozimento, composição da mesa, etc, quanto aos empreendimentos, como, por exemplo, o Mercado das Tulhas, que comercializa produtos regionais e locais, e que foi erguido em meados do século XVIII no Centro Histórico de São Luís (FONSECA; BARBOSA FILHO, 2017). Por esse motivo, da diversificação da gastronomia maranhense, e da originalidade da pesquisa em abordar o Museu da Gastronomia Maranhense para compreender todas as interfaces dessa implementação, a pesquisa se torna relevante.

Quanto a metodologia utilizada é uma pesquisa bibliográfica exploratória- descritiva, baseada por meio da revisão de literatura, de autores como Ariovaldo Franco(2001) e Gabriela Fagliari (2005) direcionados para gastronomia; Roque Laraia (2001), Stuart Hall (2005) para a cultura e Camilo Vasconcellos (2006) Alice Duarte (2013) para abordar museus. Além de arquivos documentais referente aos projetos originais para a concepção e criação do Museu de Gastronomia Maranhense.

A primeira fase da pesquisa bibliográfica, obteve-se coleta de fontes primárias e secundárias nos materiais científicos e livros físicos presentes na Biblioteca Pública Benedito

Leite e nas bibliotecas institucionais das Universidades Estadual e Federal do Estado do Maranhão, assim como os acervos virtuais. A segunda fase foi a análise documental através da coleta de dados no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Maranhão (IPHAN/MA) e em outros órgãos públicos, a fim de captar informações que fossem importantes para a compreensão do objeto de investigação.

A terceira fase de coleta foi o estudo de campo que se desenvolveu através da aplicação de entrevistas roteirizadas, previamente encaminhadas por e-mail aos profissionais que atuam na Secretaria Municipal de Turismo e no Museu de Gastronomia Maranhense. Quanto à análise da participação da comunidade foi através da aplicação no dia 31 de outubro de 2022 do formulário online, contendo 11 questões abertas e fechadas para comunidade circunvizinhas e os empreendedores locais. Todos os dados coletados, foram tratados através da transcrição de áudios gravados e do formulário resultante do sistema de gráficos gerados pela plataforma *Google Forms*

A originalidade da pesquisa, se baseia em uma produção mais específica se direcionando ao museu da gastronomia Maranhense, como ponto central. As demais produções científicas são voltadas para um estudo amplo relacionado a museus e gastronomia especificamente. Dessa forma, a pesquisa visa contribuir para fundamentar novos estudos voltados para área de museologia e gastronomia, considerando que o patrimônio cultural é importante para a sociedade.

2. DESENVOLVIMENTO

O termo Cultura, em sua concepção genérica, refere-se a todos os aspectos de uma dada realidade social, como ideias, conhecimentos, modos de vida etc. Isso torna complexa a sua conceituação. Por esse motivo, teóricos buscaram, ao longo dos anos, uma definição que não fosse ampla demais ou escassa demais. Essas pesquisas transcorreram nos mais diversos campos do conhecimento, como a antropologia, a sociologia, a filosofia etc. Porém, nenhuma definição conseguiu resumir o que é a cultura de fato, sendo, esse conceito continuamente objeto de debates, ideias e pesquisas até hoje (OLIVEIRA; ALVES, 2015).

O primeiro conceito do qual se tem conhecimento foi elaborado pelo antropólogo Edward Tylor (1871), o qual o também antropólogo Laraia (2001) menciona em seus vários exemplares antropológicos de cultura: “Tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade (TYLOR apud LARAIA, 2001, p.26).” Já para o antropólogo estadunidense Alfred Kroeber (1876-1960) a

cultura é aquilo que determina o comportamento do homem e justifica suas realizações, pois através da cultura o homem adquire aprendizados que guiam suas atitudes.

Analisando a definição de Kroeber, podemos relacionar com a identificação cultural, no sentido da construção individual do homem sob a cultura. Hall (2005, p. 38), enfatiza que a identidade está associada à formação de grupos sociais onde o indivíduo está inserido, que vão sendo construídos ao longo dos tempos, de acordo com os preceitos de determinados universos culturais. Para Miranda (2000) a identidade também muda conforme o sujeito é representado na sociedade e que sua identificação nem sempre é imediata, precisando ser conquistada e podendo ser influenciada por outras questões, como, por exemplo, questões políticas.

De fato, tudo se determina de acordo com o que cada cultura significa para a sociedade, individualmente ou coletivamente. Por esse motivo, os museus como espaços interdisciplinares conseguem relacionar a construção das memórias e identidades da comunidade, por intermédio da educação patrimonial e comunicação museal. Evolutivamente, esse processo das funções do museu, como a comunicação e educação foi sendo moldado aos poucos, quando se buscava compreender de fato um conceito de museus que fosse aceito como aquilo que ele representa para a sociedade, por esse motivo ele é complexo e mutável. O atual conceito que foi definido em 2022, na 26ª conferência Geral realizada entre os dias 20 a 28 de agosto em Praga, na República Tcheca, refere-se:

Um museu é uma instituição permanente, sem fins lucrativos, ao serviço da sociedade, que pesquisa, coleciona, conserva, interpreta e expõe o patrimônio material e imaterial. Os museus, abertos ao público, acessíveis e inclusivos, fomentam a diversidade e a sustentabilidade. Os museus funcionam e comunicam ética, profissionalmente e, com a participação das comunidades, proporcionam experiências diversas para educação, fruição, reflexão e partilha de conhecimento (ICOM, 2022, p.1).

Corroborando com este conceito, Vasconcellos (2006, p.36) aborda pontos importantes sobre os museus também, como a questão da pesquisa que os museus realizam com base em acervos e tipologias; o papel social do museu a fim de contribuir para a melhoria da qualidade de vida; e o despertar da conscientização em relação ao patrimônio cultural. Toda essa clareza conceitual e das funcionalidades museais atuais, foi proporcionada através da ruptura tradicionalista que aconteceu no século XX, denominada de Nova museologia. Nesse período novas tipologias museais surgiram, criando vários museus com concepções diferentes tanto nas exposições, quanto nas coleções (DUARTE, 2013).

Uma dessas tipologias, são os museus gastronômicos que começaram aparecer no Mundo depois dessa ruptura. No Brasil o primeiro museu dedicado à gastronomia, surgiu em 2006 denominado de Museu da Gastronomia Baiana em Salvador, BA. Essa criação foi uma

iniciativa da instituição Senac-Bahia para promover os produtos culinários locais. Apesar de museus dedicados à gastronomia só surgirem depois da nova museologia, a gastronomia e alimentação já eram pontos de estudo desde a antiguidade, nas mais diversas áreas de atuação, como afirmam Meneses e Carneiro (1997, p. 10)

Desde a antiguidade pode-se dizer que a alimentação vem sendo objeto de atenção e conhecimento. De um lado, a necessidade inescapável de ingerir alimentos para manter a vida e, de outro, a enorme variedade de escolha neste processo permite, sem dúvidas, perceber um conjunto de fenômenos preñhes de implicações.

Para Fagliari (2005, p.02), no começo da civilização, a alimentação consistia apenas em satisfazer uma necessidade biológica, e somente depois de um tempo a comida passou ter seu significado ligado a elementos como religiosidade, festejos e outras características, porém não é possível precisar com datas o momento exato em que o alimento deixou de ser simples necessidade humana para adquirir outras conotações.

Dessa forma termos como gastronomia começam a surgir, o escritor Arquêstrato, autor de '*Hedypatheia*', denominou pela primeira vez o termo gastronomia como sendo o vocábulo grego *gaster*, significando ventre ou estômago, *nomo/nome* significando lei, e o sufixo *ia* formando o substantivo gastronomia, que etimologicamente significa: estudo ou observância das leis do estômago.

Do mesmo modo, outros estudiosos construíram suas definições do que seria a gastronomia baseando-se em percursos teóricos distintos, como Antonini (2003, p.28), que classifica a gastronomia dentro do patrimônio cultural: "Pois como patrimônio cultural, a gastronomia é certamente muito mais do que simples arte culinária. Assume-se também como um importante veículo da cultura popular, ao mesmo tempo em que possibilita uma percepção acerca da forma como vivem os habitantes de cada região, numa dada época."

Para Cunha e Oliveira (2009), é comum também o uso da gastronomia como fonte de investigação da identidade de determinada região com o intuito de perpetuar os seus hábitos e costumes. Para os autores a gastronomia, no viés da cultura, não deve ser encarada somente como uma ferramenta em potencial, pois embora ela seja um atrativo, ela é capaz de perpetuar hábitos e modos de preparo de alimentos de várias gerações, garantindo a continuidade das tradições, bem como a sua história local.

Depois dessa breve contextualização, abordaremos o Museu da gastronomia maranhense como objeto central de investigação. Em 13 de junho de 2019, foi inaugurado o Museu da Gastronomia Maranhense, localizado na Rua da Estrela, no edifício de número 82 no bairro da Praia Grande, Centro Histórico de São Luís, Maranhão. O processo de aquisição do

prédio se desenvolveu através da compra do imóvel pela prefeitura em 2008, por um montante não identificado.

A principal finalidade da gestão municipal era recuperar a infraestrutura e transformar o prédio no Museu da gastronomia maranhense em poucos anos. Porém, burocraticamente e devido a trocas de gestões municipais, o projeto foi postergado além do prazo idealizado, só sendo inaugurado 11 anos depois. A ideia original era o edifício inteiro ser de posse da instituição museal, porém atualmente o Museu divide o mesmo espaço com a Secretaria Municipal de Turismo, sendo administrado pela mesma.

Por esse motivo, os profissionais atuantes no museu da Gastronomia Maranhense, são oito servidores da Secretaria Municipal de Turismo que atuam como mediadores das visitas no espaço, em razão de a instituição museal não possuir uma estrutura administrativa própria, contendo um corpo funcional com especialista em museologia e áreas corporativas independentes. Na Secretaria Municipal de Turismo, há cerca de cinquenta profissionais em cargos distribuídos.

O acervo do Museu da Gastronomia foi idealizado e elaborado em meados de 2017 pelo turismólogo, cenógrafo e artista visual Enoque Silva. A execução dos planos curatoriais ocorreu devido a uma pesquisa atribuída pela SETUR, que foi realizada em todo o Estado, onde obteve como resultado uma ideia central para o acervo: o diálogo entre a comida e as bebidas com as festas e celebrações maranhenses, para o direcionamento da expografia.

Dessa forma, a expografia foi dividida por estações do qual seriam apresentadas as festas como sustentamento da questão da gastronomia. O objetivo de não ter uma entrada oficial das estações para o roteiro, possibilita iniciá-la por qualquer lado, pelo motivo de haver o diálogo mutuamente entre elas. O circuito representativo através do cenário possibilita essa interação livre, haja vista que o acervo se mantém apenas no pavimento térreo.

Cada estação tem um nome específico para representação em questão, como por exemplo, a Estação Banquete das Etnias, que foi projetada para exemplificar as influências dos povos e etnias do Estado na gastronomia maranhense. A escolha da representação foi de um casal Indígena, um casal Europeu e um casal Africano e o posicionamento na estruturação da Estação foi de ambas, em grau de igualdade à mesa.

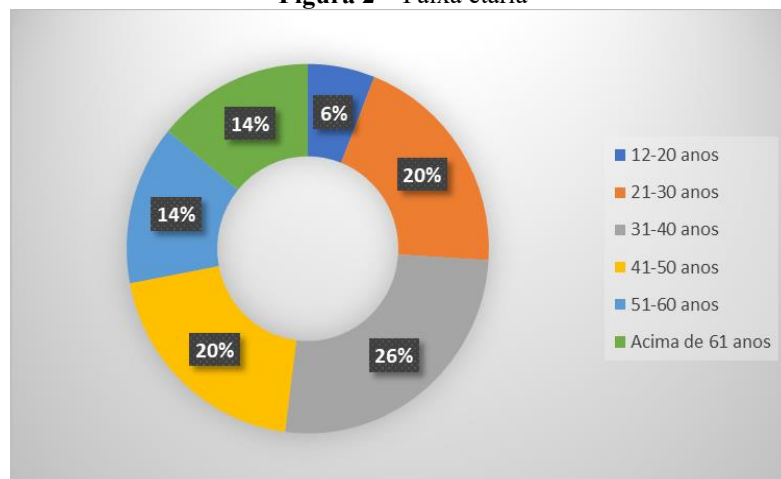
Figura 1 – Estação banquete das etnias



Fonte: arquivo pessoal Tallyane Costa, 2022

Em relação a forma de participação da comunidade no espaço museal, houve a necessidade de mapear e delimitar as ruas que seriam utilizadas na investigação para que o objetivo de pesquisa do formulário não se tornasse amplo demais e também para definir o quantitativo de pessoas pesquisadas. Os dados obtidos serão apresentados a seguir com a devida análise desses resultados:

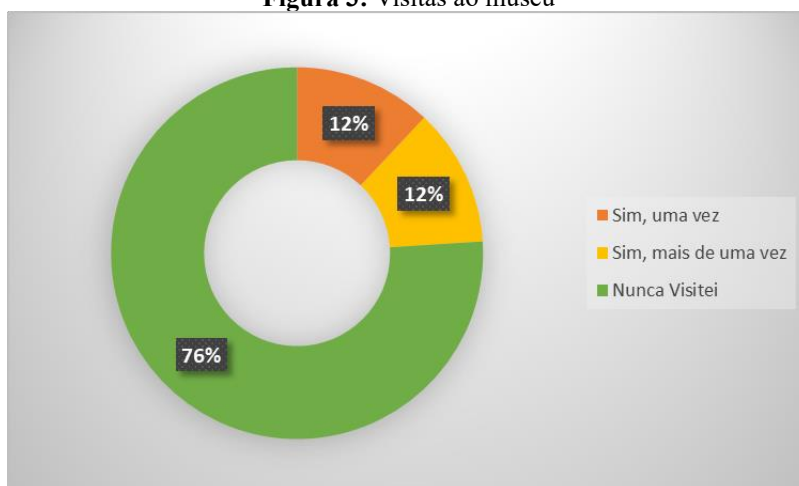
Figura 2 – Faixa etária



Fonte: elaboração própria, 2022

A análise da faixa etária dos entrevistados demonstra que de 31 a 40 anos é a idade predominante de trabalhadores e moradores da área próxima ao Museu da Gastronomia Maranhense, com 26% da amostragem. Em seguida, as idades de 21-30 anos e 41-50 anos aparecem simultaneamente na mesma quantidade com 20%, assim como de 51-60 e acima de 61 anos, com 14% cada uma.

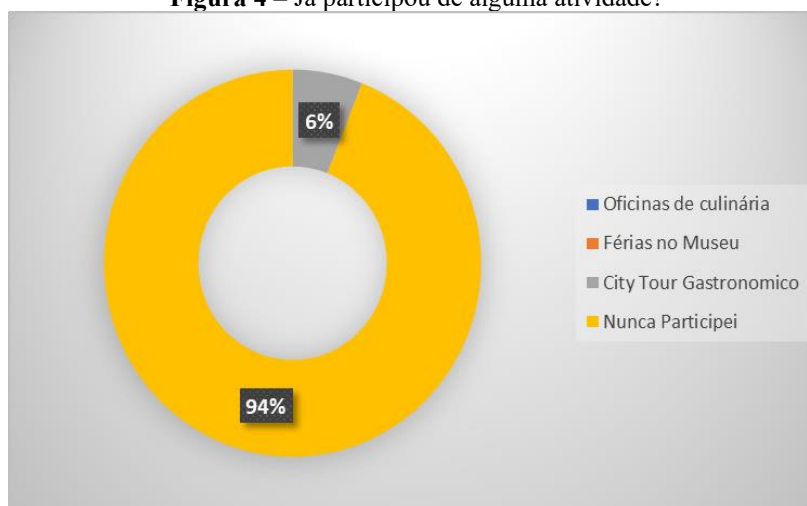
Figura 3: Visitas ao museu



Fonte: elaboração própria, 2022

No que se refere aos resultados da comunidade do entorno do museu sobre já terem visitado a instituição museal, a maior estimativa foi de 76%, em que 38 pessoas responderam que nunca conheceram o museu e seu acervo, um número bastante expressivo dada a proximidade do Museu da Gastronomia Maranhense e seus três anos de funcionamento demais entrevistados empataram com 12% para cada resposta, por já terem visitado o museu uma vez ou mais de uma.

Figura 4 – Já participou de alguma atividade?



Fonte: elaboração própria, 2022

Sobre a participação da comunidade do entorno em relação a alguma atividade ou ação que o Museu de Gastronomia Maranhense proporciona ou já realizou, o resultado foi de 94% para nunca participaram de nenhuma ação ou atividade, e apenas 6% dos entrevistados responderam que já participaram do city tour gastronômico. Nota-se, entre os entrevistados, que existe um alto índice de pessoas que vivem ou trabalham no entorno do museu, mas que não participam ativamente das ações programadas pelo espaço museal.

Dessa forma, com base nos resultados da participação da comunidade, é notório o quantitativo de pessoas próximas ao Museu da Gastronomia que não conhecem e nem participaram das ações que a instituição desenvolve e, por esse motivo, acabam não sabendo o tipo de expografia, história e atividades com que o museu trabalha.

Quanto aos resultados do perfil de visitantes que frequentam o Museu da Gastronomia Maranhense foi extraído do livro de assinaturas manual que categoriza o perfil das pessoas que frequentam o espaço, com base nos resultados do relatório técnico da coordenação mercadológica do Museu da Gastronomia Maranhense sobre o fluxo e perfil de visitantes, temos os seguintes dados referente ao mês de agosto de 2022, ao qual tivemos acesso:

A maioria dos visitantes, isto é 30,05% do público, possuem de 31 a 45 anos, enquanto 23,93% têm de 16 a 30 anos. 60,89% deles são do gênero feminino, e 39,11% do gênero masculino. Em relação à origem dos visitantes que frequentam o museu, é dividido entre nacionais e internacionais. Percebeu-se que 29,60% são do próprio Estado do Maranhão, enquanto 16,46% são de São Paulo e 10,39% do Pará. Quanto aos visitantes internacionais, os maiores frequentadores são os franceses, que somam 26,14% do público, seguidos pelos italianos, que representam 13,64 % do total de visitantes. Há nomes de outros países não mencionados na pesquisa, o que resulta num total de 40,91%.

3. CONCLUSÃO

Analisando os principais desafios que o Museu da Gastronomia Maranhense enfrenta com base nos resultados das entrevistas individuais com os profissionais envolvidos, é o desafio da construção de uma equipe administrativa condizente com o trabalho museológico, tendo em consideração que não existem profissionais específicos de museologia e nem um administrativo independente da Secretaria Municipal de Turismo. O outro desafio é torná-lo um dos principais equipamentos turísticos da cidade, alinhado com as atualizações dos conceitos de museus de maneira criativa, dinâmica e inovadora.

Quanto às perspectivas de infraestrutura projeto original em conjunto com seu plano museológico inicial apontava para toda a estrutura do prédio de quatro pavimentos pertencer ao museu da gastronomia maranhense, porém não foram realizados conforme a organização prevista, pelo fato da Secretaria Municipal de Turismo ter sido realocada para funcionar conjuntamente no mesmo espaço do casarão do museu, ocupando atualmente o segundo e terceiro pavimento.

Em relação às atividades disponibilizadas pelo museu além das visitas mediadas ou livres no acervo, em sua maioria, são desenvolvidas para o público externo, como o City Tour

Gastronômico, férias no museu e o mais novo projeto de exposições temporárias que visa oportunizar maior visibilidade aos microempreendedores da capital, com exibição e comercialização de seus produtos dentro do museu por um curto período de tempo.

Quanto ao perfil de visitantes no Museu observou-se a predominância de 60,89% do público feminino, e 39,11% do público masculino, com a faixa etária de 30,05% dos 31 a 45 anos, seguidos por 23, 93% dos 16 a 30 anos.

Acerca da Secretária Municipal de Turismo utilizar o mesmo casarão, se tornaria interessante retomar ao projeto original e dedicar o espaço exclusivamente a instituição museal, fazendo com que se estruture uma administração independente ao espaço. Dessa maneira, o Museu continuaria tendo a gestão municipal como incentivadora, mas teria seu próprio desenvolvimento como uma casa de cultura. Um espaço dedicado exclusivamente à culinária maranhense para colaborar na construção da identidade, no pertencimento da sociedade é importante, e o Museu da Gastronomia Maranhense, apesar de suas circunstâncias, tenta cumprir com esse papel.

REFERÊNCIAS

ANTONINI, B.O. **A gastronomia típica da ilha de Santa Catarina: Um elemento de importância para o turismo cultural**. Balneário Camboriú: Universidade do Vale do Itajaí-UNIVALI, 2003. Disponível em:< <http://observagastronomia.com.br/wp-content/uploads/2021/02/A-gastronomia-tipica-da-Ilha-de-Santa-Catarina-um-elemento-de-importancia-para-o-turismo-cultur.pdf>> Acesso em: 25 jun 2022

CUNHA, K.B; OLIVEIRA, L. da V. **A Gastronomia Enquanto Atrativo Turístico-Cultural**. Goiás: Universidade Estadual de Goiás. Curso de Pós graduação em Geografia, Meio ambiente e Turismo, 2009. Disponível em:<<https://portaleducacao.anapolis.go.gov.br/revistaanapolisdigital/wp-content/uploads/2011/07/A-GASTRONOMIA-ENQUANTO-ATRATIVO-HIST%C3%93RICO-CULTURAL1.pdf>> Acesso em 06 jul 2022

DUARTE, A. **Nova Museologia**: os pontapés de saída de uma abordagem ainda inovadora. Rio de Janeiro: Revista Eletrônica do programa de pós graduação em Museologia e Patrimônio-PPG-PMUS UniRio, v.6, n 1, 2013

FAGLIARI, G. S. **Turismo e alimentação**: análises introdutórias. São Paulo: Roca, 2005

FONSECA,B.S.L, FILHO.B.W. **Mercado das tulhas em São Luís (MA)**: repositório planejado da memória coletiva regional. Rio Grande do Sul: Territórios, Redes e Desenvolvimento Regional: Perspectivas e Desafios Santa Cruz do Sul,13 a 15 de

setembro de 2017. Disponível em:
<https://online.unisc.br/acadnet/anais/index.php/sidr/article/view/16726/4289> Acesso em 18 abril 2022

HALL, S. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. tradução Tomaz Tadeu da Silva. Guaciara Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. Disponível em: https://leiaarqueologia.files.wordpress.com/2018/02/kupdf-com_identidade-cultural-na-pos-modernidade-stuart-hallpdf.pdf> Acesso em: 18 abril 2022

ICOM. **ICOM aprova nova definição de Museus**. São Paulo: Conselho Internacional de Museus, 2022. Disponível em: <http://www.icom.org.br/?p=2756> Acesso em 28 out 2022

LARAIA, R. B. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MENESES, U. T.B e CARNEIRO, H. **A História da alimentação**: balizas historiográficas. Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Sér. Vol. 5, p – 9-91, jan/dez, 1997. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/anaismp/a/zLL9TzGn6sqCZ8VqxhrRtZf/?lang=pt>. > Acesso em: 11 fev 2022

MIRANDA, A. **Sociedade da informação**: globalização, identidade cultural e conteúdos. Brasília: Ci. Inf., Brasília, v. 29, n. 2, p. 78-88, maio/ago. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ci/v29n2/a10v29n2.pdf>

OLIVEIRA, E; ALVES, A. F. **Uma Análise Literária sobre o Conceito de Cultura**. Paraná: Revista Brasileira de Educação e Cultura – ISSN 2237-3098.

Centro de Ensino Superior de São Gotardo. Número XI Jan-jun 2015. Disponível em: <http://periodicos.cesg.edu.br/index.php/educacaoecultura>. Acesso em: 18 abril 2022

VASCONCELLOS, C. M. **Turismo e museus**. São Paulo: Aleph, 2006.

O PRECONCEITO ESTRUTURAL: UMA ANÁLISE DA CARTILHA “O RACISMO PRESENTE NAS PALAVRAS E EXPRESSÕES DO PORTUGUÊS BRASILEIRO”¹²⁹

Carliane Rodrigues da Silva

Graduanda em Ciências Humanas/Sociologia
carliane.rodrigues@discente.ufma.br
UFMA

Érica de Sousa Castelo Branco

Graduanda em Ciências Humanas/Sociologia
erica.branco@discente.ufma.br
UFMA

Ernando Santos Miranda

Graduando em Ciências Humanas/Sociologia
ernando.miranda@discente.ufma.br
UFMA

Ana Caroline Amorim Oliveira

Docente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade
oliveira.ana@ufma.br
UFMA

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo analisar o produto do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência-PIBID, do Subprojeto “As Ciências Humanas e a diversidade étnico-cultural: educação e interdisciplinaridade” (2020-2022), a Cartilha: O racismo presente nas palavras e expressões no português brasileiro (Oliveira et al., 2022), do Curso de Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão, Centro de Ciências de São Bernardo. Refletindo sobre o racismo estrutural e o preconceito perante ao povo negro e indígena, esta cartilha busca se debruçar e promover a divulgação do conhecimento sócio-histórico e cultural referente às origens desses povos com o intuito de desnaturalizar os termos e expressões que compõem a língua portuguesa brasileira permeada pelo racismo por muito tempo. Busca-se desvelar como o racismo é estrutural e presente em diferentes aspectos, atingindo os povos originários de maneiras diversas e como a discriminação racial é perpetuada por meios de mecanismos invisíveis e sutis, que muitas vezes passam despercebidos pela maioria das pessoas.

Palavras-chave: Preconceito; Expressões; Racismo; Escola.

1. INTRODUÇÃO

O racismo estrutural é um problema que permeia todas as esferas da sociedade brasileira, seja na política, na educação, no mercado de trabalho ou nas relações interpessoais. Essa forma

¹²⁹ Este artigo foi desenvolvido com base nos resultados da pesquisa realizada por acadêmicos do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência - PIBID (2022-2024), vinculado ao curso de Ciências Humanas/Sociologia e coordenado pela Prof. Dra. Ana Caroline Amorim Oliveira. A pesquisa teve como suporte o material produzido pelos estudantes que participaram da edição anterior do programa e que resultaram na elaboração de uma cartilha sobre termos e expressões racistas presentes e utilizadas na língua portuguesa brasileira, a cartilha “O racismo presente nas palavras e expressões do português brasileiro”.

de discriminação está enraizada em estruturas sociais profundas e sustentada por expressões e palavras cotidianas, muitas vezes utilizadas de maneira inconsciente.

Criado por volta de 1920, o racismo enquanto conceito e realidade já foi objeto de diversas leituras e interpretações. [...] Com efeito, com base nas relações entre “raça” e “racismo”, o racismo seria teoricamente uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimos suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. Visto deste ponto de vista, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. (Munanga, 2004, p. 7)

Nesse contexto, a cartilha "O racismo presente nas palavras e expressões do português brasileiro" (OLIVEIRA et al., 2022) surge como uma ferramenta importante de conscientização e reflexão sobre o preconceito estrutural no Brasil. O objetivo da cartilha é analisar de forma crítica e contextualizada alguns termos comumente utilizados na língua portuguesa e identificar seu teor discriminatório.

A presente cartilha é fruto do Subprojeto “As Ciências Humanas e a diversidade étnico-cultural: educação e interdisciplinaridade” (2020-2022) do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência - PIBID do Curso de Ciências Humanas/Sociologia, Campus São Bernardo da Universidade Federal do Maranhão-UFMA coordenador pela professora Ana Caroline Amorim Oliveira.

Esta cartilha tem como objetivo refletir sobre o racismo em relação ao povo negro e aos povos indígenas, presente no nosso vocabulário e que foi naturalizado colonizando o nosso imaginário coletivo enquanto brasileiros. Ao nos debruçarmos sobre a origem histórica, sociocultural e econômica das nossas palavras e expressões que compõem o português brasileiro podemos desvelar o que a nossa consciência quer esconder: o racismo em relação aos negros e aos indígenas. Este material elaborado pelos pibidianos, coordenadora e professores do CE Dr. Henrique Couto, município de São Bernardo (MA), faz um convite à reflexão e à transformação para repensarmos sobre o nosso passado e presente enquanto sociedade interétnica e multicultural.

O racismo não está presente apenas nas ações - ele também se esconde nas palavras e expressões de uma língua. Conhecer essas palavras e expressões é fundamental para que se possa combatê-lo. Nesses termos, o PIBID entrega a sua contribuição, fruto de muitos debates, estudos e muito trabalho. A cartilha é uma forma sucinta e didática, no formato de e-book, direcionada especialmente aos alunos do Ensino Médio do Centro Educacional Dr. Henrique Couto, escola da rede estadual do estado do Maranhão.

A cartilha ao todo possui 53 páginas e está organizada em apresentação, prefácio, os 38 termos, posfácio, as referências do trabalho e os agradecimentos dos autores. Cerca de 21 termos referem-se a expressões racistas contra pessoas negras, 8 sobre os povos indígenas, 7 com marcadores de gênero sobre as mulheres pretas, 1 termo sobre os judeus e 1 termo que discrimina os praticantes da religião de matriz africana.

Entre os termos abordados na cartilha, destacamos expressões como "crioulo/negão", "doméstica", "mulata", "criado mudo", "moreno", "denegrir" e "judiação". O objetivo deste artigo é compreender o contexto histórico e cultural no qual foram cunhadas e como elas carregam e reforçam estereótipos perpetuando a discriminação racial.

2. ANÁLISE DOS VERBETES DA CARTILHA “O RACISMO PRESENTE NAS PALAVRAS E EXPRESSÕES DO PORTUGUÊS BRASILEIRO”

2.1 Crioulo/Negão

O termo "Negão" ou "Crioulo" tem uma longa história de uso pejorativo, que remonta aos tempos da escravidão e do colonialismo. Para entender o contexto histórico desse termo, é importante examinar o papel dos africanos e afrodescendentes na construção das sociedades modernas e como foram perpetuadas narrativas racistas que contribuíram para a sua marginalização.

Durante os séculos XVI e XIX, o comércio transatlântico de escravos africanos era uma prática comum entre as potências coloniais europeias, com os africanos sendo capturados em suas terras natais e vendidos como escravizados nas Américas e Europa. A partir do momento em que esses africanos eram trazidos para uma nova terra, eles eram submetidos a uma série de condições desumanas, crueldade, trabalho forçado e opressão. (MARIUZZO, 2011)

Ao longo dos anos, os africanos e seus descendentes foram submetidos a um sistema de exploração e supremacia branca que era sustentado por narrativas racistas. O termo "Negão" ou "Crioulo" foi usado para se referir de forma depreciativa aos indivíduos de ascendência africana, perpetuando estereótipos e ideias preconceituosas sobre sua aparência, inteligência e função social. Como nos fala a historiadora Hebe Maria de Mattos:

[...] Por outro lado, como a historiografia já tem assinalado, os significantes ‘crioulo’ e ‘preto’ mostraram-se claramente reservados aos escravos e forros recentes. A designação ‘crioulo’ era exclusiva de escravos e forros nascidos no Brasil e o significante ‘preto’, até a primeira metade do século, era referido preferencialmente aos africanos. A designação de ‘negro’ era mais rara e, sem dúvida, guardava um componente racial, quando aparecia nos censos de época, qualificando a população livre. (MATTOS, 1998, p. 30).

Além da escravidão, a colonização também teve um grande impacto na perpetuação do termo pejorativo "Negão" ou "Crioulo". Durante o período colonial, as potências europeias estabeleceram sistemas de dominação política, econômica e cultural em diferentes partes do mundo, incluindo a África, as Américas e outras regiões.

Esses sistemas coloniais foram baseados em uma hierarquia racial, em que aqueles considerados de raça branca eram considerados superiores aos povos não-brancos. As narrativas colonialistas e racistas retratavam os povos africanos como inferiores, bárbaros e primitivos, justificando assim sua exploração e subjugação.

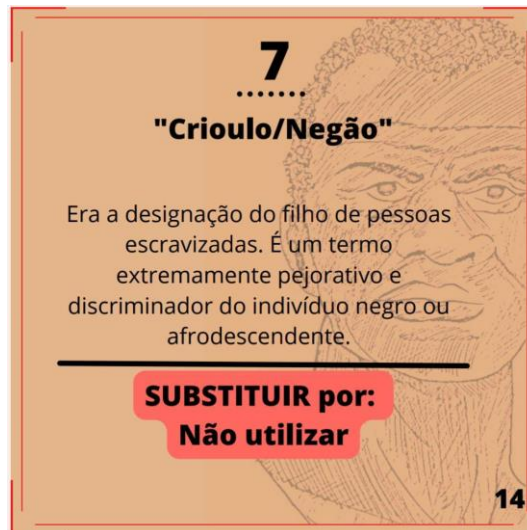
Essas ideias racistas foram disseminadas e internalizadas pelas sociedades colonizadoras, contribuindo para a discriminação e marginalização dos afrodescendentes em diferentes contextos históricos. O termo "Negão" ou "Crioulo" tornou-se uma forma de reforçar a opressão racial, estigmatizando e denegrindo aqueles que eram considerados como tal.

É importante ressaltar que a forma como o termo é usado atualmente pode variar em diferentes contextos e culturas.¹³⁰ No entanto, é fundamental reconhecer que mesmo que algumas pessoas possam usar o termo sem um significado pejorativo, ele carrega uma carga histórica e simbólica de opressão e discriminação.

A tomada sobre o caráter pejorativo do termo "Negão" ou "Crioulo" tem sido parte de uma luta mais ampla contra o racismo e a busca por igualdade racial. Movimentos e ativistas têm se esforçado para desconstruir narrativas racistas e estereótipos prejudiciais, promovendo o empoderamento e a valorização da cultura e identidade afrodescendente.

Assim, o termo "Negão" ou "Crioulo" é pejorativo devido ao contexto histórico de opressão e discriminação racial. Sua origem remonta aos tempos da escravidão e do colonialismo, quando as narrativas racistas eram usadas para justificar a exploração e subjugação dos africanos e afrodescendentes. É importante reconhecer e desafiar essas narrativas, promovendo a igualdade e o respeito mútuo entre todas as pessoas, independentemente da sua cor de pele.

¹³⁰ De acordo com Stewart (2007) O termo crioulo [criollo], na América espanhola, referia-se ao filho do europeu, nascido na América. No Brasil, durante os séculos XVII, XVIII e XIX, referia-se aos escravos nascidos na terra, fazendo diferença daqueles nascidos na África. Na historiografia, a definição para crioulos é muito divergente, sendo este termo muito variável em conformidade com o período abordado e o contexto retratado. Segundo Stewart em Crioulização, a palavra 'creole' surgiu primeiramente em português, embora já fosse atestada em espanhol, por volta de 1590, com o significado espanhol de "nascido no Novo Mundo".



2.2 Doméstica

O termo "doméstica" remonta ao período colonial brasileiro, quando o país adotou o sistema escravocrata (séc. XVI a XIX). Durante esse período, milhões de africanos foram trazidos à força para o Brasil e vendidos como escravos. Esses indivíduos eram submetidos a condições desumanas de trabalho, onde eram forçados a exercer diversas funções em diferentes ambientes, incluindo tarefas domésticas nas casas de seus proprietários brancos.

A partir da abolição da escravatura, em 1888, esses antigos escravos foram colocados em uma condição social precária, muitas vezes sem acesso à educação e oportunidades de emprego dignas.¹³¹ Com isso, uma nova forma de exploração e submissão emergiu, desta vez sob a forma de empregadas domésticas.

No final do século XIX, o Brasil passava por um período de modernização, com a chegada de imigrantes europeus e o desenvolvimento das cidades surge consequentemente o aumento da ideia de superioridade na mentalidade do povo brasileiro, como destaca a historiadora Emília Viotti da Costa (1998) neste momento “a elite branca brasileira já tinha em sua própria sociedade os elementos necessários para forjar sua ideologia racial. Tinha aprendido desde o período colonial a ver os negros como inferiores” (VIOTTI, 1998, p. 373).

A demanda por serviços domésticos cresceu à medida que as famílias solicitavam o trabalho de outras pessoas para realizar tarefas como limpeza, cozinha e cuidados com crianças. Nesse contexto, o termo "doméstica" foi usado para se referir às mulheres, normalmente negras e pobres, que encontravam emprego nessas atividades. Essas mulheres eram, em grande parte,

¹³¹ Segundo Rossi (2018) em 1888 foi decretada a liberdade das pessoas escravizadas no Brasil. No entanto, a maneira de agir e pensar da elite brasileira não mudou.

contratadas para trabalhar nas residências das famílias brancas e eram frequentemente exploradas, mal remuneradas e tratadas de maneira desrespeitosa.

O termo "doméstica" tornou-se pejorativo devido à situação de desigualdade e exclusão social em que essas trabalhadoras eram inseridas. Elas estavam sujeitas a longas jornadas de trabalho, sem proteção trabalhista adequada, e muitas vezes sem direito a descanso ou folga semanal. Além disso, a sociedade passou a estabelecer estereótipos e preconceitos em relação às empregadas domésticas, associando-as a um status inferior e à incapacidade de ascender socialmente. Esse estigma reforçou a ideia de que ser uma "doméstica" era uma posição de inferioridade e submissão.

Gonzalez (2020, p. 51) traz uma reflexão importante a respeito dessa ideia de a mulher negra estar vista sob os olhos da sociedade sob dois pontos de vista: doméstica e mulata, concluindo que a mulher negra acaba por desempenhar um papel negativo na sociedade brasileira dada a imagem que lhe atribuem ou as maneiras de exploração e alienação em que ela está submetida. Ainda ressalta, porém, de que ela se utiliza desta classificação para sobreviver e resistir dentro desta sociedade racista e capitalista em que vivemos.

A própria palavra "doméstica" carrega em si uma carga pejorativa, uma vez que reforça a ideia de que as mulheres que realizam trabalhos domésticos estão restritas ao ambiente da casa e dependentes do trabalho dos outros. Essa denominação também diminui o valor dessas atividades, considerando-as inferiores e menos dignas do que outras formas de emprego.

Esse estigma e discriminação em relação às empregadas domésticas também se manifesta em outros aspectos da sociedade. Por exemplo, é comum que essas trabalhadoras sejam submetidas a condições abusivas de trabalho, como assédio moral e sexual, além da discriminação racial e salarial.

Portanto, o termo "doméstica" se tornou pejorativo devido ao histórico de exploração, desigualdade e estereótipos negativos associados às mulheres que realizam esse tipo de trabalho. É fundamental reconhecer e combater essa crítica social, valorizando e respeitando o trabalho doméstico e lutando por melhores condições de trabalho e igualdade de tratamento para todas as trabalhadoras domésticas.

9
.....

"Doméstica"

Negros eram tratados como "animais rebeldes" e que precisavam de "corretivos", para serem "domesticados". O termo possui origem nas mulheres negras que trabalhavam dentro da casa das famílias brancas e eram consideradas "domesticadas".

SUBSTITUIR por: Trabalhadora/funcionária/ secretária do lar.

16

2.3 Criado mudo

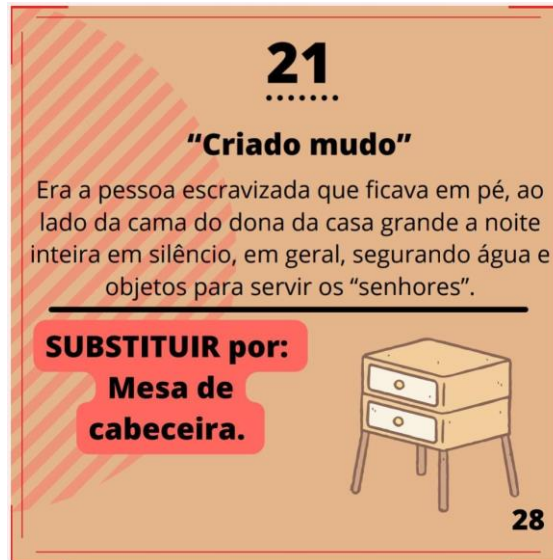
Este termo a princípio trata-se de um pequeno móvel, que é colocado ao lado da cabeceira da cama, uma mesa de cabeceira. Segundo o dicionário Dicio (2023), mesa de cabeceira é um termo que se refere a pessoas que ajudam nas tarefas domésticas; empregado. No entanto, para o mesmo dicionário, mudo também é todo aquele que não fala; que perdeu a capacidade de falar, adjetivo verbal e silencioso para omitir opiniões ou recusar-se a expressar o que pensa.

O termo criado-mudo também pode ser entendido pejorativamente, pois remete a figura do criado, que era comumente um trabalhador subalterno, muitas vezes escravizado ou explorado. Ao utilizarmos essa expressão estamos reforçando a ideia de uma relação hierárquica, em que o criado é tratado como um objeto sem voz, sem expressão. Osmar Ferreira (2021, p.20) destaca:

O termo preconceituoso, criado-mudo, surgiu em 1820. Os escravos da época ficavam ao lado da cama segurando objetos tais como copo d'água, roupas e livros, mas os senhores se sentiam incomodados pois alguns de seus criados conversavam a noite atrapalhando o seu sono. Assim, o ideal é que fossem criados mudos, que ficassem calados e fizessem as vezes apenas de um objeto, com uma utilidade específica.

Acredita-se que o termo criado-mudo tenha se originado da associação entre os escravos que realizavam serviços domésticos retilíneos à mesa ou suporte utilizado para apoiar objetos ao lado da cama. Os escravos, muitas vezes, eram proibidos de falar e, portanto, eram mudos. Já o adjetivo “criado” se referia ao seu papel como serviçais. É uma expressão que tem suas raízes no período em que o Brasil era uma colônia e o sistema escravista imperava. Durante essa época, os escravos negros eram obrigados a servir seus senhores, sendo responsáveis por diferentes tarefas domésticas.

Dessa forma, a palavra criado-mudo possui um contexto histórico marcado pela escravidão e opressão que evidenciava a desigualdade social extrema existente no passado, remetendo a um período em que os escravos eram responsáveis pelo cuidado dos quartos e dos pertences dos seus senhores. Entretanto, atualmente, essa palavra se refere a um móvel cuja função serve como suporte para objetos, principalmente em quartos, distanciando-se assim do significado racista que esta palavra carrega.



2.4 Mulata

O termo mulata remonta a um período definido pela colonização e escravidão brasileira. Ela data do séc. XVI, quando Portugal começou a colonizar o território que mais tarde se tornaria o Brasil. Durante todo esse tempo, o comércio de escravos africanos estava em seu auge, e a mistura de raças começou a ocorrer entre os colonizadores europeus e as mulheres africanas trazidas como escravas. No entanto, é importante ressaltar que o termo não era usado como designação racial, mas sim como sentido de “mulher híbrida” ou “mestiça”.

A palavra mulata tem origem no termo espanhol “mulato”, que por sua vez deriva do diminutivo “mulo”, referindo-se à mula, animal resultante do cruzamento entre um cavalo e uma jumenta ou de um jumento com égua. Como é dito na cartilha “Do Politicamente Correto e Direitos Humanos” (QUEIROZ, 2004, p.24):

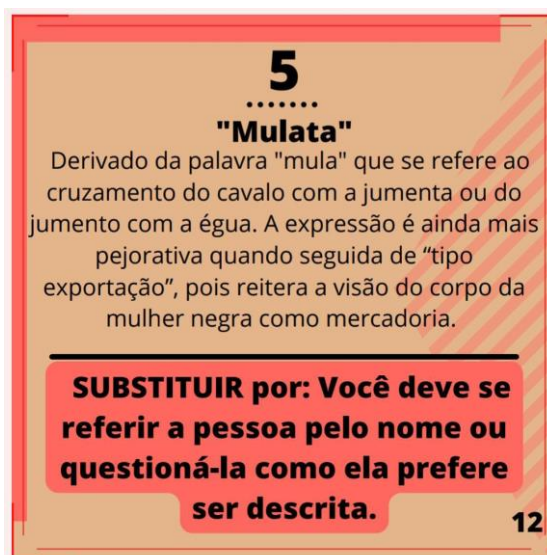
Mulato – Filho de mãe branca e pai negro, ou vice-versa. Mestiço de branco, negro ou indígena, de cor parda. Originariamente, na língua espanhola, a palavra se referia ao filhote macho do cruzamento de cavalo com jumenta ou de jumento com égua, daí a sua carga pejorativa. Transposto para o português já com o sentido de mestiço, o termo serviu à ideologia do branqueamento da raça negra e entrou no imaginário popular, pela literatura nativista, para designar a pessoa sedutora, lasciva, inzoneira, sonsa, cheia de artimanhas ditas “tropicais”, um outro estereótipo.

Segundo Silva (2018) a popularidade do termo mulata cresceu durante o século XX, principalmente durante o período do carnaval brasileiro. As escolas de samba começaram a destacar as mulatas como símbolo de beleza e sensualidade, muitas vezes as representando como as rainhas de bateria e figuras centrais nos desfiles. Ressaltando assim o quanto a figura da mulata estava associada ao estereótipo da mulher negra exuberante e sedutora, reforçando a

objetificação das mulheres e estabelecendo padrões de beleza inalcançáveis para a maioria das mulheres negras.

O termo também foi utilizado para classificar pessoas de pele mais clara, com traços considerados mistos, entre o negro e o branco. Essa classificação racial estava intrinsicamente ligada à hierarquia social imposta pelo sistema escravocrata, onde pessoas de ascendência africana eram considerados inferiores, algo que atualmente também é discutido através de movimentos sociais e acadêmicos hoje, identificando este mesmo sistema racial baseado na hierarquia e valorização da branquitude.

De maneira resumida, o contexto histórico do termo mulata está ligado a colonização, escravidão e miscigenação dos povos africanos ocorrido nas Américas e, embora tenha sido usado como uma categoria intermediária entre brancos e negros, o termo é alvo de debate e críticas até os dias de hoje, destacando a necessidade de repensar e desconstruir os estereótipos e hierarquias raciais perpetuadas ao longo do tempo.



2.5 Judiaria

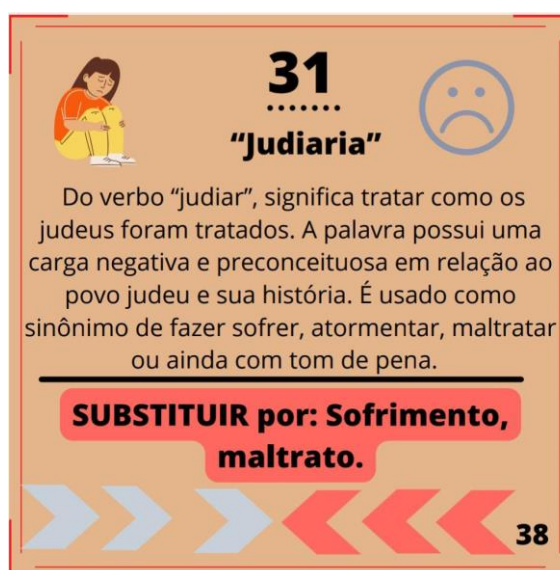
Das muitas expressões que compõem a Língua Portuguesa brasileira, algumas um tanto pejorativas por assim dizer, é possível citar o verbo “juiar”, ou também as suas variações, como “judiaria” e “judiação”, que são encontradas nos dicionários e possuem um significado intolerante e desumano, ao se referir ao tratamento recebido pelos Judeus, “tratar como os judeus foram tratados”. Inicialmente o termo “judeu possuía outro significado e que devido às influências de povos colonizadores e/ou genocidas, perdeu sua real identidade.

Originalmente usada para designar aos filhos de Judá, que era filho de Jacó, a expressão “judeu” foi posteriormente empregada para designar os nascidos na Judeia. Depois da libertação do cativoiro babilônico, passou a designar aos hebreus. Na

verdade, a definição de judeu é baseada em um conceito de identidade essencialista, o que não condiz com a realidade, haja vista cada ser humano possuir uma identidade que pode ser comum ou partilhada, mas que difere mesmo entre pessoas da mesma etnia. (WISNIEWSKI, 2011, p. 27).

Essa designação preconceituosa é marcada historicamente pela herança cultural deixada pelos portugueses e que atualmente ainda permeia a sociedade, fazendo parte do português brasileiro. Um ponto de vista que é importante analisar seria a narrativa cristã, que associa a figura do povo judeu à traição de Judas em relação a Jesus Cristo.

Portanto, a imagem sobre o judeu é permeada de pré-noções intolerantes e preconceituosas, na qual, se expressa como sendo algo traiçoeiro, sujo e de má índole, como também, pela visão trazida desde a Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945), em que expressa as condições precárias vividas pelo povo judeu durante a ascensão do Nazismo na Alemanha, permeada pelo preconceito religioso e pelo sofrimento causado aos mesmos diante da justificativa nazista de “raça inferior” que resultou no óbito de mais de seis milhões de judeus em campos de concentração. Sendo assim, é de suma importância que o termo “juiar” seja substituído por expressões que possuem em seu significado aquilo que realmente o indivíduo deseja transmitir, como por exemplo: maltrato ou sofrimento.



2.6 Morena

"Você é uma morena muito bonita", "Nossa, que morena inteligente!", o termo "moreno/a" é de muitos o mais comum dentre aqueles que podemos considerar racistas e pejorativos. Podemos dizer "comum" pela sua popularidade e sua forma "pacífica" ao se referir a outro indivíduo, é diante disso que podemos abordar o que há por trás dessa expressão tão popular e que possui um significado perverso e preconceituoso em sua origem.

A expressão “morena” vem para caracterizar uma pessoa branca de cabelos escuros, no objetivo de evitar e/ou suavizar o termo “negro/a” por ser considerado por muitos, uma expressão ofensiva.

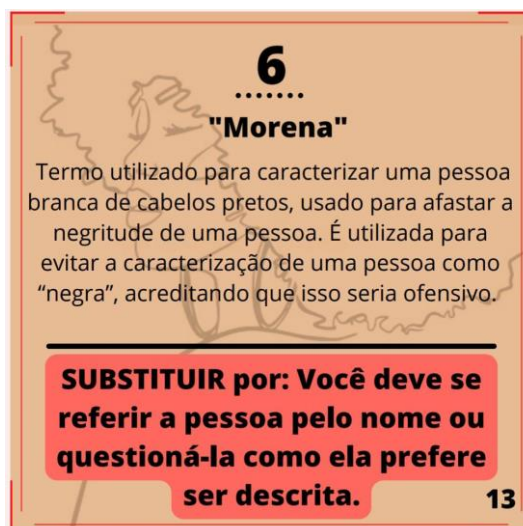
O preconceito disfarçado de elogio se tornou algo normal e por vezes entendido como uma simples brincadeira ou uma forma carinhosa de se referir a alguém, porém, é de grande relevância apresentar outros fatos que permeiam o racismo e o uso do termo trabalhado nesse tópico, por vezes o indivíduo que se designa como negro/a estabelece uma posição sobre determinado tema e não aceita o uso do termo “morena/o” para caracterizá-lo.

Com isso se inicia o processo em que indivíduos inconformados com a posição do próximo somado ao fato de que geralmente são pessoas que não possuem um determinado poder de fala por não fazer parte da população negra, optam por desrespeitar o seu próximo o contrariando, justificando que ela/ele não é tão negro/a assim, ou seja, diminuindo e desvalorizando toda uma população negra, afro-brasileira e atribuindo para si o poder de escolha e de fala sobre como deve se referir à alguém.

Segundo os autores Glenda Cristina Valim de Melo e Luis Paulo da Moita Lopes em seu artigo *‘Você é uma morena muito bonita’: A trajetória textual de um elogio que fere*, em que além de apresentarem o contexto e o desenvolvimento de falas racistas que atualmente foram “normalizadas” em meio à sociedade brasileira, há a presença de relatos de experiência vivenciados por interlocutores, em destaque para Adelina:

Sou chamada de morena diariamente no meu trabalho e como não tenho papas na língua, advirto a pessoa: “Morena não, por favor, sou NEGRA.” E a resposta que mais escuto é: “Não, você nem é tão negra assim, é melhor ser chamada de morena.” Affff... a ignorância que perpetua na cabeça das pessoas encobre a falta de informação, um racismo “às avessas” e a discriminação escondida em “elogios degradantes” à nós, mulheres negras. Adorei o artigo e fiz questão que postá-lo no face. Parabéns!!! (Adelina).

Contudo, é válido apresentar que há pessoas que se identificam com esse termo, geralmente por também negar suas origens e/ou por questões de preferência à forma como deve ser chamada por outros indivíduos, portanto é indicado que ao possuir dúvidas sobre como se referir a alguém, utilizar perguntas, “como você prefere que eu te chame?”, “qual termo eu posso utilizar para caracterizar você?”, sendo importante respeitar a resposta dada pelo próximo mesmo que signifique não considerar suas próprias opiniões.



3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O racismo estrutural é um fenômeno presente em diversas esferas da sociedade brasileira, e não é diferente quando se trata da língua falada e escrita. Através da análise de alguns termos da cartilha "O racismo presente nas palavras e expressões do português brasileiro", apresenta termos e expressões que perpetuam estereótipos e preconceitos raciais em nossa língua oficial sem que saibamos. Por isso a importância de tal cartilha nas escolas públicas.

Diante disso, analisamos e refletimos sobre o preconceito estrutural presente na linguagem, particularmente no português brasileiro. É necessário reconhecer e desconstruir termos e expressões que perpetuam estereótipos e preconceitos raciais, a fim de promover uma linguagem mais inclusiva e respeitosa. Somente dessa forma poderemos construir uma sociedade mais igualitária e justa para todos.

Ao analisar o termo "crioulo/negão", por exemplo, a cartilha explora como essas expressões foram historicamente utilizadas para desvalorizar e inferiorizar pessoas negras, criando uma hierarquia racial baseada em estereótipos negativos. Já o termo "doméstica" remete à ideia de subalternidade e submissão, associando o trabalho doméstico, historicamente desempenhado por mulheres negras, a uma posição de subordinação.

A palavra "mulata" é outro exemplo de termo que carrega um peso discriminatório. Ela remonta a uma visão exótica e fetichizada da mulher negra, reduzindo sua identidade e negando a complexidade de sua história e cultura. Já a expressão "criado mudo" carrega uma conotação pejorativa, reforçando a ideia de que pessoas negras são apenas objetos a serem utilizados.

Além desses exemplos, a cartilha também analisa outras palavras e expressões presentes no vocabulário brasileiro que perpetuam o preconceito estrutural e a discriminação racial. Entre

elas, estão termos como "morena", que tendem a minimizar a negritude de uma pessoa negra e "denegrir", que carrega uma conotação negativa em relação à cor da pele.

Outro termo abordado é "judiação", que tem uma história carregada de opressão e violência contra a população negra. A expressão, muitas vezes utilizada de forma pejorativa, diminui a dor e o sofrimento causados pela discriminação racial. Portanto, a cartilha "O racismo presente nas palavras e expressões do português brasileiro" (Oliveira et al., 2022) traz à tona a importância de refletirmos sobre o uso de certos termos em nosso cotidiano, buscando compreender as implicações e consequências do preconceito estrutural que permeia a sociedade.

REFERÊNCIAS

COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República: Momentos Decisivos**. São Paulo. Editora UNESP, 1998.

CRIADO-MUDO. In: DICIO, **Dicionário Online de Português**. Porto: 7Graus, 2024. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/criado-mudo>. Acesso em: 15/12/2023.

GONZALEZ, Lélia. 2020. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos**. Rio Janeiro: Zahar. 375 pp. <http://www.leah.inhis.ufu.br/node/367>)

MARIUZZO, Patrícia. **Atlas do comércio transatlântico de escravos**. Cienc. Cult., São Paulo, V. 63, n. 1, v.63, n. 1, p. 59-61.

MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil Século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p 30.

MELO, Glenda C. Valim de. LOPES, Luiz Paulo da M. **“Você é uma morena muito bonita”**: A trajetória textual de um elogio que fere. Campinas, 2015. Disponível em: [“Você é uma morena muito bonita”: a trajetória textual de elogio que ...](#)

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Departamento de Geografia – FFLCH/USP, São Paulo, 2004.

OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim et al. **Cartilha: O racismo presente nas palavras e expressões no português brasileiro**. Revisão André Pereira Bogéa, Josinelma Ferreira Rolande. São Luís: EDUFMA, 2022.

QUEIROZ, Antônio Carlos. **Politicamente correto e direitos humanos**. Pesquisa e texto: Antônio Carlos Queiroz. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2004. 88p

ROSSI, Amanda. Abolição da escravidão em 1888 foi votada pela elite evitando a reforma agrária, diz historiador. BBC News Brasil, 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44091474>. Acesso em 21/10/2023.

SILVA, Daniel Neves. "**História do Carnaval no Brasil**". Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/carnaval/historia-do-carnaval-no-brasil.htm>. Acesso em 09 de janeiro de 2024

STEWART, Charles. **Crioulização**: história, etnografia, teoria. Walnut Creek: Left Coat Press, Inc, 2007. (Laboratório de Ensino e Aprendizagem em História).

WISNIEWSKI, Rudião Rafael. O PRECONCEITO CONTRA OS JUDEUS DE PORTOBUFFOLÈ: INDÍCIO DE UM MAL MAIOR. **Interdisciplinar - Revista de Estudos em Língua e Literatura**, São Cristóvão-SE, v. 13, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/interdisciplinar/article/view/1159>. Acesso em: 13 jan. 2024.

XAVIER JUNIOR, Osmar Ferreira. **Ser negro no Brasil**: análise das leis de combate ao racismo diante do racismo estrutural da sociedade brasileira. Inhumas: FacMais, 2021. 46 f.: il.

OS SABERES GRIÔS E A CULINÁRIA DA VILA DAS ALMAS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS EM BREJO-MA

Larissa Silva Lopes

Graduanda em Ciências Humanas/Sociologia
larissa.sl@discente.ufma.br
UFMA

Maria Eduarda Ferreira Tito

Graduando em Ciências Humanas/Sociologia
maria.eft@discente.ufma.br
UFMA

Josenildo Campus Brussio

Doutor em Psicologia Social – UERJ
josenildo.brussio@ufma.br
UFMA

RESUMO: A palavra Griô foi abrigada no ano de 1998, da palavra *Griot*, que foi inspirada nos cronistas, genealogistas, cantores, contadores de histórias, poetas, mestres de cerimônias, entre outras formas de mediação africanas. Na tradição africana, os Griôs são os contadores de histórias, que são muito respeitados nas comunidades onde vivem, são através deles que se tem uma preservação e uma transmissão da memória e história oral de um povo ou comunidade. O conceito de Griô se baseia em todo indivíduo que seja reconhecido pela sua comunidade, como aquele que possui uma oralidade sobre os saberes, e que através dessa tradição oral, esse cidadão consiga manter viva a memória, tradição e os saberes de seu povo, garantindo desse modo a ancestralidade e a identidade de seu povo. A pedagogia Griô tem como seu principal objetivo fazer um resgate das tradições orais de transmissões de saberes, visto que busca enfatizar justamente a questão da ancestralidade e a vivência afetiva e cultural. Desse modo, o presente trabalho busca investigar os saberes griôs, com ênfase na culinária, produzidos no quilombo Saco das Almas a partir das narrativas orais, da memória coletiva de seus moradores, do imaginário presente nas representações simbólicas dos elementos culturais presentes nas práticas sociais, políticas e culturais cotidianas da comunidade. É de suma importância salientar que memória e identidade são dois conceitos extremamente importantes para compreendermos como se dá esse processo de construção simbólica destas representações políticas, sociais e culturais que marcam a história destes sujeitos na luta de um território próprio. A realização desta pesquisa dividiu-se em três etapas: a primeira, compreendeu o levantamento do material bibliográfico (livros, revistas, jornais, teses, dissertações, monografias, internet) sobre alimentos, memória, identidade, imaginário e a luta de territórios quilombolas por seu reconhecimento, principalmente, no que diz respeito ao seu trabalho comunitário de marcar as suas identidades culturais enquanto quilombolas. A segunda etapa está ocorrendo com a pesquisa de campo propriamente dita, com a aplicação dos instrumentos de coleta de dados e a análise dos dados coletados. E, por fim, a terceira etapa ocorrerá com a elaboração, organização e transmissão dos saberes griôs (investigados e selecionados para ajudar do desenvolvimento econômico e coletivo do quilombo) com práticas educativas, formação de professores e ferramentas tecnológicas. Essa pesquisa tem como objetivo ajudar a implementar um sistema de valorização dos saberes griôs produzidos no quilombo, de forma organizada, beneficiária e produtiva para os moradores, e busca dar visibilidade à culinária quilombola, bem como, à memória, identidade e imaginário dos moradores da Vila das Almas como objeto de pesquisa estratégico para o desenvolvimento do patrimônio imaterial do Maranhão.

Palavras-chave: Griô; Quilombo; Saco das Almas; Culinária.

1. INTRODUÇÃO

Um dos aspectos que pode manter viva a memória, a identidade cultural de uma comunidade e as práticas de seu patrimônio cultural material e imaterial é através do alimento, tendo em vista que a culinária de certa forma termina revela o conhecimento adquirido e alicerçado ao longo do tempo. E para que se mantenha a identidade, a cultura e as práticas de seu patrimônio cultural material e imaterial fortalecidos na comunidade, faz-se necessário que esse saber seja preservado.

Neste artigo, busca-se investigar os saberes griôs, com ênfase na culinária, produzidos no quilombo Saco das Almas a partir das narrativas orais, da memória coletiva de seus moradores, do imaginário presente nas representações simbólicas dos elementos culturais presentes nas práticas sociais, políticas e culturais cotidianas da comunidade.

Metodologicamente, destaca-se o levantamento do material bibliográfico (livros, revistas, jornais, teses, dissertações, monografias, internet) sobre alimentos, memória, identidade, imaginário e a luta de territórios quilombolas por seu reconhecimento, principalmente, no que diz respeito ao seu trabalho comunitário de marcar as suas identidades culturais enquanto quilombolas por meio da resistência cultural, como se percebe nas marcas culturais da culinária.

Também se destaca a pesquisa de campo realizada na vigência do projeto do PIBIC “Saberes Griôs, Memórias, Narrativas Oraís e Ancestralidade no Quilombo Saco Das Almas”, na qual eu sou bolsista responsável pelo plano de trabalho “Os saberes griôs e a culinária da Vila das Almas no quilombo Saco das Almas em Brejo/MA, perspectivas literárias e educacionais”.

No referencial teórico, foram utilizados autores como Ferreira (2018), Carvalho (2019), Brussio (2019), Brito (2020), Halbwachs (2004), Pacheco (2015) dentre outros. Apesar da carência de fontes materiais a respeito do quilombo Saco das Almas, muito do referencial teórico utilizado nessa pesquisa são trabalhos resultantes de pesquisas do grupo GEPEMADEC (Grupo de Estudos e Pesquisas em Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cultura).

Assim, na primeira seção, será apresentada a história do Quilombo Saco das Almas de forma resumida e, em seguida, discutiremos alguns conceitos importantes para o desenvolvimento do tema, tais como, conceito de griôs, saberes griôs, patrimônio cultural e identidade.

Na última seção, será feita uma análise e discussão sobre o alimento como herança patrimonial no Quilombo Saco das Almas, destacando os saberes e sabores culinários que são produzidos no quilombo que se tornam marcas identitárias patrimoniais da comunidade, e que as lideranças do quilombo vêm lutando para manter como herança patrimonial do Saco das Almas.

1.1 O QUILOMBO SACO DAS ALMAS: história e saberes griôs

O Quilombo Saco das Almas fica localizado na região do baixo Parnaíba Maranhense no município de Brejo/MA. Segundo os moradores das comunidades, o Quilombo Saco das Almas foi fundado pelo capitão Timóteo que recebeu as terras como doação em 1768. Capitão Timóteo foi um dos primeiros negros trazidos para o Brasil, ele veio da Angola, e foi diretamente para as terras quilombolas que na época era só mata e quem habitava nessas terras eram os indígenas (Ferreira, 2021).

Há mais de vinte anos, o Quilombo Saco das Almas vem travando sua luta pela posse da terra. Em uma pesquisa feita pelos autores Daciléia Lima Ferreira, Josenildo Campos Brussio, Edmilson Moreira Rodrigues e Maria de Jesus Ferreira Santos, a respeito da culinária do quilombo, foi relatado que (2019, p. 6): “Segundo o ITERMA, o Saco das Almas tem 24.103 hectares de terra. Elas foram desapropriadas em 1975 pela INCRA que dividiu as 7 comunidades em 262 lotes: os maiores (com 300, 500, 700 hectares)”.

As comunidades quilombolas maranhenses vivem resistindo ao longo dos anos para conseguir o reconhecimento, posse e titularidade de seus territórios. A ancestralidade do quilombo é o que permite ter todo um patrimônio cultural que resiste, luta e persevera. As pessoas mais velhas que moram no quilombo são responsáveis pela transmissão dos saberes produzidos aos mais jovens, eles são os Griôs da comunidade. A palavra Griô foi abrigileirada no ano de 1998, da palavra *Griot*.

A palavra *griot* tem origem e se inspira nos músicos, genealogistas, poetas e comunicadores sociais, mediadores da transmissão oral, bibliotecas vivas das histórias, lutas e glórias do seu povo no noroeste da África – Império do Mali, onde Márcio Griô foi iniciado e onde aprendemos vivencialmente o conceito de Griô. O Griô aprende e ensina todos os saberes e fazeres da tradição que representam nações, famílias e grupos de um universo cultural fundado na oralidade, onde o livro não tem papel social prioritário (PACHECO, 2015, p. 61).

Na tradição africana, os Griôs são os contadores de histórias, que são muito respeitados nas comunidades onde vivem. É por meio deles que se tem uma preservação e uma transmissão da memória e história oral de um povo ou comunidade. Todo indivíduo que seja reconhecido pela sua comunidade, como aquele que possui uma oralidade sobre os saberes, e que através dessa tradição oral consegue manter viva a memória, tradição e os saberes de seu povo, garantindo desse modo a ancestralidade e a identidade de seu povo, é o que deve ser denominado de Griô. Dessa maneira, segundo Ferreira (2017):

Falar sobre a história do quilombo hoje nos remete às pessoas de idade mais avançada, as quais já viveram bastante neste ambiente quilombola e guardam em suas memórias

experiências vividas para compartilhar com aqueles que vão nascendo e fazendo parte dessa identidade, mas, para além disso carregam as marcas desse passado também em seus corpos e, principalmente, em suas faces.

A pedagogia Griô tem como seu principal objetivo fazer um resgate das tradições orais de transmissões de saberes, visto que é uma pedagogia que vai enfatizar justamente a questão da ancestralidade e a vivência afetiva e cultural. A Pedagogia Griô vai ser justamente

[...] uma pedagogia da vivência de rituais afetivos e culturais que facilitam o diálogo entre as idades, a escola e a comunidade, grupos étnico-raciais, tradição e contemporaneidade, interagindo e mediando saberes ancestrais de tradição oral e as ciências formais, por meio do reconhecimento do lugar social, político e econômico dos mestres Griôs na educação, para a elaboração do conhecimento e de um projeto de vida que tem como foco a expressão da identidade, o vínculo com a ancestralidade e a celebração da vida (PACHECO, 2015, p. 66).

Desse modo, a pedagogia Griô busca fazer uma valorização dos saberes, é ela que irá fazer com que um grupo se torne um território de identidade, facilitando desse modo, os processos de vivências e os rituais de iniciação, pois é nesse grupo que vai se encontrar presente toda a ancestralidade. Isto é, busca integrar a vivência e a oralidade como as referências no processo de conhecimento, colocando dessa maneira com a identidade e a ancestralidade como os fatores centrais do saber na vida dos estudantes.

Para mais, é importante salientar que memória e identidade são dois conceitos extremamente importantes para compreendermos como se dá esse processo de construção simbólica destas representações políticas, sociais e culturais que marcam a história destes sujeitos na luta de um território próprio.

Para Maurice Halbwachs (2006), a memória “não faz corte ou ruptura entre passado e presente porque retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, ela não ultrapassa os limites deste grupo.” (HALBWACHS, 2006, p. 81). É essa compreensão do que está vivo e dinâmico nas práticas culturais e simbólicas da Vila das Almas que visamos encontrar na culinária da comunidade.

Segundo Stuart Hall (2006), a identidade, na concepção sociológica,

preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior” – entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, “sutura”) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente unificados e predisíveis (HALL, 2006, p.11-12)

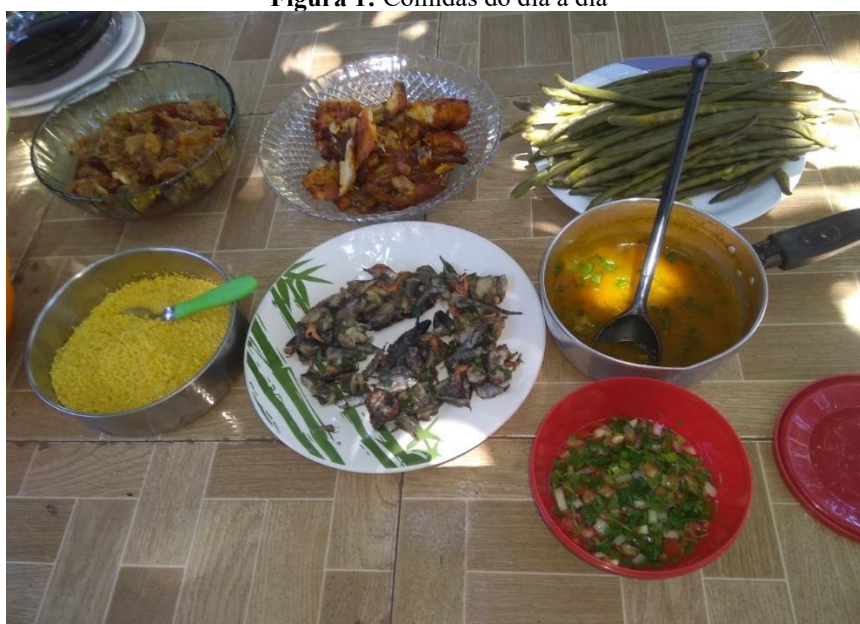
O conceito de identidade Hall interessa-nos para compreender como a dialética do interior (mundo pessoal) e do exterior (mundo público) agem na formação das identidades dos quilombolas. A comunidade quilombola Vila das Almas é um local repleto de aspectos culturais tais como, o tambor de crioula, a culinária, o artesanato, os mitos e lendas que se encontram presentes nas práticas e representações cotidianas das experiências e vivências dos quilombolas, e são todos esses patrimônios culturais que reforçam a identidade enquanto quilombola.

1.1.1. A culinária do Quilombo Saco das Almas

A culinária é um dos patrimônios culturais da comunidade Saco das Almas, todavia, ela terminou sendo influenciada por fatores socioeconômicos da região. As comidas típicas do quilombo do qual a pesquisadora Daciléia Lima Ferreira vai chamar de pratos emblemáticos, são preparados somente em ocasiões especiais, tais como, nas festas, festejos, feriados, etc., são pratos que se tornam símbolos de um passado vivido, pois a partir deles se tem uma história de um episódio, do qual o alimento já fez ou ainda faz parte.

É importante enfatizar que as comidas emblemáticas não são produzidas no dia a dia da comunidade, pois elas carregam consigo uma grande representação simbólica cultural da comunidade. Dessa maneira, muitos dos pratos emblemáticos são produzidos somente em datas comemorativas tais como, no período da semana santa ou quando os quilombolas querem relembrar algum momento vivido no passado, dessa maneira, nota-se como os pratos emblemáticos são de suma importância para autorreconhecimento dos quilombolas.

Figura 1: Comidas do dia a dia



Fonte: Ferreira, 2021.

Alguns desses pratos emblemáticos são o "cabeça de galo" que é um prato que se utiliza na Semana Santa. Funciona como um aperitivo que pode comer com peixe, seu modo de preparo é uma mistura de sal e pimenta do reino que são colocados no pilão, depois tem que ser colocado essa mistura em um prato com água e suco de limão, e coloca-se também pimenta malagueta esmagada. É importante ressaltar que todos esses ingredientes podem ser encontrados no quilombo.

O “mingau de farinha” em seu preparo é colocado água, em uma panela ao fogo, com óleo de coco, sal a gosto, alho amassado, pimenta do reino pisada, cebolinha e coentro cortadinhos, depois de ferver vai acrescentando aos poucos o pó de farinha branca e assim vai mexendo até ficar com a textura de um mingau. Esse era um prato que socorria as famílias em momentos de mais aperto, ou seja, nos dias que em que não tinha nada para comer.

Figura 2: Mingau de farinha



Fonte: Ferreira, 2021.

A “moqueca” é um prato que também se torna bastante consumido durante o período da Semana Santa, ele feito com um peixe que é pescado no próprio riacho do quilombo, o peixe é bem pequeno e no quilombo é conhecido como “cirina”. Para fazer o preparo desse prato primeiramente é preciso consertar os peixes cirinas, é importante ressaltar que quando não se pesca muita cirina, pegam-se peixes maiores, no entanto, é necessário cortá-los até possuir um tamanho que aproxime dos cirina. Depois é colocado sal a gosto, tempero verde e pimenta de cheiro.

[...] depois de temperado é depositado na folha da bananeira enrolada e amarrada com a palha do buriti. Logo, em seguida, tudo é levado para cozinhar debaixo do chão. Como antigamente se usava o fogo a lenha, era feito um buraco no chão e colocava o

peixe envolvido na folha da bananeira dentro e depois cobriase com areia e as brasas da lenha, o peixe enterrado, ficava cozendo na temperatura das brasas. (FERREIRA; BRUSSIO; RODRIGUES; SANTOS, 2019, p. 14)

Figuras 3, 4, 5 e 6: Moqueca



Fonte: GEPEMADEC, 2021.

Ademais, tem-se também outros pratos emblemáticos como, o "*ximbéu*" que era um prato que as famílias usavam para se sustentarem em épocas difíceis financeiramente; a "*mambeca*" que é um feijão verde cozido ainda na casca; a "*paçoca de gergelim*" que passa por dois momentos no seu preparo, o primeiro é a torração da semente e o segundo é pilar essa semente (no pilão) junto com farinha e açúcar; tem ainda a "*paçoca de coco de babaçu*" que tem um preparo semelhante à paçoca de gergelim, o coco de babaçu é torrado e colocado para pilar juntamente com a farinha. Para mais, o coco babaçu pode fazer outras derivações alimentares, como por exemplo, o leite, o azeite e a própria farinha triturada; e ainda pode-se encontrar no coco babaçu o *gongo* que é uma larva que pode ser preparada de duas formas: assado ou cozido. Esses são alguns dos pratos emblemáticos que fazem com que a culinária se torne parte do patrimônio cultural do Quilombo Saco das Almas e do estado do Maranhão. É importante enfatizar que:

[...] o patrimônio cultural é composto de bens de natureza material e imaterial, portanto, como um bem que deve ser preservado, pois abrange o modo de vida de todos os povos que habitam o território brasileiro, como forma de contribuir para contar a trajetória de cada comunidade, que com o passar do tempo se modifica em

detrimento de várias situações seu entorno. (FERREIRA; BRUSSIO; RODRIGUES; SANTOS, 2019, p. 5)

As lideranças do quilombo vêm lutando para tentar minimizar as perdas que vem acontecendo a cada ano do patrimônio cultural. Essas perdas terminam atingido de forma bastante direta a cultura e a identidade dos quilombolas. Dessa maneira, no quilombo se busca exatamente fazer essa preservação dos patrimônios culturais que vem se perdendo ao longo dos anos, fazendo isso através das narrativas orais (transmissões de saberes griôs) e das práticas culturais cotidianas.

Os griôs do quilombo têm medo de que um dia a culinária emblemática da comunidade seja esquecida, uma vez que, os mais jovens terminam não tendo um autorreconhecimento ou autoidentidade enquanto quilombolas. Ademais, os elementos externos à comunidade terminam fazendo com que se tenha uma perda da culinária ancestral do quilombo, pois devido a uma melhoria nas condições financeiras da comunidade, a modernização decorrente da globalização capitalista tornou-se mais acessível à comunidade, que teve como resultado uma variedade de alimentos que ficaram mais viáveis aos quilombolas. Contudo, é importante enfatizar que

[...] isso não implica dizer que os alimentos aos quais nutriram muitas pessoas do quilombo foram esquecidos completamente do cardápio cotidiano dos quilombolas, visto que alguns pratos típicos só são produzidos em datas especiais e comemorativas ou quando por força da memória individual – lembranças – resgatam-se esses sabores para satisfazer gostos deixados por seus antepassados. (FERREIRA; BRUSSIO; RODRIGUES; SANTOS, 2019, p. 20)

Mas é evidente como a perda do patrimônio cultural faz com que se tenham danos ao processo de construção de identidade, e que não é somente por conta da falta de interesse de alguns jovens da comunidade que esse patrimônio vem se perdendo, pois uma boa parte dos moradores do quilombo já não tem muita preocupação com o patrimônio material e imaterial do Quilombo Saco das Almas, o que de certa forma coloca os Griôs da comunidade como os únicos responsáveis pela transmissão desses saberes.

2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi dito no início, esse artigo busca investigar os saberes griôs, com ênfase na culinária, produzidos no quilombo Saco das Almas. Desse modo, durante o percurso dessa pesquisa, foi relatado de forma resumida a história do Quilombo Saco das Almas, mostrando que atualmente os quilombolas ainda vivem resistindo pela titularidade de suas terras. Para mais, foi citado também a respeito da importância dos Griôs para a comunidade e como os

saberes transmitidos por eles são de suma relevância para que se tenha a preservação das práticas culturais que são existentes no quilombo.

Ademais, foi apresentada a culinária do quilombo Saco das Almas, da qual foi feita a descrição e modo de preparo de alguns pratos emblemáticos, que são produzidos na comunidade. Destacou-se como essas comidas emblemáticas possuem um grande valor simbólico em relação à noção de pertencimento dos moradores do quilombo no processo de construção da identidade quilombola. Tendo em vista que, às práticas culinárias, o alimento que é produzido no cultivo da terra se encontra fortemente ligados como alguns dos costumes da comunidade.

Essa pesquisa fez ainda apontamentos de como os saberes, as memórias, as identidades culturais, transmitidos pelos griôs da comunidade precisam sempre estar sendo repassados. Destacou-se ainda os estudos que estão sendo desenvolvidos nas pesquisas do GEPEMADEC (Grupo de Estudos e Pesquisas em Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cultura), que tem como coordenador Josenildo Campos Brussio.

Percebe-se que, como pesquisadores, precisamos sempre ouvir os moradores do quilombo, procurando fazer um diagnóstico da realidade desses moradores, as suas vivências e experiências, suas formas de luta e resistência cultural. Sendo assim, nota-se que esse trabalho propõe um processo de construção, com parcerias e parcimônias, colocando-se sempre como vetor de divulgação da produção da cultura e da coletividade da comunidade.

E, por fim, nota-se que a partir do momento em que essa pesquisa tem como objetivo dar visibilidade à culinária quilombola, bem como, à memória, identidade e imaginário dos moradores da Vila das Almas, pode-se encontrar uma rede de significações das representações culturais nacionais que causam uma situação de pertencimento do indivíduo àquela idéia de nação, que não o encerra simplesmente à condição de cidadão de uma nação, mas que participa da idéia de nação tal como representada em sua cultural nacional.

REFERÊNCIAS

FERREIRA, Daciléia Lima. **Memória e identidade na Vila das Almas:** um estudo sobre o trabalho da Pastoral Afro-brasileira no Quilombo Saco das Almas, em Brejo/MA. São Luís/MA: EDUFMA, 2018.

FERREIRA, Daciléia Lima; CARVALHO, Conceição de Maria Belfort; BRUSSIO, Josenildo Campos. **DA ÁFRICA AO BRASIL:** o sagrado e o profano no imaginário do tambor de crioula no maranhão. Revista Labirinto, v. 31, jul-dez, p. 144-159, 2019.

FERREIRA, Daciléia Lima; BRITO, Daline da Costa; CARVALHO, Conceição de Maria Belfort; BRUSSIO, Josenildo Campos. **A LENDA DE JOÃO VELHO**: imaginário, fé e misticismo na Vila das Almas. *Infinitem*, v. 3, n. 4, p. 6- 25, 2020.

FERREIRA, Daciléia Lima. **Inventariando os saberes culinários das comidas emblemáticas da Vila das Almas no quilombo saco das almas, em Brejo/MA**: entre memórias e identidades. 2021. 208 p.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Stuart Hall; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro-11. ed. -Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 2006.

PACHECO, Lilian. **A Pedagogia Griô**: educação, tradição oral e política da diversidade. *DIVERSITA*, SÃO PAULO, a.2., n.3, set.2014/mar.2015.

OS SABERES GRIÔS E AS FESTAS/FESTEJOS DA VILA DAS ALMAS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS EM BREJO-MA

Isabela Araujo Souta

Graduanda em Ciências Humanas/Sociologia
iaraujosouta@gmail.com
UFMA

Rogieli Costa de Aguiar

Graduando em Ciências Humanas/Sociologia
rc.aguiar@discente.ufma.br
UFMA

Josenildo Campus Brussio

Doutor em Psicologia Social (UERJ)
josenildo.brussio@ufma.br
UFMA

RESUMO: O termo Griô é uma adaptação para a língua portuguesa do termo francês *Griot*, que designa os agentes culturais da tradição oral africana que atuam como cronistas, genealogistas, cantores, contadores de histórias, poetas, mestres de cerimônias, entre outras formas de mediação, responsáveis pela transmissão dos saberes para os membros de suas comunidades. Dessa forma, o presente trabalho tem como objetivo investigar os saberes griôs, com ênfase nas festas/festejos, produzidos no quilombo Saco das Almas, mais especificamente, na comunidade da Vila das Almas, a partir das narrativas orais, da memória coletiva de seus moradores, do imaginário presente nas representações simbólicas dos elementos culturais presentes nas práticas sociais, políticas e culturais cotidianas da comunidade. Metodologicamente, a realização desta pesquisa compreendeu o material bibliográfico (livros, revistas, jornais, teses, dissertações, monografias, internet) sobre festas e festejos, memória, identidade, imaginário e a luta de territórios quilombolas por seu reconhecimento, principalmente, no que diz respeito ao seu trabalho comunitário de marcar as suas identidades culturais enquanto quilombolas. A segunda etapa está em andamento e compreende a pesquisa de campo propriamente dita, com a aplicação dos instrumentos de coleta de dados e a análise dos dados coletados; e a terceira e última, consistirá na elaboração, organização e transmissão dos saberes griôs (investigados e selecionados para ajudar do desenvolvimento econômico e coletivo do quilombo) com práticas educativas, formação de professores e ferramentas tecnológicas.

Palavras-chave: Quilombo; Saco das almas; Festas; Festejos.

1. INTRODUÇÃO

O termo Griô é uma adaptação para a língua portuguesa do termo francês *Griot*, que designa os agentes culturais da tradição oral africana que atuam como cronistas, genealogistas, cantores, contadores de histórias, poetas, mestres de cerimônias, entre outras formas de mediação, responsáveis pela transmissão dos saberes para os membros de suas comunidades (Pacheco, 2015).

Daí podemos entender que as comunidades tradicionais carregam identidades próprias, formas diferentes de transmissão de seus saberes. Às pessoas mais velhas, é designado o termo

mestres Griôs, que são responsáveis pela transmissão dos saberes ancestrais de suas culturas, que são repassados por meio da oralidade.

Dessa maneira, o presente trabalho tem como objetivo investigar os saberes griôs, com ênfase nas festas/festejos, produzidos no quilombo Saco das Almas, mais especificamente, na comunidade da Vila das Almas, a partir das narrativas orais, da memória coletiva de seus moradores, no imaginário presente nas representações simbólicas dos elementos culturais de destaque nas práticas sociais, políticas e culturais cotidianas da comunidade.

No plano metodológico, este artigo consiste no levantamento do material bibliográfico (livros, revistas, jornais, teses, dissertações, monografias, internet) sobre festas e festejos, memória, identidade, imaginário e a luta de territórios quilombolas por seu reconhecimento, principalmente, no que diz respeito ao seu trabalho comunitário de marcar as suas identidades culturais enquanto quilombolas.

Dessa forma, na primeira seção será apresentado a história, resumidamente, do quilombo Saco das Almas, destacando suas lutas e resistências. Para isto, compreende como base para o entendimento sobre a história da Vila das Almas a dissertação de mestrado *A terra prometida ainda é promessa: conflitos ambientais e territoriais em Saco das Almas*, de Viana (2018) e para a abordagem dos segmentos culturais da comunidade foi estudado algumas pesquisas que tratam das práticas culturais da comunidade.

No que diz respeito à segunda seção, será abordado o referencial teórico propriamente dito, com base em autores que tratam dos seguintes conceitos: saberes Griôs, mestres Griôs, Pacheco (2015), o conceito de identidade sob a perspectiva do autor Stuart Hall (2006).

Já na última seção, será feita a análise e discussão acerca das festas e festejos da Vila das Almas, enfatizando este segmento cultural do quilombo como uma marca identitária dos moradores e como patrimônio cultural imaterial da comunidade.

2. O QUILOMBO SACO DAS ALMAS: HISTÓRIA, RESISTÊNCIAS E IDENTIDADE

Um território traz consigo as marcas históricas, identitárias que ali um determinado povo (re)criou, pois quando analisamos um território pertencente a uma comunidade tradicional, seja ela indígena ou quilombola, vemos que uma comunidade não surgiu de uma hora para outra, sua história e pertencimento ao território se deram por vários motivos, os quais podemos citar os processos históricos, as lutas, resistências pela terra e, nessas lutas pelo seu lugar, os indivíduos criam e recriam identidades, pois segundo Hall (2006):

As velhas identidades estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático.” [...] A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (Hall, 2006, p. 12-13).

Nesse sentido, a construção da identidade ocorre de forma contínua, ela nunca estará acabada em si mesma, pois há mudanças que afetam os sujeitos. Os mesmos constituem um determinado grupo, compartilham suas histórias, memórias, maneiras de ver as coisas ao seu redor e as formas próprias de se organizarem socialmente, politicamente, etc.

Com isso, as pessoas criam vínculos umas com as outras através desse compartilhamento mútuo de um passado que carregam em comum: crenças, costumes, saberes e fazeres comuns. Daí a importância de conhecerem suas raízes culturais, sua história e como até hoje marcam sua identidade.

Para tanto, falar sobre a história do quilombo Vila das Almas, é resgatar um passado de lutas e resistências que esta comunidade travou e ainda vem travando pelos seus direitos, pois a história de Saco das Almas revela uma relação de poder, dominação, sujeição e resistência visibilizadas em situações de conflitos entre sujeitos de uma categoria dominante (pretensos donos de terras), com seus legítimos ocupantes (quilombolas) (Viana, 2018, p. 56).

O que se sabe a partir de trabalhos acadêmicos feitos sobre a história do quilombo Saco das Almas é que o mesmo é constituído de sete comunidades quilombolas: Vila das Almas, Vila Crioli, São Raimundo, Santa Cruz, Barroão (Buriti), São José e Pitombeiras. O quilombo pertence ao município de Brejo/MA, próximo às cidades Santa Quitéria e Milagres/MA, o mesmo faz parte da região do baixo Parnaíba Maranhense. De acordo com Viana:

Os habitantes de Saco das Almas se identificam como descendentes de comunidades de quilombos. Eles narram sua origem relacionada à ocupação territorial e ao Legado deixado por Capitão Timóteo. Os pretos descendentes de Timóteo, como se autodenominam se percebem como legítimos herdeiros desde o momento em que esse ancestral, ganha a terra e funda o grupo (Viana, 2018, p. 68).

Segundo Ferreira (2021, p. 49), sabe-se que o quilombo Saco das Almas foi fundado pelo Capitão Timóteo, em 1768. As terras foram doadas ao mesmo, que teve três filhos, a saber: Inácio, Tomaz e Leandro. Dessa data até o presente momento, a comunidade passou por seis gerações. Pois o Inácio era pai de Manoel Ferreira, este por sua vez era pai de Alexandre Ferreira, que era pai de Januária Ferreira da Costa, mãe de Claro.

O local onde vai ser desenvolvida a pesquisa, a Vila das Almas, trata-se de uma comunidade com ambiente ecológico bem preservado, organização político-social bem estruturada, perceptível em seus movimentos de luta pela posse da terra, educação de qualidade,

lideranças políticas e religiosas, e notável patrimônio cultural decorrente da formação étnico-identitária quilombola (Brussio, 2021, p. 2).

A comunidade referida é rica em segmentos culturais presentes na identidade, memória, práticas culturais dos quilombolas. Destaque-se a riqueza de detalhes nas narrativas orais sobre a fabricação e confecção de seus produtos, bem como, as percepções e sensações nos processos de produção desses saberes: “as capembas de coco babaçu que, geralmente, são tidas como material para decomposição e adubo das próprias palmeiras, tornam-se belas pinturas para serem exibidas nas paredes dos admiradores” (Ferreira; Carvalho; Brussio, 2019, p. 83).

Como podemos perceber, o artesanato é um dos segmentos culturais da comunidade da Vila das Almas. Existe uma variedade de produtos feitos a partir de materiais da natureza local: as capembas, o tucum, o buriti, as embiras, as sapucaias, entre outros materiais da natureza. Do tucum, por exemplo, são geradas as belíssimas bio-jóias.

Outro segmento cultural importante pertencente à cultura quilombola da comunidade é a culinária, no qual podemos destacar os pratos típicos: o cabeça de galo, o mingau de farinha, o chibé/ximbéu, a mambeca, a moqueca, a paçoca de coco babaçu, a paçoca de gergelim, o gongo assado, o gongo frito e o caruru.

O cabeça de galo é uma espécie de tempero preparado com sal e pimenta do reino, socado no pilão. Em seguida, coloca-se essa mistura em um prato com água e suco de limão, além de pimenta malagueta esmagada, que são ingredientes facilmente encontrados no quilombo [...] (Ferreira et al., 2019, p. 12).

Esses pratos foram catalogados pela professora mestranda na época, hoje doutoranda, Daciléia Lima Ferreira (2021), em sua pesquisa de mestrado. Ela destaca que esses pratos emblemáticos estão presentes na memória e identidade dos quilombolas. Dentre esses citados acima, veremos na seção seguinte detalhadamente outro importante segmento cultural do quilombo, a saber: as festas e os festejos da comunidade.

3. PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL: FESTAS, FESTEJOS E SABERES GRIÔS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS

As festas e festejos são uma das manifestações que constituem a identidade cultural dos moradores da Vila das Almas. De acordo com relatórios de projeto de pesquisa (2021) feitos sobre a comunidade, os moradores se reúnem na Vila das Almas para festejarem, comemorarem determinadas tradições ao longo do ano, tradições estas que foram sendo repassadas pelos mais velhos para os mais jovens, até fazerem parte de suas identidades.

Vale ressaltar que os mestres Griôs são aqueles responsáveis em manter os conhecimentos, as histórias de sua comunidade vivas, pois eles guardam consigo a cultura, a história e a memória de seu povo, de sua comunidade. De acordo com Pacheco (2015):

O Griô aprende e ensina todos os saberes e fazeres da tradição que representam nações, famílias e grupos de um universo cultural fundado na oralidade, onde o livro não tem papel social prioritário. A família Griô de uma comunidade no noroeste da África tem a função de guardar no seu corpo, na sua pele, do seu inconsciente e consciente, a memória viva, a história e as ciências do povo de sua região e país, para caminhar entre as aldeias transmitindo-os às novas gerações (Pacheco, 2015, p. 56).

Os conhecimentos passados pelos mais velhos para os mais jovens são de certa forma maneiras de continuar a tradição de um determinado saber e fazer, que lembram a história de luta e resistência dos quilombolas. Os saberes griôs são considerados mais uma forma de conhecimento, só que diferentes em relação a forma como o são transmitidos, pois é diferente da cultura ocidental, em que o conhecimento é repassado através da escrita, em livros, em revistas, aqueles são transmitidos oralmente, em que se aprende a vivência de um povo, a sua cultura, os seus conhecimentos, rituais, etc.

A maneira de ensinar a vivência, os rituais, os saberes e fazeres, a vivência, a lenda, a história de uma comunidade, colocando como enfoques a serem aprendidos a ancestralidade, a vivência, a identidade dos moradores. A autora e educadora Lilian Pacheco (2015) vai chamar de pedagogia Griô tais procedimentos:

A Pedagogia Griô é uma pedagogia da vivência de rituais afetivos e culturais que facilitam o diálogo entre as idades, a escola e a comunidade, grupos étnico-raciais, tradição e contemporaneidade, interagindo e mediando saberes ancestrais de tradição oral e as ciências formais, por meio do reconhecimento do lugar social, político e econômico dos mestres Griôs na educação, para a elaboração do conhecimento e de um projeto de vida que tem como foco a expressão da identidade, o vínculo com a ancestralidade e a celebração da vida. Na Pedagogia Griô, os facilitadores das vivências de rituais afetivos e culturais são os Griôs aprendizes e os educadores Griôs (Pacheco, 2015, p. 64).

Essa pedagogia oferece maneiras, meios de ensinar os saberes e fazeres, a vivência, a lenda, a história de uma comunidade, colocando como enfoques a serem aprendidos a ancestralidade, a vivência, a identidade dos moradores.

Nesse sentido, podemos enfatizar que as festas e festejos são uma manifestação cultural da comunidade quilombola Vila das Almas, e que é repassada de geração a geração, como bem demonstra a figura abaixo:

Figura 1 – Via Sacra



Fonte: Vitalino Costa, 2019.

A Via Sacra é a reconstituição religiosa dos últimos momentos de Jesus na terra e é uma das comemorações que ocorrem no mês de abril, geralmente, a não ser quando a Semana Santa acontece no mês de março. Nesse período, é comemorada a Páscoa e, na Sexta-Feira Santa, os quilombolas fazem uma apresentação da Via Sacra. Nesse dia, um grupo de quilombolas caminha pelas ruas do quilombo, caracterizados em personagens da Via Sacra, e ao chegarem na praça da igreja da vila, realizam a performance de apresentação da morte e crucificação de Jesus.

Além dessa celebração da morte e ressurreição de Cristo, ao longo do ano, ocorrem outras festas e festejos, entre os quais podemos destacar o festejo Nossa Senhora de Aparecida, padroeira da Vila das Almas, que ocorre no mês de novembro, e é celebrado durante nove dias com missas e leilões, que ao final das celebrações os moradores e visitantes podem arrematar animais e especiarias da localidade. “O festejo se inicia com o levantamento do mastro, finalizando-se com a procissão, a missa de encerramento e a derrubada do mastro, no último dia (Ferreira, 2020, p. 17). É o que demonstra a figura 2:

Figura 2 – Festejo de Nossa Senhora de Aparecida



Fonte: Vila das Almas, 2023.

Além disso, também é comemorado pelos quilombolas o Dia das Mães, que ocorre no mês de maio. Os quilombolas realizam uma festa em homenagem às mães, na ocasião, são feitos sorteios de presentes arrecadados através de patrocínios da prefeitura de Brejo- MA, de comerciantes e pessoas que queiram ajudar, em seguida, acontece a festa dançante com cantores da localidade.

O festejo de Nossa Senhora Mãe-Maria também é comemorado neste mês e os quilombolas passeiam pelas ruas e casas dos moradores da vila carregando a imagem da santa Nossa Senhora de Aparecida (Ferreira, 2020).

Para tanto, além de serem atrativos para os moradores e visitantes, são também patrimônios culturais imateriais para a história do quilombo, ao passo que os moradores celebram anualmente com alegria e entusiasmo essas festas e festejos, que fazem parte da identidade dos mesmos. Segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN,

O patrimônio cultural de um povo é formado pelo conjunto dos saberes, fazeres, expressões, práticas e seus produtos, que remetem à história, à memória e à identidade desse povo. A preservação do patrimônio cultural significa, principalmente, cuidar dos bens aos quais esses valores são associados, ou seja, cuidar de bens representativos da história e da cultura de um lugar, da história e da cultura de um grupo social, que pode, (ou, mais raramente não), ocupar um determinado território. Trata-se de cuidar da conservação de edifícios, monumentos, objetos e obras de arte (esculturas, quadros), e de cuidar também dos usos, costumes e manifestações culturais que fazem parte da vida das pessoas e que se transformam ao longo do tempo (IPHAN, 2012, p. 12).

O patrimônio cultural de um povo, de uma comunidade são parte de um legado deixados pelos seus ancestrais, podendo ser constituídos por esculturas, costumes e manifestações culturais. Estes últimos, podemos entendê-los como patrimônio cultural imaterial, que segundo o IPHAN: “Está relacionado aos saberes, às habilidades, às crenças, às práticas, aos modos de ser das pessoas” (2012, p. 18).

O patrimônio cultural, seja ele material ou imaterial de uma comunidade, deve ser preservado e valorizado não somente por leis, órgãos governamentais e não governamentais, mas também é nosso dever agir em prol da preservação das manifestações culturais de outras culturas, por meio do reconhecimento e valorização dos saberes e fazeres locais e também[...].

Por isso, devemos participar na luta pela preservação dos patrimônios ameaçados de desaparecimento, acompanhar as ações dos órgãos governamentais em prol da preservação das manifestações culturais locais, entrar em contato com os agentes governamentais; propor, sugerir, conhecer as associações civis que existem no lugar onde moramos e procurar saber se estas associações se preocupam com o patrimônio. Ir além: formar uma associação, reunir um grupo de amigos, falar, discutir, se informar, ajudar a divulgar informações (IPHAN, 2012, p. 33).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi falado na seção 1.1 deste trabalho, esta pesquisa está em andamento e se desenvolverá no quilombo Saco das Almas, a partir do plano de trabalho *os saberes Griôs e as festas e festejos da Vila das Almas no quilombo Saco das Almas em Brejo/MA, perspectivas literárias e educacionais*, em parceria com o Grupo de Estudos e Pesquisa em Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cultura - (GEPEMADEC), sob a coordenação do professor doutor Josenildo Campos Brussio.

Foi falado de forma resumida sobre a história do quilombo a partir de trabalhos acadêmicos voltados para o tema. Além disso, foi trazido o conceito de identidade sob a perspectiva do autor Stuart Hall, pois quando nos propomos a pesquisar sobre a cultura, os saberes de uma determinada comunidade, é necessário entendermos como as pessoas criam e recriam sua identidade, assim como também elas mantêm viva a sua ancestralidade.

Nesse sentido, é importante entendermos como as pessoas se organizam politicamente, socialmente, tendo em vista que há uma variedade de culturas em nossa sociedade brasileira, com costumes, valores, crenças, conhecimentos, religiões diferentes. Por isso, pesquisar sobre uma comunidade, é antes de tudo, saber quais suas manifestações culturais, religiosas e, principalmente, ajudá-la em suas lutas pelos seus direitos.

Diante disso, procurou-se neste trabalho abordar os segmentos culturais da comunidade quilombola Vila das Almas, enfatizando as festas e festejos como uma manifestação cultural que são repassados de geração a geração pelos mestres Griôs da comunidade. Estes saberes estão vivos na memória coletiva dos moradores, fazendo parte da identidade cultural dos mesmos e por isso devem devemos traçar, juntamente com as lideranças do quilombo, planos e objetivos para não se perderem com o passar dos anos.

REFERÊNCIAS

BRUSSIO, Campos, Josenildo. **Imaginário e patrimônio no Quilombo Saco das Almas:** possibilidades turísticas e de salvaguarda das tradições culturais. Relatório de Projeto de Pesquisa. São Bernardo/MA: UFMA, 2021. (Departamento de pesquisa divisão de projetos formulário de relatório de projetos de pesquisa com financiamento privado/UFMA, Resolução CONSEPE, nº 906 de 17/04/2012).

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Lisboa: Presença, 1989.

FERREIRA, Daciléia Lima. **Vila das Almas:** localização e história. In: FERREIRA, Daciléia Lima.

Inventariando os saberes culinários das almas no Quilombo Saco das Almas: entre memórias e identidades. 2021. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - programa de pós-graduação em cultura e sociedade, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2021.

FERREIRA, Dacileia Lima; BRUSSIO, Josenildo Campos Brussio; RODRIGUES, Edmilson Moreira; SANTOS, Maria de Jesus Ferreira. A Culinária do quilombo Saco das Almas: perdas e danos do patrimônio cultural quilombola. In: **Revista Kwanissa**, São Luís, n. 3, p. 4 – 23, jan./jun., 2019.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A. 2006.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Patrimônio Cultural Imaterial: para saber mais / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; texto e revisão de, Natália Guerra Brayner. -- 3. ed. -- Brasília, DF: Iphan, 2012. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/cartilha_1_parasabermas_web.pdf. Acesso em: 29 de dez. de 2023.

MARTINS, Tamyres de Sousa. **As festas e festejos do quilombo saco das almas e suas potencialidades turísticas**. São Bernardo/MA, 2020.

PACHECO, Lilian. **A pedagogia Griô: educação, tradição oral e política da diversidade**. Diversita; biblioteca Pedagogia Griô, São Paulo, a.2., n.3, set.2014/mar.2015. Petrópolis: Vozes. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B_W2MHgG528OREIxx1JqaExnRzA/view?pli=1&resourcekey=0-gmAcZKgU-CKtpnl4Vvz8PA. Acesso em: 28 de dez. 2023.

SILVA, Glauber Paiva. **Noções de identidade de stuart hall e o diálogo com o patrimônio cultural imaterial**. ANPUH-Brasil-30º Simpósio Nacional de História-Recife, 2019. Disponível em: https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1553116115_ARQUIVO_NOCOES_DEIDENTIDADEDESTUARTHALL.pdf. Acesso em: 25 de dez. de 2023.

VIANA, Keliane da Silva. **A terra prometida ainda é promessa: conflitos ambientais e territoriais em Saco das Almas**. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - programa de pós-graduação em ciências sociais - PPGCSoc, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/2406>. Acesso: 28 de dez. 2023.

EIXO 4 - Mídias, Linguagens, Memória e Narrativas

ETNOSONIA E DECOLONIALIDADE: APROXIMAÇÕES E POSSIBILIDADES EPISTEMOLÓGICAS

Daciléia Lima Ferreira

Mestra em Cultura e Sociedade – UFMA

Doutoranda em Ciências Sociais – UFRN

limadacileia@gmail.com

UEMA

Gilmar Santana

Doutorado em Sociologia – USP

gsfz@hotmail.com

UFRN

RESUMO: O estudo aponta relações entre a Etnosonia e a Decolonialidade enquanto epistemologias que se aproximam. Trata-se de um estudo bibliográfico, de caráter qualitativo, exploratório e analítico, em que dialogaremos com autores como Molinari (2016), Mignolo (2017), Quijano (2009), Maldonado-Torres (2007), entre outros. A Etnosonia designa o estudo dos sons e seus significados na cultura dos povos, manifestados na fala, no canto, nos silêncios comunicacionais, nos hábitos, mas também nas manifestações celebrativas, nos rituais ou nas formas espontâneas de expressão de determinada cultura; de outro modo, pode-se dizer que é o estudo sistemático da cultura sonora com vistas à cultura imaterial (Molinari, 2016). A Decolonialidade, por sua vez, seria a resposta necessária contra as falsas ideias de progresso criadas constantemente em nossa sociedade que se propagaram desde as intensas colonizações imperialistas, pois, ela inaugura uma nova forma de pensar na sociedade (Mignolo, 2017). A colonialidade é um elemento pertencente a modernidade, através de ideias projetadas por povos que se consideravam superiores (europeus) aos demais e que utilizavam a colonialidade como um fator de prosperidade, salvação, felicidade (Maldonado-Torres, 2007). Na Etnosonia, o estudo prioriza os aspectos culturais em torno dos sons produzidos em determinada comunidade, ou seja, valoriza as subjetividades, idiossincrasias, vozes e performances locais em contraposição aos projetos hegemônicos da colonialidade do poder. Como resultados parciais, temos que tanto a Etnosonia quanto a Decolonialidade valorizam os saberes e culturas locais em contraposição a ideia de um saber universal e hegemônico como padrão único epistemológico do projeto de colonialidade.

Palavras-chave: Etnosonia. Decolonialidade. Aproximações. Epistemologia.

1. INTRODUÇÃO

O presente estudo nasceu a partir de reflexões sobre a tese de doutorado (em construção) intitulada *SONS, VOZES E CANÇÕES: sonoridades e sociabilidades no Bumba-meu-boi da comunidade quilombola da Vila das Almas*. Ao buscar estudar os sons de uma comunidade quilombola (quilombo Saco das Almas, em Brejo-MA), percebemos que as ferramentas metodológicas de investigação e o referencial teórico de que dispunha para a investigação limitavam a nossa capacidade de perceber os fenômenos sonoros e as suas formas de socialização (Simmel, 2006) na comunidade investigada.

Quando falamos de limitações no campo de investigação, referimo-nos ao fato de colocarmos sempre a visão como campo primordial de apreensão e percepção dos fenômenos

do mundo, em detrimento dos demais sentidos humanos como a audição, o olfato, o tato, o paladar e a intuição.

Neste sentido, compreendemos que mergulhar para além das impressões primeiras dos fenômenos (Bachelard, 2006) requer um aprofundamento de todos os sentidos humanos, reestabelecendo a balança do equilíbrio de potencialidades de cada um. Mais do que isso, sentimos necessidade de demonstrar, em nossa pesquisa, que a audição foi um dos sentidos primordiais de compreensão do mundo para civilizações antigas, como bem atesta o antropólogo Tim Ingold (2008).

No texto *Olhe, Pare e Escute. Visão, audição e movimento humano*, Ingold (2008) traz duas críticas positivas à Antropologia dos Sentidos, destacando a importância de reequilibrar a balança dos sentidos, em uma civilização que tem dado importância ao sentido da visão desde a Imprensa de Gutenberg, no século XV. É um convite para se repensar a importância do trabalho harmônico de todos os sentidos na produção do conhecimento.

O texto de Ingold (2008) nos levou a refletir sobre uma etnografia do som, ou seja, em uma metodologia específica para a captação sonora dos sons produzidos pelos quilombolas da Vila das Almas. Mas como fazer uma captação sonora etnográfica que vá além dos pressupostos tecno-tecnológicos objetivos exigidos pelo paradigma científico ocidental europeu? No presente texto, esperamos apontar respostas para esta questão.

Metodologicamente, trata-se de um estudo bibliográfico, de caráter qualitativo, exploratório e analítico, em que dialogaremos com autores como Molinari (2016), Mignolo (2017), Quijano (2009) e Maldonado-Torres (2007). A realização desta pesquisa compreenderá o levantamento do material bibliográfico (artigos, livros, teses, dissertações, monografias) sobre a Etnosonia e a Decolonialidade propondo um ensaio de reflexões sobre pontos de aproximação e distanciamentos desses dois campos de estudo.

No referencial teórico, foram utilizados autores como Mignolo (2017), Quijano e Maldonado-Torres (2007) para termos uma breve noção do conceito de Decolonialidade; trouxemos Molinari (2016) para apresentar o conceito e características da Etnosonia e Ingold (2023), Weber (2003), Krenak (2020) e Simmel (2006) para discutir as questões sociológicas em torno da Etnosonia.

Assim, na primeira seção, será apresentado o conceito de Etnosonia, apresentado-a como novo campo de estudo no campo da Música. Destacamos os pressupostos teóricos da Etnosonia, desde a sua proposição pela pesquisadora e professora de música Dra. Paula Maria Aristides de Oliveira Molinari.

Na segunda seção, trazemos uma breve discussão sobre o conceito de Decolonialidade partir das teorias de Walter Mignolo, Aníbal Quijano e Maldonado-Torres, membros do Grupo Modernidade/Colonialidade que deu início aos estudos sobre decolonialidade na América Latina.

Na última seção, fizemos uma análise comparativa sobre a Etnosonia e a Decolonialidade, traçando as aproximações e distanciamentos entre as duas epistemologias e demonstrando como os pesquisadores podem (re)pensar os estudos culturais na contemporaneidade por meio dessas duas abordagens epistemológicas.

2. CONHECENDO A ETNOSONIA

Antes de qualquer explicação sobre o porquê da escolha de se trabalhar com a Etnosonia, vamos trazer o conceito e teorização dessa metodologia inovadora. Uma das precursoras da Etnosonia é a pesquisadora Paula Maria Aristides de Oliveira Molinari, professora do Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Linguagens e Códigos/Música, do Centro de Ciências de São Bernardo, da Universidade Federal do Maranhão.

Para Molinari,

O neologismo pretende designar o estudo dos sons e seus significados na cultura dos povos, manifestados na fala, no canto, nos silêncios comunicacionais, nos hábitos, mas também nas manifestações celebrativas, nos rituais ou nas formas espontâneas de expressão de determinada cultura; de outro modo, pode-se dizer que é o estudo sistemático da cultura sonora com vistas à cultura imaterial (Molinari, 2016, p. 143).

Falar da aproximação da Etnosonia com a sociologia, a antropologia, a filosofia e a psicologia. Chamou-nos a atenção, na Etnosonia, a aproximação e preocupação que possui em relação à cultura, principalmente, a cultura imaterial, enquanto epistemologia que se constitui em um novo campo metodológico, buscando “a possibilidade de organizar o intangível, o invisível, o indizível e, portanto, o imaterial”.

A sociologia e a antropologia contemporâneas (Ingold, 2008, 2023; Latour, 2006, 2008) têm avançado cada vez mais por rupturas epistemológicas em relação ao domínio de alguns paradigmas ocidentais que não dão conta de explicar ou compreender certos fenômenos da vida social, por isso, muito nos alegra o desenvolvimento de novas perspectivas e olhares socioantropológicos que destacam os sujeitos participantes da pesquisa e não somente o olhar do pesquisador.

Quando os fenômenos a serem estudados são da ordem do intangível, do imaterial, como é o caso de algumas manifestações culturais, a etnografia se torna um instrumento possível de nos permitir construir sentidos (a partir da compreensão que temos do mundo) ao invisível ou indizível.

Ingold (2023) em seu artigo *Antropologia não é etnografia*:

O objetivo da Antropologia é, creio eu, o de buscar um entendimento generoso, comparativo, não obstante crítico, do ser humano e do conhecimento em um mesmo mundo no qual todos nós habitamos. O objetivo da etnografia é o de descrever as vidas das pessoas que não nós mesmos, com uma precisão e uma afiada sensibilidade através da observação detalhada e da experiência de primeira mão. Minha tese é a de que a antropologia e a etnografia são empreitadas de ordens bem diferentes. Isso não é reivindicar que uma é mais importante que a outra, ou mais honrosa. Nem é negar que elas dependem uma da outra de maneiras significativas (Ingold, 2023, p. 1).

É preciso destacar que os estudos etnográficos aproximam o pesquisador do objeto de estudo, dando voz, oferecendo os ouvidos aos sujeitos participantes da pesquisa. No entanto, as vozes dos sujeitos participantes sempre passam pelo filtro ou crivo do pesquisador e assim, por questões de método e metodologia ainda é o olhar do etnógrafo que persiste nos resultados da pesquisa.

Quando Ingold (2023) reforça expressões como “descrever as vidas das pessoas que não são nós mesmos”, “com uma precisão e uma afiada sensibilidade através da observação detalhada e da experiência de primeira mão”, coloca-nos diante de uma dupla função na tarefa investigativa do pesquisador etnógrafo: i) ser capaz de descrever o mais próximo possível a realidade que se lhe apresenta; e ii) estar disponível a aguçar todos os sentidos quando imerso no objeto de estudo.

Mesmo os clássicos, como Max Weber (2003), em sua obra *A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais*, expressavam as suas preocupações em relação aos cientistas que em uma época de especialização do conhecimento, “orientavam-se para determinada matéria através do seu modo determinado de colocar os problemas, e uma vez adquiridos os seus princípios metodológicos” (Weber, 2003, p. 127), viam nessa matéria um “fim em si próprio, sem controlar continuamente e de forma consciente o valor cognitivo dos fatos isolados pela sua referência às ideias de valor últimas e mesmo sem tomar consciência da sua ligação com essas ideias de valor” (*idem*).

As preocupações de Weber (2003) giravam em torno da validade *objetiva* (grifo do Weber) do saber empírico que para ele:

[...] baseia-se única e exclusivamente na ordenação da realidade dada segundo categorias que são *subjetivas [sic]* no sentido específico de representarem o *pressuposto [sic]* do nosso conhecimento e de se ligarem ao pressuposto de que é *valiosa [sic]* aquela verdade que só o conhecimento empírico nos pode proporcionar (Weber, 2003, p. 126).

Assim, Weber (2003) destaca que apenas “as ideias de valor que dominam o investigador e uma época podem determinar o objeto de estudo e os limites desse estudo por

que só é uma verdade científica aquilo que *válido* para todos os que querem a verdade” (p. 100). O sociólogo advertiu que “a objetividade do conhecimento no campo das ciências sociais depende antes do fato de o empiricamente dado estar constantemente orientado por ideias de valor que são as únicas a conferir-lhe *valor* de conhecimento” (p. 126).

Weber (2003) finaliza as suas reflexões sobre a efemeridade das teorias nas ciências sociais com uma passagem poética:

E é bom que assim seja. mas um dia torna-se incerto o significado dos pontos de vista adotados irrefletidamente, o caminho perde-se no crepúsculo. à luz dos grandes problemas culturais deslocou-se para mais além. então a ciência prepara-se também para mudar o seu cenário e o seu aparelho conceitual, e fitar o fluxo do devir das alturas do pensamento. Ela segue a rota dos astros que unicamente podem dar sentido ir rumo ao seu trabalho [como o Fausto de Goethe]: “... *desperta o novo impulso./ Lanço-me para sorver sua luz eterna. / Diante de mim o dia e atrás à noite. / Acima de mim o céu, abaixo as ondas!*” (Weber, 2006, p. 127)

É nessa perspectiva de fluxo do *devir*, que se apresentam aos limites impostos pelos objetos de estudos nas ciências sociais, que entendemos ser preciso romper com esses paradigmas epistemológicos e metodológicos fechados na presunçosa “objetividade das ciências sociais” e criar mecanismos para dar vida às vozes dos sujeitos participantes da pesquisa, daí a possibilidade de falarmos da subjetividade do pesquisador, isto é, da subjetividade das escolhas do etnógrafo, quando a pesquisa acadêmica deve avançar para as subjetividades do sujeito participante, do entrevistado, do ouvinte, permitindo assim que se dê voz e vazão às experiências daqueles que têm muito a nos oferecer em capital simbólico e cultural das suas vivências cotidianas, cabendo ao etnógrafo apenas o papel de organizador de todo esse capital representacional do objeto investigado.

Por isso, apostamos nessa proposta teórico metodológica e epistemológica que é apresentada pela professora Paula Molinari, enquanto desbravadora de um novo campo de pesquisa: “tinha consciência do risco mas também da necessidade de enveredar por um ‘território desconhecido’” (Molinari, 2016, p. 143).

Temos consciência de que o presente trabalho também trilha o mesmo caminho do desconhecido do risco do inovador, mas é justamente essa trajetória que justifica as nossas angústias, dores, sofrimentos e escolhas, que relatamos no primeiro capítulo do presente trabalho. Para melhor compreensão do conceito de Etnosonia, Molinari (2016) propõe uma reflexão mais profícua entre dois campos da sonoridade que são muito importantes: a oralidade e a escuta, como veremos a seguir.

2.1 Pressupostos teóricos da Etnosonia

Um primeiro ponto de destaque no estudo da Etnosonia é **a voz (vocalização)**. Iniciando pelo campo da oralidade, faz-se necessário perceber a diferença entre o vocal e o oral. Dessa maneira, Molinari (2016) inspira-se em Zumthor (2001) para construção do seu conceito de oralidade: “a oralidade é uma abstração, somente a voz é concreta, apenas sua escuta nos faz tocar as coisas [...] [a voz é concebida] como histórica e social naquilo que une os seres e, pelo uso que fazemos dela, modula a cultura comum” (Zumthor, 2001, p. 9/20).

Para Molinari (2016), a voz modula a cultura ... Modos de ser e fazer históricos e sociais” (p. 144). Assim, a Etnosonia nos permitiria “analisar os sons vocalizados em determinada cultura e/ou situação, a ponto de conhecer seus elementos icônicos” (p. 144). Para compreender os sons vocalizados, é necessário entender a importância dos elementos icônicos, que conforme Zumthor: “no momento que enuncia, [a voz] transforma em ‘ícone’ o signo simbólico libertado pela linguagem [...] tende a despojar esse signo do que ele comporta de arbitrário; motiva-o da presença desse corpo do qual ela emana” (2001, p. 20).

Aqui Zumthor (2001) traz o elemento corporal como essencial para os sons vocalizados uma vez que a voz transforma em ícone o signo simbólico libertado pela linguagem mas esse processo só se concretiza mediante o corpo. Daí a referência à teatralidade enquanto elemento constituinte do texto vocalizado, no qual “traduz em movimento as dinâmicas corporais de se fazer compreender” (p. 145).

Assim, Molinari (2016) prefere o termo vocalidade à oralidade, visto que “a vocalidade está imbuída de uma subjetivação que envolve tudo o que significa ser humano, histórico, social e afetivo” (p. 145).

Assim, para Molinari (2016):

Esse lugar está posto pela trajetória, pela história, pela sociedade, pela cultura desse corpo que emana em vocalidade suas significações, expressões e, como base dela, o registro de um tempo passado que se refaz a cada performance, mas que contém um núcleo preservado (Molinari, 2016, p. 146).

Muito interessa essa percepção de Molinari no sentido da produção das sonoridades da Vila das Almas, visto que em nossas observações do objeto de estudo, **a vocalização**, como citada por Molinari, é um fator crucial na produção das diferentes **hierarquias sonoras** que aparecem nas práticas culturais dos quilombolas.

Utilizamos o termo **hierarquias sonoras** como uma proposição de que esses sons representam posições hierárquicas dentro da estrutura social da comunidade, bem como, postula Durkheim (2014) sobre as “hierarquias sociais”, visto que para ele a família, a pátria e a

humanidade são vitais para ordem social, "evidentemente, os fins domésticos são e devem ser subordinados aos fins nacionais, simplesmente porque a pátria é um grupo social de uma ordem mais elevada" (p. 63).

Aquilo que entendemos por hierarquias sociais, adquiridas na educação e na socialização, também podem ser compreendidas em formas de **hierarquias sonoras**, como pretendemos demonstrar no presente trabalho.

Ingold (2023) afirma que:

Toda vida tem a tarefa de trazer outras vidas e sustentá-las por quanto tempo for necessário para que elas, por sua vez, gerem mais vida. A continuidade do processo da vida, portanto, não é individual, mas social. E educação em seu sentido mais amplo, segundo Dewey, é "o meio dessa continuidade social da vida". Onde e quando a vida estiver acontecendo, assim também está a educação. Esta última está acontecendo, mais estreitamente, nas esferas da vida humana, mas particularmente, na escola.

É no processo educativo, formal ou informal, que a vida social é apresentada às pessoas. "Histórias se sobrepõem, com cada contar de histórias inclinando e tocando a próxima. Assim como as vidas acerca das quais elas falam. É assim que elas continuam" (Ingold, 2008, p. 30).

Voltando às nossas conversas com Durkheim (2014), entendemos que a hierarquia dos três grupos sociais que o sociólogo postula – a família, a pátria e a humanidade – sintetizam muito bem a relação entre o eu (indivíduo) e o outro (sociedade), como:

[...] sistema de ideias, sentimentos e hábitos que exprimem em nós não a nossa personalidade, mas sim o grupo ou os grupos diferentes dos quais fazemos parte como as crenças religiosas, as crenças e práticas morais, as tradições nacionais ou profissionais e as opiniões coletivas de todo tipo. Este conjunto forma o ser social. Constituir este ser em cada um de nós é o objetivo da educação (Durkheim, 2014, p. 54).

No que diz respeito à humanidade enquanto grupo de pertencimento, seria fácil conceber sua superioridade em relação à pátria, na medida em que os fins humanos parecem mais altos do que os fins nacionais (Paugam, 2017, p. 144). Quando trazemos essa concepção de humanidade para uma ideia de consciência coletiva, esses traços aparecem bem latentes nas comunidades tradicionais e nos povos originários como bem lembra o filósofo e líder indígena Ailton Krenak (2020):

Alguns povos têm um entendimento de que nossos corpos estão relacionados com tudo o que é vida, que os ciclos da terra são também os ciclos dos nossos corpos. Observamos a terra, o céu e sentimos que não estamos dissociados dos outros seres. O meu povo, assim como outros parentes, tem essa tradição de suspender o céu. Quando ele fica muito perto da terra, há um tipo de humanidade que, por suas experiências culturais, sente essa pressão. Ela é sazonal, aqui nos trópicos essa proximidade se dá na entrada da primavera. Bom então é preciso dançar e cantar para suspendê-lo, para que as mudanças referentes à saúde da Terra e de todos os seres

aconteçam nessa passagem. Quando fazemos o *taru andé*, esse ritual, é a comunhão com a teia da vida que nos dá potência (Krenak, 2020, p. 46)

Vê-se nas palavras de Krenak (2020) que a humanidade possui um sentido universal, coletivo e ancestral, que se estabelece em prol de todos os seres do planeta, ainda que esse coletivo se sustente por nações e indivíduos diferentes. Para os Krenak¹³², por suas experiências culturais, quando vem a primavera e o céu se aproxima da terra, é preciso “dançar e cantar para suspendê-lo” e isso é feito por um sentido de humanidade, pelo bem de todos da Terra.

Retornando às nossas reflexões sobre a relação da vocalização com as hierarquias sonoras, torna-se importante frisar a semelhança entre a voz e a ancestralidade uma vez que Molinari (2016) reforça que “o texto oral ganha força ao se colocar em determinada sociedade ou comunidade”, pois “refaz-se ao mesmo tempo em que se liga ao grupo quando vivificado por alguém que conta uma história” (p. 146).

Assim, as sonoridades carregam narrativas orais atravessadas “pela trajetória, pela história, pela sociedade, pela cultura” dos corpos que emanam em vocalidade suas significações, expressões e representações. Tais vocalizações possuem graus de influência nas relações sociais das comunidades. São marcadores de posições sociais (hierarquias), estabelecidos pelas sonoridades. Mais que isso, carregam “o registro de um tempo passado que se refaz a cada performance, mas que contém um núcleo preservado” (Molinari, 2016, p. 146) e configuram isomorficamente¹³³ (Durand, 2019) o poder simbólico dessas vozes nas determinações, comandos e organizações das atividades culturais da comunidade.

As histórias contadas pela oralidade da comunidade são carregadas de simbolismos, valores, crenças, conteúdos, que representam as práticas culturais cotidianas, transmitidas naturalmente por alguém que proferiu “um ofício, canta uma canção, toca um instrumento musical ou faz só a sua presença em alguma forma de comunicação” (p. 146).

¹³² Os Krenák ou Borun constituem-se nos últimos Botocudos do Leste, nome atribuído pelos portugueses no final do século XVIII aos grupos que usavam botoques auriculares e labiais. São conhecidos também por Aimorés, denominação dada pelos Tupi, e por Grén ou Krén, sua auto-denominação. O nome Krenák é o do líder do grupo que comandou a cisão dos Gutkrák do rio Pancas, no Espírito Santo, no início do século XX. Localizaram-se, naquele momento, na margem esquerda do rio Doce, em Minas Gerais, entre as cidades de Resplendor e Conselheiro Pena, onde estão até hoje, numa reserva de quatro mil hectares criada pelo SPI, que ali concentrou, no fim da década de 20, outros grupos Botocudos do rio Doce: os Pojixá, Nakre-ehé, Miñajirum, Jiporók e Gutkrák, sendo este o grupo do qual os Krenák haviam se separado.

¹³³ O isomorfismo, para Gilbert Durand (2019), corresponde a capacidade que as imagens têm de constelar. Durand (2019, p. 43) percebe que as vastas constelações de imagens convergem: “constelações praticamente constantes e que aparecem estruturadas por um certo isomorfismo dos símbolos convergentes” (idem). São esses conjuntos, essas constelações onde vêm “convergir as imagens em torno de núcleos organizadores que a arquetipologia antropológica deve se esforçar em perceber através de todas as manifestações humanas da imaginação” (Brussio, 2014, 46).

Quando imaginamos as cantigas de infância transmitidas pela oralidade pelas tradições populares muitos estudos apontam no panorama da cultura ocidental a herança medieval dessas cantigas que foram transmitidas geração após geração em nossa cultura brasileira. Tal observação reflete um predomínio da cultura europeia ocidental portuguesa transmitida culturalmente pela oralidade, mas nos perguntamos quais os elementos da tradição oral africana e indígena que foram herdados geração após geração em nossa cultura brasileira?

Se existem ou existiram esses elementos ancestrais das tradições orais indígenas e africanas anteriores ao processo de colonização da América Latina, muitos desses saberes foram perdidos ou extintos ao longo do tempo, vítimas da lógica eurocêntrica de dominação dos povos colonizados.

É pelo poder da voz, pela herança ancestral, pela carga simbólica que a cultura de um povo carrega ao transmitir valores, conhecimentos, saberes, atitudes, comportamentos, hierarquizações, religiosidades que a Etnosonia constrói o seu campo de atuação. Como ressalta Molinari (2016) queremos mergulhar nessa oralidade através do som e apontar a sua recorrência.

Dessa maneira Molinari (2016) entende que a Etnosonia pode concorrer para a identificação de códigos que modelizem linguagens e o incremento do processo de significação. Assim a Etnosonia enquanto o sistema modelizante teria:

Os elementos e as regras de comunicação que estabelecem as analogias com toda a esfera do objeto do conhecimento, previsão ou regulação dados pelo reconhecimento de invariantes que as farão aceitar pelo filtro de informação que se converterá em texto da cultura em texto artístico ou mesmo da cultura como um texto (Molinari, 2016, p. 147).

Assim, “os códigos modelizantes podem estar na estrutura sônica de transmissão, assim como a possível chave daquilo que pode ser o centro energético dos centros de significações” (Molinari, 2016, p. 147). A voz é um “elemento que conecta as dimensões humanas e que oralizada revela o ser para o próprio intérprete, ao passo que, para o ouvinte leva a uma nova reflexão” (Molinari, 2016, p. 147).

Partindo dessa premissa, Molinari destaca a partir de Voloshinov a importância do extrassistêmico no enunciado do discurso, como um portador de sentido que se decompõe em duas partes: “i) uma parte verbal atualizada; ii) uma parte subentendida. Daí porque podemos comparar o enunciado cotidiano com um entimema” (Molinari, 2016, p. 147)

Vemos que a parte verbalizada do enunciado produz sentido, significação com maior facilidade, ou seja, os elementos e regras de comunicação são evidentemente perceptíveis. Ao passo que a parte subentendida, por si só, é mais difícil de produzir sentidos, significações,

porém, não menos rica de semantismos e interpretações que revelam o ser do intérprete (e o seu exterior), bem como, o ser do outro/ouvinte (e o seu exterior).

Nesse sentido, o entimema é uma construção lógica, concebido como a ausência de uma das premissas, que fica assim subentendida, ou seja, observa-se que “na estrutura do enunciado se reserva lugar para o ausente, o que está fora” (Molinari, 2016, p. 148).

Percebe-se a preocupação com a relação entre o que se manifesta e o que se busca exprimir, explicitando que a obra estética se constrói nessa abertura para o que lhe é exterior, que não se encontra manifesto mas para o qual se busca expressão, sua entonação discursiva, o que Voloshinov sintetiza em termos de entonação expressiva”. Molinari afirma que, partindo de uma arqueologia vocal, é possível compreender as expressões humanas que se dão no equilíbrio das tensões entre o sonorizado e o silenciado, desenhando uma enorme trama dos sentidos.

Outro aspecto importante da Etnosonia é **a escuta**. Baseada nos estudos de Alfred Wolfsohn, Molinari (2016) apresenta uma pedagogia da escuta, na qual: “escutar abre os olhos, os sentidos e as sensações e habilita aquele que apreende uma voz não apenas a escutar superficialmente, mas a ir mais profundamente na busca da origem de toda a expressão humana” (Molinari, 2016, p. 148).

Assim, uma boa escuta, para Molinari (2016), se dá com a entrega de sentidos sincera e desarmada, na qual você se transporta ao outro, você busca o outro, para um processo de tradução das semioses culturais envolvidas. A Etnosonia deve “incluir um exercício de escuta como o que propomos, tocando todas as possibilidades de significação que não estão ditas – o entimema” (Molinari, 2016, p. 148).

Assim, a escuta

[...] busca o outro, conhecê-lo, compartilhar o universo de um com o outro, para além de apenas olhá-lo, é estar na presença do outro, ainda que seja uma escuta que desde um lugar possível por uma experiência vivida que se conecta em algum lugar com essa outra pessoa, para conseguir empatia com ela. É uma busca de conectar-se, ainda que a outra pessoa não escute o mesmo dela própria (Molinari, 2016, p. 149).

Nesse emaranhado de vozes e silêncios, buscamos “todas as partes de uma mesma peça, no meio de centena de cacos espalhados”, na intenção de completude comunicativa entre o intérprete e o outro a fim de desvendar as teias de sentidos com sua comunidade e história pessoal e, assim, traçar um “esboço que compreende as nuances da voz, sua intensidade e sua nitidez, não como elementos fisiológicos independentes de escolhas, mas muito mais que isso, como um material digno de observação e análise que servirá para definir a montagem da grande estrutura final” (Molinari, 2016, p. 149).

A Etnosonia é uma etnologia e uma etnografia, mas Molinari (2016) adverte que uma etnografia desprovida da Etnosonia para o estudo de culturas imateriais ou de mediações sociais é perigosa. Tal observação destaca um problema da etnografia como foi posta e realizada por muitos antropólogos e etnográficos nos últimos 80 anos, como uma “observação detalhada” (Ingold, 2023, p. 1) das vidas pessoas (que não a do próprio pesquisador), ainda que com uma “afiada sensibilidade” (*idem*) por parte do etnógrafo.

Essa “observação detalhada” pressupõe uma preocupação subordinada aos paradigmas da objetividade da pesquisa científica que obscurece a visão do etnógrafo. E eis o problema: a visão como sentido humano primordial e condutor do processo etnográfico realizado pelo pesquisador. É nesse sentido que Molinari (2016) adverte para os perigos de uma etnografia sem a Etnosonia, ou seja, uma etnografia em que a visão se sobrepõe aos outros sentidos, ao passo que na Etnosonia, diligenciamos o retorno da audição, ou como diria Ingold (2008) “você pode imergir na audição, no som. Não há maneira de se imergir similarmente na visão” (p. 7), primando por uma valorização equilibrada de todos os sentidos.

É necessário que o investigador vá além do que a visão pode oferecer, mais ainda, é salutar que o etnógrafo aguçe os demais sentidos humanos que foram tolhidos de suas potencialidades no processo de construção dos conhecimentos, como ocorreu com o silenciamento da audição, na percepção e compreensão do mundo, tese muito bem defendida por Ingold (2008) em seu artigo *Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano*.

Para Molinari (2016), “escutar não é apenas silenciar a voz e dar espaço a que o outro se expresse” (p. 149), **o silêncio** é um pré-requisito para a escuta. Assim, como a escuta, a capacidade de ouvir é uma categoria importante nos estudos etnosônicos, o silêncio ganha um estatuto primordial nesses estudos.

Sobre o silêncio, Molinari (2016) destaca dimensões que podem ser percebidas pela escuta humana, como, duração, altura, densidade, intensidade, volume e harmonia, mas para além disso, o que mais importa no silêncio é a profundidade da entrega, daquele que se permite percebê-lo, senti-lo, em sua totalidade. “É sob a condição de silenciarem todos os ruídos e todos os diálogos internos que se abre a possibilidade de uma escuta para além do ato mecânico de parar de falar para ouvir” (Molinari, 2016, p. 151).

O silêncio proposto por Molinari para uma verdadeira Etnosonia deve ser:

Um estudo que envolva a escuta que propomos, não cabe esse falso dizer e silenciar. O pesquisador comprometido deve estar ciente de que se deve despir de seus sons interiores – talvez até mais do que dos exteriores – para dar lugar ao silêncio de si que acolherá o som do outro (Molinari, 2016, p. 151).

Percebe-se, então, a importância do silêncio e da escuta como elementos fundamentais para compreender a Etnosonia, enquanto metodologia capaz de apreender o patrimônio cultural imaterial das tradições de uma comunidade, de um povo. É nessa valorização da cultura e das tradições locais que a Etnosonia, enquanto epistemologia, muito se aproxima da Decolonialidade, como veremos nas próximas seções.

3. CONHECENDO A DECOLONIALIDADE

Para compreendermos o conceito de Decolonialidade, faz-se necessário recorrermos a compreensão do conceito de Colonialidade a partir das reflexões do Grupo Modernidade/Colonialidade assim chamado por Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007), ou Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade Latino-Americano, como foi inicialmente denominado por Arturo Escobar (2003) (Mota Neto, 2015, p. 65).

A Colonialidade é um elemento pertencente à modernidade, através de ideias projetadas por povos que se consideravam superiores (europeus) aos demais e que utilizavam a Colonialidade como um fator de prosperidade, salvação, felicidade (Maldonado-Torres, 2007).

Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado a, Colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjectividade do mundo tão enraizado e prolongado (Quijano, 2009, p. 73).

Vê-se nas palavras de Quijano (2009) uma diferenciação entre o Colonialismo e a Colonialidade. Assim, enquanto o primeiro é mais antigo (ocorreu em diferentes épocas e povos ao longo da história), a segunda, foi criada dentro do primeiro e tem demonstrado possuir raízes mais profundas e duradouras.

Quijano (2009) vê a colonialidade como um dos elementos centrais da modernidade, responsável pela constituição de uma classificação racial/étnica da população mundial como “pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal” (Quijano, 2009, p. 73).

Os intelectuais do Grupo Modernidade/Colonialidade discutiam essas formas de dominação e alienação da Colonialidade do poder na América Latina, Caribe, México e EUA. Para esses estudiosos, existem padrões de relações de poder a longo prazo naquilo que viemos chamar de Modernidade (Maldonado-Torres, 2007; Quijano, 2009; Wallerstein, 2001).

Era preciso pensar em respostas ou saídas para essas questões. A Decolonialidade, por sua vez, seria a resposta necessária contra as falsas ideias de progresso criadas constantemente em nossa sociedade que se propagaram desde as intensas colonizações imperialistas, pois, ela inaugura uma nova forma de pensar na sociedade (Mignolo, 2017).

Vale ressaltar que, para Mignolo (2017), a Decolonialidade ou Descolonialidade¹³⁴ é uma opção epistemológica, ou seja, é uma outra via que “abre um novo modo de pensar que se desvincula das cronologias construídas pelas novas epistemes ou paradigmas (moderno, pós-moderno, altermoderno, ciência newtoniana, teoria quântica, teoria da relatividade etc.)” (Mignolo, 2017, p. 15).

Mignolo (2017) destaca a opção dos países que participaram da Conferência de Bandung, em 1955: nem capitalismo, nem comunismo; a opção é descolonizar. A conferência demonstrou que os 29 países da África e da Ásia optaram por “desprender-se”, ou seja, a descolonialidade não é a combinação das opções existentes (capitalismo e comunismo), mas consiste em desprender-se delas.

Tal desprendimento só é possível com a desobediência epistemológica, pois “não há outra maneira de saber, fazer e ser descolonialmente, senão mediante um compromisso com a desobediência epistêmica” (Mignolo, 2017, p. 23). É momento em que os saberes locais ganham espaço e importância para a construção do conhecimento. Por que não valorizar mais a nossa história, saberes, fazeres, filosofias etc?

No Brasil, por exemplo, só após a Lei 10.639/03 discute-se mais efetivamente questões raciais, afro-brasileiras, quilombolas, indígenas e sobre a diversidade (racial, religiosa, de gênero, etc). Ainda assim, os nossos currículos escolares e universitários priorizam conhecimentos europeus (filosofia e mitologia grega e romana, história e geografia da Europa, música clássica etc.).

Quem determina o que devemos estudar? Eis um ponto de reflexão que coloca a Descolonialidade como epistemologia que dá vez e voz aos subalternizados, aos povos que foram colonizados e ainda sofrem as consequências do projeto de Colonialidade/Modernidade, como veremos na próxima seção.

4. ETNOSONIA E DECOLONIALIDADE: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

Tanto a Etnosonia quanto a Decolonialidade nos oferecem maneiras de perceber as manifestações culturais sob um ponto de vista que rompe com a predominância dos modelos

¹³⁴ Vale ressaltar que o próprio Mignolo não faz diferença entre os termos decolonialidade e descolonialidade, o importante para o intelectual é “descolonizar”.

forjados no paradigma científico da modernidade. Ambas defendem as expressões subjetivas e locais dos atores¹³⁵ culturais, valorizando as suas idiossincrasias, singularidades, ancestralidades e tradições.

Vê-se, por exemplo, que quanto mais estudamos a realidade social sob o ponto de vista do materialismo histórico-dialético, na intenção de criticar a opressão causada pelo capitalismo, mediante os modos e meios de produção, as relações de classes, as relações de trabalho, resultantes desse sistema nefasto, mais fortalecemos esse próprio sistema, pois o colocamos sempre no centro das atenções.

De outro modo, poderíamos atentar para fatos e fenômenos que são importantes para a nossa realidade social (como os saberes e fazeres das culturais locais dos africanos, afro-brasileiros, indígenas, ribeirinhos, pescadores, pequenos trabalhadores rurais, por exemplo), mas são negligenciados, inferiorizados, subalternizados, porque não interessam à lógica do capital.

A Etnosonia como dito anteriormente busca valorizar os sons que representam a carga simbólica da cultura de um povo, capazes de transmitir valores, conhecimentos, saberes, atitudes, comportamentos, hierarquizações, religiosidades. Essa intenção da Etnosonia a aproxima bastante da desobediência epistêmica proposta pela Decolonialidade, mas não é uma regra.

Assim, tanto a Etnosonia quanto a Decolonialidade valorizam os saberes e culturas locais em contraposição a ideia de um saber universal e hegemônico como padrão único epistemológico do projeto de colonialidade. É pelo poder da voz – pela herança ancestral – que a cultura de um povo carrega simbolismos, conhecimentos, tradições, valores, saberes, pelos quais a Etnosonia constrói o seu campo de atuação. Vejamos a tabela abaixo:

Figura 1 – Tabela de comparação entre a Etnosonia e a Decolonialidade

	Etnosonia	Decolonialidade
Semelhanças	Saberes locais	Saberes locais
Semelhanças	Subjetividades, idiossincrasias, vozes e performances locais	Subjetividades, idiossincrasias, vozes e performances locais
Diferenças	Acesso livre às diferentes epistemologias	Desobediência epistêmica (contra hegemonia ocidental europeia)

Fonte: Ferreira, 2023.

¹³⁵ Utilizamos “atores” no sentido empregado por Bruno Latour que prefere a denominação “actantes” para se referir tanto a atores humanos e não-humanos (Latour, 2008).

Vemos na tabela acima as semelhanças entre a Etnosonia e a Decolonialidade no que diz respeito as categorias que são basilares para a compreensão de ambas as epistemologias: 1 – os saberes locais; 2 – as subjetividades e idiossincrasias e 3 – as performances locais dos atores ou sujeitos envolvidos nos fenômenos sociais. Ou seja, ambas as epistemologias valorizam os saberes dos povos subalternizados pelo colonialismo do poder (paradigma eurocêntrico da modernidade), dão vez às subjetividades e atuações (performances) das culturas locais em ruptura com o projeto do colonialismo europeu.

Quanto às diferenças, a Etnosonia é um campo de estudo que abre diálogos com diferentes epistemologias; ao passo que a Decolonialidade exige, daqueles que a adotam, o caráter da desobediência epistêmica que requer “o desprendimento da matriz colonial do poder e de habitar o pensamento fronteiro” (Mignolo, 2017, p. 23).

Para pesquisadores que se debruçam sobre estudos culturais, temos visto um desenvolvimento acentuado do campo de estudo na América Latina, sobretudo a partir dos esforços empreendidos pelo grupo Modernidade/Colonialidade nos últimos anos.

A decolonialidade segue pela mesma esteira quando preconiza a luta contra os epistemicídios, termo cunhado por Boaventura de Sousa Santos para definir “a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena. De facto, sob o pretexto da ‘missão colonizadora’, o projecto da colonização procurou homogeneizar o mundo, obliterando as diferenças culturais” (Santos, 2009, p. 8).

Para Aza Njeri e Dandara Aziza (2020), o epistemicídio consiste no “assassinato e apagamento dos saberes e tecnologias culturais de um povo - é posto em prática, apagando ou se apropriando das contribuições civilizatórias negras na história da humanidade” (p. 3).

Apesar das aproximações entre a Etnosonia e a Decolonialidade no plano epistemológico, existem as diferenças entre os dois campos, por exemplo, a Etnosonia se aplica a qualquer territorialidade cultural, a Decolonialidade surge e urge no territórios colonizados, ou como diria Mignolo (2017), dificilmente, teria surgido na Europa.

Por fim, temos a Etnosonia como um novo campo epistemológico e metodológico que muito se aproxima da Decolonialidade no que tange à valorização dos saberes e culturas locais, como afirma, Molefi Kete Asante: “Todas as culturas humanas devem ser centradas, de fato, sujeitos das narrativas de suas realidades” (Asante, 2016).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como resultados parciais, temos que tanto a Etnosonia quanto a Decolonialidade valorizam os saberes e culturas locais em contraposição a ideia de um saber universal e hegemônico como padrão único epistemológico do projeto de Colonialidade do poder.

São epistemologias que contribuem para a valorização de grupos ou comunidades que historicamente foram marginalizadas e inferiorizadas e que até os dias atuais lutam para o reconhecimento e valorização de suas práticas culturais.

Práticas culturais essas que são símbolos e representações de ancestralidades que se fazem presentes no dia a dia de uma comunidade quilombola, por exemplo, no fazer sonoro quando se tocam os tambores do tambor de crioula; nas narrativas orais, que podem se transformar em letras de música, em forma de tiradas, cantadas no próprio tambor; no grito da coureira de saudação aos tambores, que simbolicamente pode ser muito mais do que apenas uma saudação, mas símbolo de libertação, alegria e exaltação. Tais formas de representações culturais podem ser interpretadas pela Etnosonia e pela Decolonialidade por novos olhares.

Assim, a Etnosonia e a Decolonialidade são epistemologias que possuem mais aproximações do que distanciamentos. Nesse sentido, entende-se que em estudos culturais direcionados para as minorias, comunidades e grupos que se encontram às margens da sociedade, ambas serão epistemologias que muito podem contribuir para a construção e desenvolvimento de estudos e pesquisas que propõem investigar esse campo.

REFERÊNCIAS

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. In: **Ensaio Filosófico**, Volume XIV – Dezembro/2016.

BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BRUSSIO, Josenildo Campos. **Imagens arquetípicas na relação professor-aluno**: em busca de um encantamento no processo ensino-aprendizagem. São Luís. Novas edições acadêmicas, 2014.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

DURKHEIM, Émile. **Educação e Sociologia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora vozes, 2014.

FERREIRA, Daciléia Lima. **Memória e identidade na Vila das Almas**: um estudo sobre o trabalho da Pastoral Afro-brasileira no Quilombo Saco das Almas, em Brejo/MA. São Luís/MA: EDUFMA, 2018.

INGOLD, Tim. **Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano**. Núcleo de antropologia Urbana da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. **Antropologia não é etnografia**. Disponível em: [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1862649/mod_resource/content/1/Antropologia_ao_e_etnografia_-_por_Tim_Ingold\(1\).pdf](chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1862649/mod_resource/content/1/Antropologia_ao_e_etnografia_-_por_Tim_Ingold(1).pdf). Acessado em 15/01/2023.

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

LATOUR, Bruno. Como prosseguir a tarefa de delinear associações? **Configurações**, n. 2, p. 11-27, 2006.

_____. **A Dialog on NAT**. Reino Unido: Universidade Oxford, 2004. Disponível em: www.ensmp.fr/~latour/articles/article/090.html. Acesso em: 16 dez. 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser**: contribuciones al desarrollo de un concepto. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, p. 127-167, 2007.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. IN: **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), PP. 12-32, 2017.

MOLINARI, Paula Maria Aristides de Oliveira (Org.). **Música, Educação e Cultura**: tecituras e tessituras no nordeste brasileiro. Campo Limpo Paulista: FACCAMP, 2016.

MOLINARI, Paula Maria Aristides de Oliveira; FONTERRADA, Marisa Trench. Música e ecologia acústica na formação de professores: cultura auditiva significativa e educação. In: **Revista Educação e Fronteiras, On-Line**, Dourados/MS, v.8, n.22, p.177-184, jan./abr., 2018.

MOTA NETO, João Colares. **Educação popular e pensamento decolonial latino-americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda**. 2015. Tese (Doutorado em Educação) – Instituto de Ciências Da Educação – Universidade Federal do Pará, 2015

NJERI, Aza; AZIZA, Dandara. Entre a fumaça e as cinzas: Estado de Maafa pela perspectiva Mulherismo Africana e a Psicologia Africana. In: **Problemata: R. Intern. Fil.** V. 11. n. 2, p. 57-80, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/53729>.

PAUGAM, Serge. Durkheim e o vínculo aos grupos: uma teoria social inacabada. In: **Sociologias**, Porto Alegre, ano 19, no 44, jan./abr., 2017, p. 128-160.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Conocer el Mundo, Saber el Mundo:** El fin de lo aprendido, una ciencia social para el siglo XXI. México: Siglo XXI, 2001.

WEBER, Max. **Os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

_____. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, Gabriel. Max Weber. **Sociologia.** 7ª ed. São Paulo: Ática, 2003, (coleção Cientistas Sociais).

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LEI SOBRE PLACAS CONTRA LGBTFOBIA: UMA VISÃO DISCURSIVO- CRÍTICA E MULTIMODAL

Ramon de Almeida Miranda

Graduando em Letras (Português/Inglês)

ramonmirandalm@outlook.com

UEMA

Ana Maria Sá Martins

Doutora em Linguística

anamariasapericuma@gmail.com

UEMA

RESUMO: A leitura crítica de textos multimodais tornou-se crucial mediante as novas dinâmicas comunicativas. Pensando nisso, a pesquisa intitulada “Lei sobre placas contra LGBTfobia: uma visão discursivo-crítica e multimodal” visa investigar, em uma (1) notícia publicada no Instagram do jornal O Imparcial (@oimparcial), as representações discursivas na construção de sentidos nesse gênero, no intuito de contribuir para a formação de um posicionamento crítico do sujeito leitor/consumidor. Ressaltamos que este estudo é fruto do projeto de pesquisa de Iniciação Científica PIBIC/FAPEMA (cota 2022-2023) intitulado “Notícia na rede social Instagram: uma abordagem discursivo-crítica e multimodal”, e que o *corpus* do trabalho é constituído por uma notícia denominada “Lei sobre placas contra LGBTfobia”, referenciando a Lei 11.827/2022, sancionada em 28 de setembro de 2022 pelo governador do Maranhão, Carlos Brandão (PSB), e revogada em 10 de outubro do mesmo ano pela deputada Mical Damasceno (PSD). Para fins analíticos, tem-se como base os pressupostos da Análise de Discurso Crítica (doravante ADC), ciência de cunho teórico-metodológico desenvolvida pelo linguista britânico Norman Fairclough (2001, 2003a) e o aporte teórico de Kress e van Leeuwen (2006 [1996]) com os estudos da Gramática do *Design* Visual (doravante GDV). Para além de ferramentas analíticas textuais, discursivas e semióticas, a ADC e a GDV atuam no intuito de revelar os processos de assimetrias, lutas sociais, ideologias, hegemonia e composições imagéticas articulados nas notícias jornalísticas veiculadas no Instagram do jornal O Imparcial. Assim, analisaremos o referido texto híbrido utilizando os significados acional (categoria intertextualidade), representacional (categoria interdiscursividade) e identificacional (categorias modalidade e avaliação), referentes à ADC e, relativamente à GDV, destacamos as metafunções representacional, interacional e composicional. Este trabalho, em síntese, parte da defesa de uma leitura crítica (e multimodal) das notícias no Instagram e busca contribuir para o Ensino de Língua Portuguesa no que tange ao ensino básico e, quiçá, contribuir para o empoderamento e a emancipação do sujeito-leitor.

Palavras-chave: Análise de Discurso Crítica; Instagram; Jornal O Imparcial; Notícia.

1. INTRODUÇÃO

Embora o Instagram seja uma rede social que preconiza a segurança e o acolhimento para todos (Instagram, 2023), ainda percebemos representações discursivas de ódio contra pessoas negras, gordas e LGBTQIAPN+, por exemplo, assim como a difusão indevida de *fake*

*news*¹³⁶ e a naturalização de práticas sociais que deveriam ser superadas. Para além de fotos, vídeos e *stories*, essa rede social também é palco para publicação de diversos textos multimodais, como é o caso das notícias jornalísticas.

De certo, costumamos ler uma notícia com ávida rapidez, sobretudo as notícias jornalísticas veiculadas nas redes sociais que, usualmente, são organizadas com um texto curto (elemento verbal) seguido por uma imagem ou vídeo (elemento não verbal) a respeito do evento ocorrido. Essa leitura abrupta pode impossibilitar que o interlocutor realize a leitura crítica, política e contextual da notícia jornalística e, assim, não compreenda plenamente as representações de poder e dominação que servem para promover interesses de grupos dominantes ou para conter práticas sociais de resistência e lutas sociais (Kellner, 2001).

Tendo isso em vista, este artigo busca analisar as representações discursivas articuladas em uma (1) notícia do jornal *O Imparcial* no Instagram (@oimparcial). Para tanto, tem-se como base os pressupostos teóricos da Análise de Discurso Crítica (doravante ADC), ciência de cunho teórico-metodológico desenvolvida pelo linguista britânico Norman Fairclough (2001, 2003a), e o aporte teórico da Gramática do *Design* Visual (doravante GDV), idealizada por Kress e van Leeuwen (2006 [1996]). Ambas teorias se tornam fundamentais na investigação discursivo-crítica e multimodal da notícia analisada.

Ressaltamos que o presente artigo, nomeado “Lei sobre placas contra LGBTfobia: uma visão discursivo-crítica e multimodal”, é fruto do projeto de pesquisa de Iniciação Científica PIBIC/FAPEMA (cota 2022-2023), intitulado “Notícia na rede social Instagram: uma abordagem discursivo-crítica e multimodal”, orientado pela professora doutora Ana Maria Sá Martins. É importante destacar, ainda, que trouxemos um recorte de análise referente ao plano de trabalho de Iniciação Científica intitulado “O discurso informativo no Jornal O Imparcial: uma abordagem discursivo-crítica”, com o propósito de contribuir para o ensino de Língua Portuguesa no contexto educacional básico.

Além do mais, este trabalho compreende que a discussão sobre a construção de sentido no discurso materializado no gênero notícia no Instagram pode contribuir para o progresso pessoal e social do sujeito-leitor, uma vez que quanto mais esclarecidos forem os cidadãos, mais serão capazes de perceber plenamente quando estão sendo controlados e mais resistentes se tornarão ao processo de dominação (Batista Jr. *et al.*, 2018).

¹³⁶ “Posts virais baseados em relatos fictícios feitos para parecerem notícias” (Tandok *et al.*, 2018, p. 138, tradução nossa).

Como resultado, esperamos que este estudo contribua para proveitosas discussões dentro e fora da sala de aula e que promova um ensino discursivo-crítico e multimodal nas práticas pedagógicas de língua portuguesa, objetivando que o aluno, sobretudo da rede de ensino pública, utilize esse conhecimento como instrumento de mudança social.

2. METODOLOGIA

O presente artigo pode ser classificado como de natureza qualitativa, uma vez que é “fundamentalmente interpretativa” (Creswell, 2007, p. 186) e trabalha na busca da compreensão de significados, valores, crenças, representações, hábitos, atitudes e opiniões (Minayo, 2007). Nesse sentido, trabalharemos na investigação analítica das representações discursivas presentes em uma (1) notícia jornalística veiculada no perfil do Instagram do jornal O Imparcial (@oimparcial), com o intuito de que o cidadão-analista tenha ferramentas para ler e se posicionar criticamente frente às formas culturais, imagens, narrativas e aos gêneros dominantes (Kellner, 2001).

Tendo isso em vista, utilizamos o arcabouço teórico da Análise de Discurso Crítica (ADC) de Fairclough (2001, 2003a) no que tange aos aspectos que compõem a prática e a organização textual do gênero multimodal notícia jornalística, e a Gramática do *Design* Visual (GDV) de Kress e van Leeuwen (2006), no que se refere aos aspectos semióticos que congregam o texto visual em investigação. Sendo assim, a partir da ADC, investigaremos os significados *acional*, *representacional* e *identificacional* articulados nos textos híbridos, os quais fazem parte das categorias de análise: *intertextualidade*, *interdiscursividade*, *modalidade* e *avaliação*, respectivamente. E, por intermédio da GDV, analisaremos as metafunções *representacional*, *interativa* e *composicional*.

Além disso, é essencial ressaltar que buscamos identificar, sobretudo, a materialização de discursos, ideologias e lutas hegemônicas relacionados à temática *política*, visando refletir sobre seus sentidos e suas representações sociais intrínsecas.

3. LEI SOBRE PLACAS CONTRA LGBTFOBIA

A priori, destacamos que toda ação ou prática linguística manifestada nos gêneros informativos revela uma carga discursiva repleta de intenções, ideologias e crenças, que influenciam inconscientemente o universo do leitor e visam se instaurar e manter a hegemonia. Desse modo, torna-se necessário a investigação das representações discursivas na perspectiva da Análise de Discurso Crítica (ADC) e da Gramática do *Design* Visual (GDV) para revelar os processos de assimetrias, lutas sociais, ideologias, hegemonia e composições imagéticas

articulados nas notícias jornalísticas veiculadas no Instagram do jornal O Imparcial (@oimparcial).

A notícia analisada envereda-se pela temática *política* e foi publicada em 21 de dezembro de 2022 no Instagram do referido jornal, demonstrando, já de antemão, representações discursivas que desempoderam a comunidade LGBTQIAPN+. Enfatizamos que a investigação analítica do texto verbal será pautada nas categorias da ADC, isto é: *intertextualidade* (significado acional), *interdiscursividade* (significado representacional) e *modalidade e avaliação* (significado identificacional). A análise dos elementos semióticos, por sua vez, será orientada pelos pressupostos analíticos da GDV, ou seja, pelo uso das metafunções *representacional*, *interativa* e *composicional*. A seguir, apresentamos o material empírico analisado e, logo em seguida, a investigação à luz das teorias ADC e GDV.

Figura 1 – Lei sobre placas contra LGBTFOBIA



Fonte: O Imparcial, 2022

4. INVESTIGAÇÃO À LUZ DA ADC

4.1 Significado acional (intertextualidade) – ADC

Em um primeiro momento, é essencial salientar que, ao longo do percurso histórico da humanidade, a representação sociodiscursiva do sujeito *queer*¹³⁷ atravessa estigmas, relações hegemônicas e de exclusão. A homossexualidade, por exemplo, passou à tutela da medicina para ser “curada” e da justiça para ser “punida” (Foucault, 1984a). Nesse sentido, é fundamental

¹³⁷ No panorama desta pesquisa, o termo *queer* engloba lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis e tantos outros indivíduos que não se identificam com padrões de gênero/orientação sexual impostos por uma sociedade que privilegia a heteronormatividade. Esse termo vem do inglês “estranho”/“esquisito” e foi ressignificado pela comunidade LGBTQIAPN+ como uma forma de protesto.

fomentar pesquisas, investigações e debates acerca da representação sociodiscursiva de pessoas tidas como minorias e que são constantemente marginalizadas.

À título de contextualização, a notícia investigada (**Figura 1**) remete à Lei 11.827/2022, que foi sancionada em 28 de setembro de 2022 pelo governador do Maranhão, Carlos Brandão (PSB), e que teve origem no Projeto de Lei 539/2022, encabeçado pelo deputado Adelmo Soares (PCdoB). No dia 10 de outubro do mesmo ano, a deputada Mical Damasceno (PSD) revogou a Lei 11.827/2022 a partir do Projeto de Lei 404/2022, tendo aprovação em 1º turno na Assembleia Legislativa do Maranhão.

A lei sancionada pelo governador do Estado estabelece a obrigatoriedade de fixação de placas informativas contra LGBTfobia em estabelecimentos públicos e privados. Dessa maneira, a lei preconiza direitos fundamentais para pessoas da comunidade LGBTQIAPN+, proibindo a discriminação de orientação sexual ou identidade de gênero, uma vez que o valor fundamental da dignidade da pessoa humana é previsto na Constituição Federal.

Poucos dias após a Lei 11.827/2022 ter sido sancionada, *fake news* foram compartilhadas nas redes sociais, afirmando que a lei estabelecia a fixação de placas em banheiros determinando que fossem unissex, isto é, que um único espaço seria utilizado por homens e mulheres. No entanto, o governador do Maranhão desmentiu essa desinformação em suas redes sociais, reforçando que a lei visa combater a LBGTfobia, e não se trata da obrigatoriedade de banheiros unissex em espaços públicos e privados. Abaixo, podemos observar a *fake news* compartilhada nas redes sociais e, posteriormente, o posicionamento do governador Carlos Brandão.

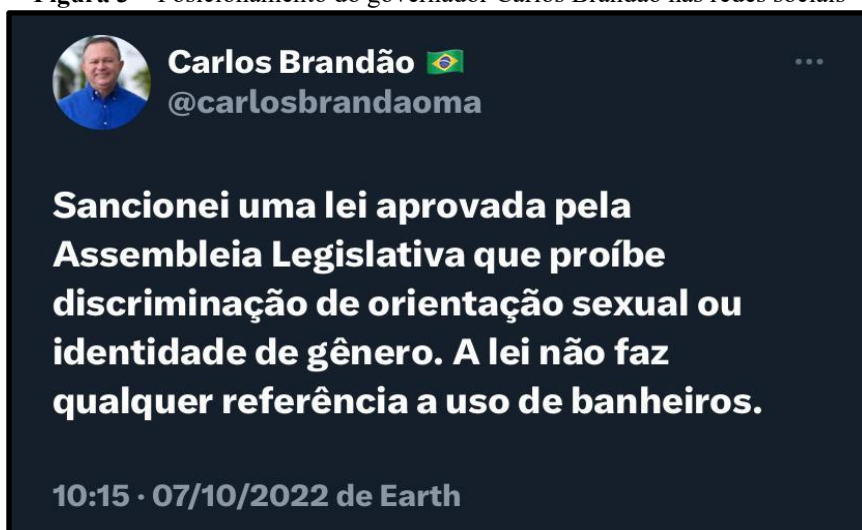
Figura 2 – Fake news sobre placas contra LGBTFOBIA



Fonte: Imirante.com, 2022¹³⁸

¹³⁸ Disponível em: <https://imirante.com/noticias/sao-luis/2022/10/07/e-falso-que-governador-carlos-brandao-tenha-sancionado-lei-que-garante-entrada-livre-de-homens-biologicos-em-banheiros-femininos-diferentemente-do-que-diz-post>

Figura 3 – Posicionamento do governador Carlos Brandão nas redes sociais



Fonte: Perfil oficial do Governador do Maranhão, 2022¹³⁹

A *intertextualidade* é uma categoria analítica complexa e potencialmente fértil, levando em conta a dialogicidade dada em cada texto, ou seja, a articulação de vozes de quem pronuncia o enunciado e as demais vozes articuladas direta ou indiretamente, e que Fairclough (2003a) considera como a presença de elementos atualizados de outro texto em um texto (a citação).

Posto isso, intertextualmente, a notícia (**FIGURA 1**), aliada à difusão de *fake news*, pressupõe a representação de vozes de indivíduos preconceituosos que se fantasiam de valores religiosos e conservadores para espalhar discurso de ódio, desinformação, discriminação e ataques endereçados a pessoas LGBTQIAPN+. Isso, de certo, implica diretamente na existência, bem-estar e cidadania do sujeito *queer*, (re)estruturando um movimento de perseguição e marginalização de recortes sociais que têm seus direitos constantemente negligenciados.

Além do mais, a oposição à Lei 11.827/2022 torna-se um agravante de cunho sociopolítico ainda mais tenso quando se tem conhecimento de que, em 2022, foram mais de 220 homicídios de pessoas *queer* a cada 32 horas no país, de acordo com o Observatório de Mortes e Violências LGBTQIA+ no Brasil (Dossiê, 2023).

Até o momento deste trabalho, a Lei 11.827/2022 continua em vigor. O Projeto de Lei 404/2022, de autoria da deputada Mical Damasceno, o qual visa “derrubar” a lei de placas contra LGBTfobia, não foi sancionado pelo governador do Estado, mas sim vetado por padecer de vício de inconstitucionalidade, visto que fere o direito à igualdade e impede o pleno usufruto dos direitos humanos (Maranhão, 2023).

¹³⁹ Disponível em: <https://x.com/carlosbrandaoma/status/1578373466838867969>

4.2 Significado representacional (interdiscursividade) – ADC

Para Resende e Ramalho (2006), os diferentes discursos não apenas representam o mundo “concreto”, mas também projetam possibilidades diferentes da “realidade”, ou seja, relacionam-se a projetos de mudança do mundo. Sendo assim, um mesmo texto pode envolver diferentes discursos, e a articulação do mesmo pode realizar-se de diferentes maneiras e ainda nos revelar relações de poder, de lutas sociais e de hegemonia, condicionando, em um contexto de competição, um discurso “protagonista” e um discurso “antagonista”.

No tocante à *interdiscursividade*, o texto sobre as placas informativas atravessa o discurso de *homotransfobia* e o discurso *político-legislativo*. Foi possível identificar a articulação de ambos discursos no enunciado verbal da notícia devido algumas marcas textuais que podem ser observadas no quadro a seguir:

Quadro 1 – Discursos em “Lei sobre placas contra LGBTFOBIA”

Discurso de homotransfobia	LGBTfobia.
Discurso político-legislativo	Votação; Assembleia; 1º turno; lei.

Fonte: Elaborado pelo autor

Sociodiscursivamente, a sociedade é estruturada por um sistema sobretudo heteronormativo branco que institucionaliza condutas a serem seguidas. Essas normas preestabelecidas são sustentadas por práticas hegemônicas que restringem os espaços e os direitos de sujeitos *queer*, reforçando práticas sociais que dificultam a plena emancipação desses indivíduos.

Nesse sentido, o discurso de homotransfobia propicia representações negativas e fere a dignidade e a cidadania da comunidade LGBTQIA+, contribuindo para a sua segregação. Além disso, esse processo de exclusão e silenciamento também gera impacto em uma esfera social e emocional. Logo, esse discurso implica na desigualdade, segurança e apagamento de direitos dos sujeitos *queer*, e ainda dificulta o alcance do respeito à diversidade.

Em tese, o discurso político-legislativo deve combater a violação dos direitos humanos e promover o bem-estar de todos, sem preconceitos de origem, cor, raça, sexo, idade e quaisquer outras formas de discriminação, como constitui a Carta Magna. No entanto, ao observarmos o enunciado verbal da notícia, é perceptível que, ao invés do discurso político-legislativo cooperar com a garantia dos direitos da comunidade LGBTQIA+, há um retrocesso legislativo, uma vez que existe a possibilidade de “derrubada” da Lei 11.827/2022, que assegura a proteção de

pessoas que sofrem discriminação em razão de orientação sexual ou identidade de gênero cotidianamente.

4.3 Significado identificacional (modalidade e avaliação) – ADC

Fairclough (2003a) acentua que o processo de envolvimento dos indivíduos com aquilo que eles dizem é um traço do que eles são. Nessa perspectiva, as escolhas lexicais e as verbalizações possibilitam que o falante seja identificado textualmente, assim como revelam o comprometimento do enunciador com suas proposições. Nesse sentido, na análise da categoria modalidade, “temos além do comprometimento do falante com suas proposições, um comprometimento que inclui a interação com os interlocutores” (Martins, 2009, p. 52). Tendo isso em vista, utilizaremos o seguinte texto verbal para refletir sobre a *modalidade* e, posteriormente, sobre a *avaliação*:

4.3.1. “Votação na Assembleia derruba em 1º turno lei sobre placas contra LGBTfobia”.

No que diz respeito à *modalidade*, notamos que o enunciado verbal da notícia se enquadra como *epistêmica*, ao passo que apresenta tom afirmativo. Dessa maneira, o produtor do texto realiza uma troca de conhecimento com o interlocutor e compromete-se com o cunho verídico da informação noticiada.

A *avaliação*, por sua vez, articula-se nos textos por intermédio de *afirmações avaliativas* (que apresentam juízo de valor); de *afirmações com verbos de processo mental afetivo* (tais como “eu *detesto* isso” e “eu *adoro* isso”) e de *presunções valorativas* (engatilhadas por marcadores “não ditos”).

Tendo isso em mente, chamamos atenção para o verbo “*derruba*”, que está na terceira pessoa do singular do presente do indicativo. A carga semântico-discursiva desse verbo engatilha *presunções valorativas* que reduzem a igualdade de direitos, assim como a inclusão de grupos socialmente estigmatizados. Além disso, a construção de sentido do verbo “derrubar”, no contexto legislativo da notícia, sugere que a discriminação é algo aceitável ou até mesmo legalmente legitimado, naturalizando, assim, injustiças e comportamentos indesejáveis contra sujeitos *queer*.

A longo prazo, acreditamos que militar pela não-manutenção de uma lei que preconiza direitos básicos de cidadãos, dificulta os avanços socioculturais e principalmente políticos em relação à comunidade LGBTQIAPN+. Esse caminho tortuoso afeta a luta por um país mais igualitário, respeitoso e plural. Por isso a necessidade de agir de forma discursivo-crítica e

política. A derrubada de leis como a de número 11.827/2022 ameaça a existência de uma comunidade que, ao final do dia, quer apenas permanecer com vida.

5. INVESTIGAÇÃO À LUZ DA GDV

5.1 Metafunção representacional – GDV

A *metafunção representacional*, além de ser responsável pelas estruturas que constroem visualmente a natureza dos eventos, é dividida em dois tipos de estrutura: *narrativa* e *conceitual*. A estrutura *narrativa* envolve os participantes interativos (PIs), quem produz e quem lê a mensagem, e os participantes representados (PRs), quem está na imagem, bem como suas ações. Além disso, caracteriza-se pela presença de vetores que sugerem movimento, podendo ser considerados *transacional* ou *não-transacional*.

Diferente da estrutura narrativa, a estrutura *conceitual* caracteriza-se pela ausência de vetores que indicam movimento e, dessa forma, o foco está nos atributos e nas identidades dos participantes. Essa representação acontece por processos *analíticos* em que os elementos são representados em uma relação parte/todo, podendo ser estruturada ou não-estruturada; *simbólicos*, que se refere aos valores e significados atribuídos ao que é representado, sendo de natureza atributiva ou sugestiva, ou pode acontecer por processos *classificatórios*, que está ligado ao arranjo relativamente simétrico dos participantes, apresentando uma taxonomia explícita ou não.

A notícia investigada (**Figura 1**) é caracterizada como *conceitual classificacional*, ao passo que não há vetores que implicam ação, mas sim a imagem estática da bandeira LGBTQIAPN+. Nessa construção de sentido imagético, a bandeira que carrega as cores do arco-íris representa o grupo social de pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais ou travestis, *queer*, intersexo, assexuais, pansexuais e não-binário, além de incluir uma diversidade de outras orientações sexuais e identidades de gênero (por essa razão o uso do símbolo “+”).

É comum que os veículos midiáticos optem por utilizar a bandeira de seis cores (parte) para englobar pessoas *queer* (todo). Apesar disso, é válido salientar, já que estamos trabalhando com o aspecto semiótico, que a bandeira LGBTQIAPN+ foi atualizada em 2018 pelo *designer* norte-americano Daniel Quasar. O artista natural de Portland (EUA) incluiu as cores rosa, branco e azul na bandeira, que representam a luta trans, e também incorporou as cores preto e marrom, que remetem à luta antirracista. Ademais, é interessante notar que as novas cores formam uma seta que sinaliza para a direita, simbolizando o progresso (Caixeta, 2022).

Mais tarde, em 2021, é incluído o símbolo do orgulho intersexo pelo *designer* ítalo-britânico Valentino Vecchietti (Caixeta, 2022). Após essas alterações que promovem

representatividade e inclusão, podemos visualizar a versão mais atual da bandeira LGBTQIAPN+:

Figura 4 – Bandeira LGBTQIAPN+ atualizada



Fonte: Google Imagens

Além das questões representativas incutidas nas cores da bandeira, existem discussões pautadas na quantidade de letras que a sigla (LGBTQIAPN+) apresenta. Esse debate paira sob a representação de uma pluralidade de pessoas que não devem ser invisibilizadas. O intuito de cada vez incorporar mais letras à sigla, bem como mais cores à bandeira, parte da importância de ocupar mais espaços (ocupados majoritariamente por uma heteronormatividade branca) e de construir (sociodiscursivamente) representações positivas e empoderadoras de almas existentes e diversas. Esse processo requer uma caminhada árdua, mas há de garantir, mesmo que a longo prazo, um progresso da sociedade como um todo e, assim, menos assimetrias sociais, sobretudo em relação ao sujeito *queer*.

5.2 Metafunção interativa – GDV

A *metafunção interativa* (ou interacional), que estabelece estratégias de aproximação ou afastamento do texto em relação ao seu leitor/observador, relaciona-se por intermédio de quatro recursos: *contato*, *distância social*, *perspectiva* e *modalidade*. Nessa conjuntura, o contato pode ser de *demand* (direto, frontal) ou de *oferta* (participante evita o contato direto, frontal); a distância social divide-se em plano *fechado* (*close-up*), plano *médio* (americano) ou *aberto* (*long shot*); a perspectiva é compreendida pelo ângulo do participante representado (*frontal*, *oblíquo* ou *vertical*), e a modalidade, por sua vez, indica o nível de realidade que a imagem representa, isto é, confere valor de verdade socioculturalmente situado na imagem.

Embora a **Figura 1** não apresente a categoria *contato*, considerando a inexistência de vetores que direcionem olhares entre PR (participante representado) e PI (participante interativo),

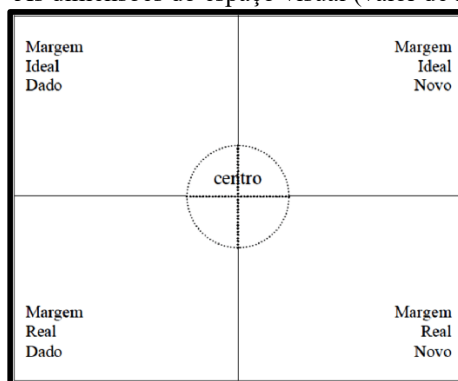
podemos observar que a distância social se configura em *plano médio* (americano). Nesse enquadramento é possível visualizar a bandeira LGBTQIAPN+ quase por inteiro, determinando que a relação social imaginária construída entre PR e PI fica no ponto intermediário entre “amigos” e “estranhos”. A partir desse distanciamento, inferimos que a aceitação e especialmente o respeito a pessoas *queer* ainda não é o desejável e está distante do ideal.

No que concerne à *perspectiva*, a bandeira em *ângulo horizontal* (frontal) contribui para uma relação saudável de envolvimento e de poder com o PI. Nesse panorama, o PR (bandeira) sendo localizado na altura dos olhos do leitor-observador transmite a ideia de pertencimento, de maior proximidade quanto ao grupo representado. Isso indica, por seu turno, que o PI pode ser um aliado (e defensor) das causas LGBTQIAPN+. A *modalidade*, quarta e última categoria da metafunção interacional, evidencia-se como alta, dado que a bandeira representada é um artefato que carrega representatividade, identidades, lutas, vivências, resistências e posicionamento político.

5.3 Metafunção composicional – GDV

Por último, temos a *metafunção composicional*, que analisa a composição e os arranjos dos elementos visuais de uma imagem, e apresenta três categorias: o *valor de informação*, a *saliência* e o *enquadramento*. A *saliência* é evidenciada a partir de aspectos como cores, tamanhos e contrastes; o *enquadramento* separa elementos da composição, determinando se eles fazem parte ou não de um mesmo sentido, e é feito a partir de margens e linhas divisórias; já o *valor informativo* relaciona-se aos valores atribuídos a uma imagem conforme a posição. À vista disso, o lado esquerdo confere ao “dado”, o direito ao “novo”, a parte superior está atrelada à informação “ideal”, a parte inferior ao “real”, o centro ao “núcleo” da informação e a “margem” ao conteúdo complementar. Podemos verificar a representação das dimensões do valor de informação logo a seguir:

Figura 5 – As dimensões do espaço visual (valor de informação)



Fonte: Adaptado de Kress; van Leeuwen, 2006, p.197

Levando isso em consideração, elaboramos uma figura que sintetiza a investigação imagética no que diz respeito à metafunção composicional (*valor de informação, saliência e enquadramento*):

Figura 6 – Lei sobre placas contra LGBTFOBIA (metafunção composicional)



Fonte: O Imparcial, 2022

Na **Figura 6**, a bandeira LGBTQIAPN+ está disposta na região central. Essa disposição, referente ao *valor de informação*, posiciona a bandeira em local de destaque, isto é, como a informação mais importante. Esse holofote dado para a bandeira deve-se pelo contexto da notícia e também chama atenção para as lutas políticas que atravessam o cotidiano de pessoas *queer*.

As cores presentes na bandeira, por si só, conjecturam a categoria *saliência*, apresentando suas próprias significações. Na época em que foi criada, em 1978, pelo *designer* Gilbert Baker, a bandeira contava com oito cores: o *rosa* representando a sexualidade, o *vermelho* a vida, o *laranja* a cura, o *amarelo* a luz do sol, o *verde* a natureza, o *turquesa* a magia e a arte, o *azul* a harmonia e a serenidade, e o *violeta* o espírito humano. Mais tarde, em 1979, a bandeira ganha a versão de seis cores, a qual é conhecida até hoje e que foi utilizada pelo produtor da notícia (**Figura 6**).

Essas cores transmitem diversidade, por isso são semelhantes às cores do arco-íris. Juntas, unem-se para representar a sexualidade e a identidade de gênero como um direito humano, bem como para indicar o reconhecimento, a cultura e o orgulho LGBTQIA+.

Ademais, é interessante notar que a bandeira está suspensa por um mastro e movimentando-se da esquerda para a direita, indicando liberdade e progresso. O céu, por sua vez, está azul e com poucas nuvens, remetendo à harmonia, positividade e ao otimismo frente às adversidades do dia a dia.

Finalmente, temos o *enquadramento* (*framing*) da imagem, o qual não apresenta linhas divisórias espessas ou espaços entre as cores da bandeira, enfatizando, assim, a identidade de grupo e a união da comunidade LGBTQIAPN+ em prol de direitos fundamentais para a promoção da cidadania e da isonomia de existência.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, apresentamos o recorte de análise do estudo intitulado “O discurso informativo no Jornal O Imparcial: uma abordagem discursivo-crítica”, que visou analisar uma notícia jornalística no bojo discursivo (ADC) e semiótico (GDV), objetivando contribuir para a formação de um posicionamento crítico do sujeito leitor/consumidor, assim como contribuir para o ensino de Língua Portuguesa no contexto da educação básica.

É interessante ressaltar que as perspectivas particulares de mundo, internalizadas nos gêneros textuais, discursos e estilos, não somente representam a realidade como também favorecem a criação da própria realidade que é noticiada a partir dos textos multimodais. Nesse panorama, é crucial privilegiar um ensino discursivo-crítico e multimodal, pois entendemos que o aluno deve ser capaz de compreender os diversos eventos comunicativos, bem como utilizar esse conhecimento para além da sala de aula.

Mediante as novas paisagens contemporâneas, devemos pensar em formas de analisar gêneros textuais/discursivos, sobretudo quando a sociedade se situa em um contexto digital. Nesse prisma, a Análise de Discurso Crítica e a Gramática do *Design* Visual tornam-se fortes aliadas ao ensino de Língua Portuguesa, tendo em vista que as duas abordagens se situam na interface linguística, crítico-social (ADC) e semiótica social (GDV).

Pensando nisso, destacamos algumas proposições que podem ser utilizadas no cotidiano escolar em relação à notícia no contexto digital, como é o caso da análise de notícias nas redes sociais, de debates mediados, produções textuais e audiovisuais, e da foto denúncia. Desse modo, é possível garantir um ensino discursivo-crítico e multisemiótico, assim como é possível avançar nas práticas contemporâneas de ensino, dado que as transformações da prática discursiva refletem transformações da prática social (Fairclough, 2001).

No mais, esta pesquisa também nos fez repensar acerca da existência de pessoas LGBTQIAPN+ na sociedade e especialmente a vida de pessoas trans e travestis, que têm seu protagonismo silenciado cotidianamente, bem como seu direito de existir. Por conta disso, aproveitamos o espaço deste trabalho para compartilhar alguns canais de denúncia contra LGBTfobia, como os plantões centrais da Polícia Militar, o Disque 100, e o número (98) 99104-4558, da Ouvidoria de Direitos Humanos, Igualdade Racial e Juventude. Destacamos, ainda, as

redes sociais (Instagram) de instituições que lutam dia a dia pelos direitos da comunidade LGBTQIAPN+, como a Associação Maranhense de Travestis e Transexuais – AMATRA (@amatramaranhao), a Aliança Nacional LGBTI+ (@aliancalgbiti) e o Conselho Estadual LGBT+ (@conselhoigbtma).

Esperamos, acima de tudo, que esta investigação represente uma contribuição para pesquisadores que investigam o texto, que é uma produção socioculturalmente situada e que implica em valores, práticas, crenças, ideologias e identidades. Também esperamos que este trabalho possa ser útil tanto para uma melhor compreensão no que tange à Análise de Discurso Crítica (doravante ADC) e à Gramática do *Design* Visual (doravante GDV) quanto como material de apoio para trabalhos com o discurso, com a semiótica e com o ensino de Língua Portuguesa.

REFERÊNCIAS

BATISTA JR., José Ribamar; MELO, Iran Ferreira de; SATO, Denise Tamaê Borges (orgs). **Análise de Discurso Crítica para linguistas e não linguistas**. 1ª. ed. São Paulo: Parábola, 2018.

CAIXETA, Izabella. Nova bandeira LGBT inclui cores trans, intersexo e da luta antirracista. **Estado de Minas**. 2022. Disponível em: <<https://www.em.com.br/app/noticia/diversidade/2022/12/07/noticia-diversidade,1430519/nova-bandeira-lgbt-inclui-cores-trans-intersexo-e-da-luta-antirracista.shtml>>. Acesso em: 11 Ago 2023.

CRESWELL, John W. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. Tradução de Luciana de Oliveira rocha. Porto Alegre: Artmed, 2007.

DOSSIÊ denuncia 273 mortes e violências de pessoas LGBT em 2022. **Observatório de Mortes e Violências LGBTI+ no Brasil**. 2023. Disponível em: <<https://observatoriomorteseviolenciaslgbtbrasil.org/dossie/mortes-lgbt-2022/>>. Acesso em: 07 Ago. 2023.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: UNB, Trad. 2001.

_____. **Analysing discourse: textual analysis for social research**. London; New York: Routledge. 2003a.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984a.

INSTAGRAM. **Comunidade do Instagram**. 2023. Disponível em: <<https://about.instagram.com/pt-br/community/>>. Acesso em: 11 Jan 2023.

KELLNER, Douglas. **A Cultura da mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Trad. Ivone Castilho Benedetti, Bauru-SP: EDUSC, 2001.

KRESS, Gunther; VAN LEEUWEN, Theo. **Reading images**: the grammar of visual design. London; New York: Routledge, 2006 [1996].

MARANHÃO. **Veto total ao Projeto de Lei nº 404/2022**. Disponível em: <http://sapl.al.ma.leg.br:8080/sapl/sapl_documentos/materia/36841_texto_integral>. Acesso em: 01 Nov 2023.

MARTINS, A.M.S. **Representações do feminino**: uma análise discursiva dos perfis jornalísticos de O Estado do Maranhão. São Luís, 2009. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Ceará.

MINAYO, M. C. de S. O desafio da pesquisa social. In: MINAYO, M. C. de S. (Org.) **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 25ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

TANDOK JR., E. C.; LIM, Z. W.; LING, R. Defining “fake News”. **Digital Journalism**, v. 6, n. 2, p.137-153, 2018. DOI: 10.1080/21670811.2017.1360143.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise do Discurso Crítica**. São Paulo: Contexto, 2006.

TANDOK JR., E. C.; LIM, Z. W.; LING, R. Defining “fake News”. **Digital Journalism**, v. 6, n. 2, p.137-153, 2018. DOI: 10.1080/21670811.2017.1360143.

ORFEU NEGRO: A ESTÉTICA E ETNOGRAFIA BRASILEIRA DO FILME

Juliana Mendes

Mestranda da Pós-Graduação em Cultura e Sociedade
j.mendes-@hotmail.com
UFMA

Arnaldo Vieira Sousa

Doutor em Políticas Públicas – UFMA
vieira.arnaldo@gmail.com
UFMA

RESUMO: A pesquisa em questão busca compreender o período que circunda a produção da 1ª versão do filme Orfeu Negro, de 1959, dirigida pelo cineasta francês Marcel Camus. Na década de 1950 os filmes eram majoritariamente do gênero da comédia, sem fazer críticas sociais diretas, além de haver larga inserção de produções estadunidenses no nosso mercado. Nessa mesma época o neorrealismo italiano, que mostrava um cotidiano bruto da Itália da época, inspirou cineastas brasileiros a produzirem filmes ambientados em seus próprios espaços, então eram as ruas, a retratação das favelas, locais marginalizados e que eram apagados pela mídia. Mas em 1959 ao fazer Orfeu Negro, Marcel Camus, inspirado na obra Orfeu da Conceição de Vinícius de Moraes leva um Brasil colorido e carnavalesco as telas. Ele chamou atenção e atraiu críticas positivas e negativas por ser um filme ambientado na favela, mas mostrando uma realidade diferente do que estava sendo proposto pelos diretores brasileiros. Por um aspecto o filme que recebeu as maiores premiações do cinema mundial, atraiu turistas ao Brasil; no âmbito negativo uma parcela da população ligada aos movimentos de esquerda criticava o filme por ele trazer de volta o tom classificado por eles como alienante. Orfeu baseado no mito grego foi transferido para uma favela carioca nos anos 1950, retratando apenas o amor dele e de Eurídice, em pleno carnaval, sem levantar as questões problemáticas de pobreza e desigualdade do país, tendo a favela apenas como plano de fundo para o romance e utilizando um elenco majoritariamente negro. Nesse artigo compreenderemos através dos conceitos de democracia racial e elite cultural o porque Orfeu Negro foi tão diferente na retratação fílmica nacional a ponto de causar uma ambiguidade nos debates sociais.

Palavras-chave: Orfeu Negro; Democracia Racial; Indústria Cultural; Favela.

1. INTRODUÇÃO

O artigo em questão se propõe a analisar a representação de Orfeu Negro lançada por Marcel Camus em 1959 quando relacionado a outras produções feitas durante a década de 1950 cineastas brasileiros. Esse filme é baseado na obra finalizada em 1954 por Vinícius de Moraes, adaptada como peça teatral, chamada Orfeu da Conceição, um musical inspirado no mito grego de Orfeu, e que foi transferido para um morro brasileiro na contemporaneidade da época.

A visão da cultura negra como expressão espontânea da natureza encontrava ressonância em meio a esquerda mundial, que começava a despertar para a causa africana e dos afrodescendentes”. (NAGIB. 2006, p. 128)

Orfeu tem representações teatrais que remontam a operas desde o século XVII, como L'Orfeo de 1607 de Claudio Monteverdi que foi uma das primeiras montagens ocidentais do

mito. Na história grega, Orfeu de Trácia era um mortal, artista virtuoso, corajoso e que tocava lira, em uma de suas aventuras ele conhece Eurídice e eles se apaixonam, casam e sofrem maus presságios, um dia Eurídice ao fugir de Aristeu, um apicultor que também era apaixonado por ela e que a estava a perseguindo, corre pela mata em fuga e é picada por uma cobra venenosa, e parte ao mundo de Hades, Deus dos Mortos.

Orfeu cai em tristeza e pede a seu avô, Zeus, Deus Supremo, que a salve, mas Zeus afirma que não poderia interferir nas decisões de seu irmão Hades, e ofereceu que Hermes, Deus das Magias e das Viagens, o acompanhasse até o mundo dos mortos para que assim Orfeu resgatasse sua amada.

Orfeu implorou a Hades tocando sua lira, que encantou todos, assim Hades diz a Orfeu que ele tem permissão de voltar com Eurídice ao mundo dos vivos, com a condição de que sempre olhe para a frente enquanto Eurídice deve passar a viagem atrás, o seguindo.

Caso contrário, Orfeu a perderia a perderia, próximo saída, ele se vira para ter certeza que Eurídice o seguia e assim ela foi puxada de volta ao mundo dos mortos. Orfeu jamais foi feliz novamente, vivia por tocar canções tristes com sua lira, e resistia aos encantos das Mênades, que são Ninfas seguidoras de Dionísio. Um dia com raiva pelo desprezo as Ninfas matam Orfeu e após sua morte seu espírito reencontra com Eurídice no Mundo dos Mortos.

São vários os motivos do tema de Orfeu: o diálogo com animais e a natureza onde vivem; a procura pela origem dos homens e a divulgação disso; a busca do Velocino de ouro; a busca do amor perdido; a culpa pela separação definitiva deste mesmo amor; a experiência da descida ao Inferno, que gera um conhecimento singular, tudo isso movido pelo canto, expressão pessoal transformadora, que a tudo toca e cuja ação ritual abre caminhos para a espiritualidade. O Orfismo, iniciado após a descida de Orfeu ao Inferno, proclama e promove o encontro eterno entre homens e deuses, inimaginável pela religião oficial grega (OLIVEIRA. p. 19, 2006).

A história de Orfeu se modificou através dos séculos, foram feitas montagens em diferentes países como qualquer mito, que se transformam outra obra. Assim Orfeu perde sua lira e ganha um violão, deixa os bosques e mora na favela, em um país não mais no Velho Mundo, um lugar tropical e contemporâneo.

2. ORFEU DA CONCEIÇÃO: A PEÇA

Em meados do século XX no Brasil já havia algumas referências literárias e ideias de democracia racial, como mostrado nas obras de Sergio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre. Completamente opostas a eugenia que se propagava no início do século que apontava que a nossa miscigenação era responsável pelo atraso social e econômico do país.

Vinícius de Moraes na década de 1940 começa a frequentar favelas, terreiros de candomblé, espaços ocupados por negros, e associou as celebrações a Grécia devido a música, um sentimento dionisíaco. A partir dessa correlação com o Rio de Janeiro ele construiu um paralelo com o mito de Orfeu e iniciou sua obra prima em 1942, por anos sem concluir a finaliza em 1953.

A ação situa-se no tempo presente, num morro, que poderia ser, não importa o qual da cidade, e todas as personagens são gente de cor e isto por uma razão muito simples: procurei dar a trama a mais completa unidade do ponto de vista da dramaturgia. A intromissão de personagens brancas criaria certamente na entrosagem psicológica das figuras, elementos alheios à tragédia tal qual ela se desenrola - o que não quer dizer que ela não possa ser representada eventualmente por atores brancos. Mas, me parece que seria atentar contra o seu espírito por assim dizer helênico, nela colocar atores racialmente mesclados. O negro possui uma cultura própria e um temperamento "sui generis", e embora integrado no complexo racial brasileiro sempre manifestou a necessidade de seguir a trilha de sua própria cultura (MORAES. p. 1, 1956).

Para Ortiz (2003), o carnaval sendo a festa mais popular do Brasil nos permite que sejamos felizes e esqueçamos a tristeza durante 4 dias de festa, quando tudo se acaba na quarta-feira. A influência de se construir Orfeu nesse espaço pode ter um aspecto também relacionado a movimentos políticos da época que estavam buscando a essência do que chamamos de “cultura brasileira”.

No ano de 1956, no Teatro Municipal do Rio de Janeiro a peça estreou no Teatro Municipal do Rio de Janeiro em 25 de setembro. Orfeu é um compositor e sambista, um virtuoso violonista, morador de uma favela carioca. A história se passa durante o carnaval quando o protagonista conhece e se apaixona instantaneamente por Eurídice, que acaba de chegar a cidade do Rio de Janeiro após afirmar que estava sendo perseguida por homem que queria lhe matar. Esse amor repentino desperta a fúria em Mira de Tal, noiva de Orfeu e as consequências da história são paralelos com a lenda grega.

A peça foi um marco na cultura nacional porque o elenco era composto exclusivamente por negros e fez sucesso de crítica e de público em uma época em que negros no Brasil eram até proibidos de entrar em certos ambientes.

3. ORFEU CHEGA AS TELAS

Esse sucesso chamou atenção de produtores estrangeiros com o interesse de levar a peça aos cinemas. No ano de 1958 o produtor francês Sacha Gordine começa a conceber junto a Vinícius de Moraes o filme que viria a ser dirigido pelo ainda desconhecido Marcel Camus no ano seguinte. A relação entre cinema e atividade intelectual não ocorre de maneira abrupta. É pautada a ideia de que elas se fundem através da necessidade de se conectar a massa com a erudição.

Bourdieu (2006) demonstra que conforme essa discussão se propaga observamos uma conversão do capital simbólico em econômico, transferindo isso para o universo cinematográfico, pensamos quando um diretor tem poder de fazer um filme e intervir na burocracia que se produzir cinema. O filme foi filmado inteiramente no Brasil, partes durante o carnaval, em aproximadamente 3 meses ocorreram as filmagens no morro da Babilônia, na Avenida Rio Branco e em cenários construídos em galpões.

A produção mostra uma história parecida com o que foi a peça. Orfeu interpretado por Breno Mello, é um homem galanteador, exaltado principalmente pelas crianças da comunidade pela sua forma de tocar violão e pela sua bela voz.

Assim como na peça continua sendo um motorista de bonde e sambista, morador do morro e noivo da exuberante e sensual Mira de Tal, a quem ele não demonstra afeto, ela é apenas um objeto de conveniência, para passar o tempo, chegando a ser tratada com desprezo em certos momentos, mas ela tenta se impor e não ser apenas usada, Orfeu a abandona ao conhecer ingênua Eurídice, que se apaixona à primeira vista sem demonstrar. Ela está fugindo de alguém que lhe persegue e se abriga na casa de sua prima Serafina, com o morro é o seu porto seguro, pois lá a morte não lhe alcança. Orfeu demonstra explicitamente o interesse de ficar com Eurídice e mesmo com o noivado dele, ela parece não se importar e acredita no amor instantâneo que sentem um pelo outro. Na terça-feira de carnaval ela desce do morro para ficar com ele na festa e nessa ida ao asfalto no centro da cidade é que o perigo a persegue novamente.

O desenrolar da história no ultimo dia de carnaval é um cenário com Eurídice vulnerável com um homem fantasiado de morte a perseguindo no asfalto, Mira de Tal se sentindo usada com tristeza e raiva pelo descaso de Orfeu com seus sentimentos e ele a procura de Eurídice sabendo que ela corre perigo, após um desencontro na madrugada da festa, de terça-feira para a quarta de cinzas acarretam em um final trágico.

O filme alavancou a carreira de Camus, que ganhou a Palma de Ouro e Oscar de melhor filme estrangeiro. Prêmios que ficaram com a França e importaram uma imagem fantasiosa e por vezes, controversa do Brasil. O filme teve produção francesa, e uma equipe técnica branca. Fazer cinema era caro e a branquitude que possuía os meios de produzir audiovisual. Gordine não possuía verba o suficiente, então contou com uma pequena parte da Companhia Cinematográfica Vera Cruz, empresa brasileira, além da montagem da peça que ajudou a financiar a produção.

A representação de Camus é a de uma população moradora do morro, que mesmo vivendo com todas as dificuldades e pobreza, era feliz, passiva, inocente e alegre. Essa reação é advinda desde que cineastas estrangeiros começaram a representar o Brasil nos anos 1930,

1940, filmes como *Voando para o Rio* (dirigido por Thornton Freeland, 1933) e *Uma Noite no Rio* (dirigido por Irving Cummings, 1941), além do estrondoso e estereotipado sucesso de Carmen Miranda ajudaram a consolidar a imagem brasileira um país tropical, cheio de exotismo, sensualidade e felicidade.

Imagens que para os estrangeiros eram como “reencenações ou deslocamentos de elementos ligados a suposta formação histórica do país (o Brasil como paraíso perdido) e à idealização de uma suposta alteridade (as mulheres sensuais, a democracia racial)”. (FREIRE-MEDEIROS. 2009, p. 58). Era visão de um diretor de um país de 1º mundo em relação a um que outrora foi colônia e ainda estava se estruturando economicamente, com as cidades ainda passando pelo processo de urbanização.

Essa questão do colonizado e do colonizador fica evidente quando sabemos que já durante a produção, Camus e Vinícius de Moraes começaram a ter conflitos, direitos autorais das músicas, feitas em parceria com Tom Jobim, devido à falta de créditos até questões de roteiro.

Foi uma das maiores decepções que eu já tive na minha vida. Eu não tinha visto o copião e estava em Montevideo quando recebi a notícia de que o filme havia recebido a Palma de Ouro em Cannes. Ai eu pulei e vibrei, torci à beça, achei que eles tinham acertado na mosca. Depois, quando cheguei aqui, o [presidente] Juscelino [Kubitschek] me convidou para a primeira exibição privada, no palácio, junto com sua família, e dois ou três sujeitos da produção. Eu tive um choque tão grande durante a projeção que me esgueirei e fui embora. Senti que não poderia enfrentar aqueles franceses quando as luzes acendessem. Eu era capaz de partir pra porrada com eles. (MORAES, 2003, p. 42)

Foram essas opiniões que corroboraram para o filme se situar em uma posição controversa, de que representa ou não a cultura brasileira. E outro ponto de crítica é que devido as premiações, o reconhecimento da obra parece ter ficado apenas com a França. A mídia francesa da época sequer citar o nome de Vinícius de Moraes como criador da obra externou nele um sentimento de fazer uma refilmagem.

4. O INCÔMODO DOS CINEASTAS BRASILEIROS

Em *Orfeu Negro* era como se diante de toda aquela dura realidade não houvesse espaço para ser triste, era carnaval. E o filme nunca tivera a intenção de fazer uma crítica social ou expor problemáticas sociais. Ele queria apenas contar uma história de amor. No entanto, esse retrato de Brasil recebeu críticas de todos os lados.

O conservadorismo não queria que os países ricos olhassem o Brasil como um país de negros e pobres, enquanto a esquerda intelectual criticava a falta de profundidade no discurso, o estereótipo docilizado de que o povo brasileiro é feliz o tempo todo e aguenta sofrer. Ele gerou opiniões diversas entre os que consideram obra-prima e os que consideram um enorme

desrespeito. Mas o filme devido a repercussão colocou o país como um ponto de interesse para mais obras feitas e para o turismo. Principalmente europeus e estadunidenses.

Convertem a pobreza urbana numa espécie de alegoria carnavalesca. [...] reprisam uma leitura mítica da cidade que pressupõe a alegria estrutural de seus pobres e uma intensa sexualidade que perpassa o conjunto de seus habitantes. [...] Apostam em um certo poder regenerativo peculiar a paisagem carioca que, não seria exagerado afirmar, é tematizado em praticamente todas as narrativas sobre o Rio desde sua fundação (FREIRE-MEDEIROS. 2009, p. 60).

Durante a década de 1950 inspirados no neorrealismo italiano, cineastas brasileiros já estavam buscando trazer uma estética que retratasse o que era a favela, mas também, de certa forma, só era mostrado um aspecto de pobreza, dificuldade e tristeza.

Lançado em 1955, o filme Rio, 40 Graus, de Nelson Pereira Santos, foi um marco na produção cinematográfica brasileira, por ser o precursor do que viria a ser o movimento do Cinema Novo. É um semidocumentário, a narrativa mostra um dia na vida de 5 crianças negras moradoras do morro que descem ao asfalto dos bairros nobres para vender amendoins. “Rio, 40 graus, joga o tempo todo com a visão turística oficial da cidade, o lado burguês, em contraste com a realidade do povo” (SALEM. 1996, p. 112).

Essa ideia configura que no Brasil temos uma população oprimida por uma questão econômica, mas racialmente conexa. A narrativa e técnicas de câmera fazem paralelo ao filme Roma, Cidade Aberta (1945), de Roberto Rossellini, um dos pioneiros da corrente italiana.

Posteriormente Pereira Santos gravou Rio, Zona Norte (1957), novamente voltado a retratar pessoas de classe baixa e negras, ambientado no Morro da Providência, mostrando a história de Espirito da Luz Soares, sambista que cai de um trem e enquanto agoniza na espera de socorro relembra sua vida na escola de samba Unidos do Cabuçu, seus relacionamentos, a história de seu filho que se envolve com a criminalidade.

5. A REAÇÃO DOS CINEASTAS BRASILEIROS APÓS O ORFEU DE CAMUS

Enquanto ocorriam discussões sobre o retrato do Brasil em Orfeu Negro, surge um movimento feito por cineastas jovens, inspirados no que estava se fazendo no eixo Rio de Janeiro-São Paulo. Era um movimento que buscava menos alienação social, buscava criticar duras realidades, e se voltava muitas vezes para o centro e nordeste brasileiro tendo como figura mais conhecida o cineasta Glauber Rocha, mas que teve nomes como Paulo Cesar Saraceni, Cacá Diegues e Leon Hirszman. Foi denominado de Cinema Novo. Para Bentes a intenção era:

(...) violentar a percepção, os sentidos e o pensamento do espectador, para destruir os clichês sobre a miséria: clichês sociológicos, políticos e comportamentais. Glauber

[Rocha] propõe uma Estética da Violência, capaz de criar um intolerável e um insuportável diante dessas imagens. Não se trata da violência estetizada ou explícita do cinema de ação. Mas de uma carga de violência simbólica, que instaura o transe e a crise em todos os níveis” (2007, p. 243).

Desde o início da produção cinematográfica brasileira, não havia exatamente uma representação total do que seria Brasil e os brasileiros. Nós tínhamos muitas comédias e musicais, filmes que retratavam exuberância, os moradores do asfalto, mas não o Sudeste e não havia espaço para o drama. Para Bernardet, a nova geração da época tinha desejo de levar o espectador a conhecer a realidade crua, que ocasiona posteriormente em novas correntes filmicas.

(...) o público não tem o hábito de ver-se na tela, e as identificações que pode fazer com personagens e situações nunca são baseadas em elementos de sua realidade, de seu comportamento, vida, sociedade, etc. É tarefa, e das mais urgentes do cinema brasileiro, conquistar o público. (...) A atividade cinematográfica no Brasil, no plano comercial e cultural, tem sido no sentido de afastar-se de nós próprios. A realidade brasileira só limitada e esporadicamente recebeu tratamento cinematográfico. (BERNARDET. 1967, p. 16-17)

A crítica dos cineastas de esquerda brasileiros a adaptação de Camus é que devido a sua visão alegre e feliz do morro, enquanto o espectador poderia ver claramente casas de madeira com um cômodo, incentivava a inércia do povo para tentar mudar esse cenário. A visão de Camus foi vista por parte dos brasileiros como primitiva também. Estereótipos que os intelectuais da época estavam tentando romper de que nossa miscigenação é motivo de atraso.

(...) convertem a pobreza urbana numa espécie de alegoria carnavalesca. (...) reprisam uma leitura mítica da cidade que pressupõe a alegria estrutural de seus pobres e uma intensa sexualidade que perpassa o conjunto de seus habitantes. (...) Apostam em um certo poder regenerativo peculiar a paisagem carioca que, não seria exagerado afirmar, é tematizado em praticamente todas as narrativas sobre o Rio desde sua fundação. (FREIRE-MEDEIROS. p. 60, 2009)

Também podemos pensar que nessa tentativa de mostrar o real e bruto, havia certa controvérsia na intenção de se fazer cinema na época quando partimos da ótica de quem fazia e de quem era retratado. Os filmes da década de 1950 e 1960 mostravam os moradores dos morros sem preconceito ou caricatura, o modo de falar, vestimentas e gírias, algo que não era feito. No entanto, não isentava a construção de estereótipos, como aponta Salem (1996), pobres eram bons e batalhadores e ricos eram corruptos. Em ambos os lados tivemos um estereótipo, uma dualidade, como se fosse um lado bom e mau.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das mais fortes consequências de Orfeu Negro e a inquietação dos cineastas brasileiros foi o filme Cinco Vezes Favela de 1962. Buscava extrair do público reflexão e ação.

São 5 curtas em conectados com direção de Marcos Farias, Miguel Borges, Cacá Diegues, Joaquim Pedro de Andrade e Leon Hirszman. Para Bernardet (1967) o filme possui erros por já apresentar uma sociedade esquematizada. Ele mostra as problemáticas, mas não abre margem para interpretações.

Além disso, o problema tende a ser apresentado junto com sua solução: o favelado de Escola de Samba Alegria de Viver toma consciência de sua alienação e troca o samba pelo sindicato. O resultado dessa estrutura dramática simplista não era um convite à politização, mas sim à passividade. Pois o espectador não tem de fazer o esforço de extrair um problema da realidade apresentada no filme: o problema está enunciado de modo tão categórico que não admite discussão; e, se se quisesse discuti-lo, a realidade do filme não forneceria elementos para tanto. O espectador tampouco tem de fazer esforço para imaginar uma solução: ela é dada. O espectador absolutamente não é solicitado a participar da obra; a única coisa que se exige dele é que ele sente em sua poltrona e olhe para a tela, nada mais. E só lhe resta uma alternativa: negar o filme ou entusiasmar-se com ele. O espectador encontra-se diante de um circuito fechado: a realidade só se abre para um único problema, que está apresentado esquematicamente, o problema tem uma única solução positiva, que também está apresentada esquematicamente – e a situação piora ainda quando a solução é tão discutível como no caso de Escola de Samba Alegria de Viver. O filme fecha-se sobre si próprio, e o espectador, limitando sua participação a aceitar ou recusar, fica de fora (BERNARDET. 1967, p. 25).

Cacá Diegues foi um dos cineastas que na época se incomodou com a representação brasileira em Orfeu Negro, em 1999 teve a oportunidade de lançar sua versão, corrigir o que ele imaginava que Marcel Camus havia feito errado. Em 1980 houve uma conversa com Vinícius de Moraes, mas a produção foi paralisada no mesmo ano devido a morte de do autor. Ele queria retomar o que se fazia em 1950 e 1960, instigar a reflexão, o viés sociológico, histórico.

(...) nunca existe uma única visão possível, mas uma visão distinta e uma visão embaçada, uma visão nítida e uma visão difusa, uma visão direta e uma visão oblíqua... Descrever é sempre descrever a partir de uma perspectiva: ao perto, ao longe, em face, do lado, de través. (LAPLANTINE. 2004, p. 89)

Nessa adaptação nomeada apenas de Orfeu, feita após quase 20 anos, os morros foram retratados com domínio dos traficantes de drogas, um Brasil menos colorido e a guerra entre policiais e bandidos. Sua versão se adaptou à época, trazendo também o funk, o rap, buscando trazer a realidade contemporânea das favelas cariocas que àquela altura fora dominada pelas facções. Também trouxe a miscigenação, Orfeu era negro, Eurídice mestiça, lida como banca, o líder do tráfico branco.

Em todos os aspectos ele vem para ser o oposto, o Orfeu de Camus tem muitas cenas externas, o ambiente parece ter muita coletividade, e também a estrutura das favelas eram diferentes. Em 40 anos o êxodo rural, migração de pessoas de outros estados, especulação imobiliária, a favela do filme de Diegues que foi construída em estúdio era um amontoado de

casas e poderia representar qualquer favela do Rio de Janeiro que aquele momento já era um espaço superlotado. Já era uma conjuntura mais individualista.

Diegues queria demonstrar questões políticas e sociais com sua versão e foi lançado em um momento de importância no cenário nacional, pois no final da década de 1990, o Brasil passava por um momento de retomada cinematográfica após uns anos de descaso estatal e preterimento do cinema estrangeiro pelo público. Ele sabia das críticas que enfrentaria por retratar um Orfeu com uma estética tão bruta, mas atrelou isso a fatores da época em que os filmes foram lançados. Para Diegues, Camus fez uma representação para estrangeiro ver, um filme colorido em 1959 chamava atenção, era um mundo vivendo em meio a uma Guerra Fria.

A questão posterior que se teve com essa necessidade de tentar retratar o povo e sua realidade, é que o espectador vai ao cinema na função de se distrair, então esses filmes acabaram por não conseguir o diálogo com a massa que eles queriam. O morador do morro queria se ver na tela, mas nem sempre extrair uma grande reflexão do quanto sua vida é brutal. Gostaria de apenas rir. Logo, filmes mais densos, dramáticos passaram a chamar atenção de festivais, de intelectuais e acadêmicos. Mas também retomou a produção brasileira de um drama fundido com a ação, posteriormente tivemos *Cidade de Deus* (dirigido por Kátia Lund; Fernando Meirelles, 2002), *Tropa de Elite 1 e 2* (dirigido por José Padilha, 2007; 2010).

O filme de Camus ainda hoje é mais lembrado. Talvez não somente pelo capital estrangeiro e os prêmios, mas porque o cinema às vezes serve como válvula de escape da dura realidade. Temos reflexo disso ao ver que as maiores bilheterias nacionais são comédias. A crítica, principalmente internacional na época do lançamento reagiu negativamente ao filme de Diegues e que já era ciente que haveria comparações com o filme de Camus. Um filme de um amor trágico, mas colorido havia se tornado um filme bruto e trágico. Apenas um drama. Talvez pelo mito de brasileiro feliz ainda ser muito forte no exterior.

REFERÊNCIAS

BENTES, Ivana. **Sertões e favelas no cinema brasileiro contemporâneo: estética e cosmética da fome**. Revista Alceu. Rio de Janeiro, 07-12/2007. P. 242-255.

BERNARDET, Jean-Claude. **Brasil em tempo de cinema**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. São Paulo, Bertrand Brasil, 2006.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca. **O Rio de Janeiro que Hollywood inventou**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LAPLANTINE, François. **A descrição etnográfica**. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

MORAES, Vinícius. Soneto de Corifeu. In: **Livro de Sonetos**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Sabiá, 1957.

_____. **Cancioneiro Vinícius de Moraes**. Orfeu, songbook/músicas de Antonio Carlos Jobim & Vinícius de Moraes. Rio de Janeiro: Jobim Music, 2003.

NAGIB, Lúcia. O paraíso negro. In: **A utopia do cinema brasileiro**. São Paulo, Cosac Naify, 2006.

OLIVEIRA, Maria Claudete de Souza. Presenças de Orfeu. 2006. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2006.

SALEM, Helena. Nelson Pereira dos Santos. **O sonho possível do cinema brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1996.

ORIENTAÇÃO ARGUMENTATIVA E MOBILIZAÇÕES INTERTEXTUAIS EM POSTAGENS CONTRA O PROJETO DE LEI 580/2007

Ozeias Evangelista de Oliveira Junior

Graduando em Letras

ozeias.junior@discente.ufma.br

UFMA

Maria da Graça dos Santos Faria

Doutorado em Linguística

faria.maria@ufma.br

UFMA

RESUMO: Este trabalho situa-se dentro da Linguística Textual, doravante LT, que entende a argumentação como inerente a qualquer texto, e, que estes apresentam graus diferentes de argumentatividade. Amossy (2011) defende que existem textos cujo projeto de dizer pressupõe a validação de uma tese e outros, que apenas reforçam ou defendem um ponto de vista. Conforme Cavalcante et al. (2020), os diferentes modos que os textos aparecem uns nos outros, por meio de processos intertextuais, atuam como importantes mecanismos para que se engendrem os pontos de vista e sua relação com valores e crenças, ou seja, a orientação argumentativa defendida pelo locutor. Ancoramo-nos em Cavalcante et al. (2020;2022) para as relações entre argumentação e LT, Carvalho (2018) para os processos intertextuais estritos e amplos, e, em Amossy (2011) para os estudos de argumentação no discurso. Este trabalho tem como objetivo, demonstrar como a mobilização de processos intertextuais pode indicar uma orientação argumentativa por parte do locutor. No que diz respeito a metodologia, esta pesquisa é de natureza qualitativa, de caráter descritivo e explicativo, pois buscamos descrever e explicar um fenômeno, o método de análise utilizado é o indutivo. O corpus deste trabalho é composto de duas postagens retiradas da rede social Instagram, sobre o projeto de lei 580/2007. Os resultados obtidos, a partir de nossas análises, apontam a categoria analítica da intertextualidade como importante meio de perceber a orientação argumentativa nos textos que circulam no meio digital.

Palavras-chave: Argumentação; Intertextualidades; Texto Digital; Projeto de Lei 580/2007.

1. INTRODUÇÃO

Atualmente, a Linguística Textual praticada no Brasil tem realizado diversas atualizações em seus postulados e procedimentos de análise, com o objetivo de adequar e encarar as problematizações que são feitas à área. Dentre essas atualizações, destacamos o conceito de texto, que é entendido, com base em Cavalcante et al. (2019, p. 26), como “um enunciado que acontece como evento singular, compondo uma unidade de comunicação e de sentido em contexto, expressa por uma combinação de sistemas semióticos”. Dessa forma, essa nova conceituação entende que todo texto é multimodal e realiza a mobilização de diversos recursos semióticos que compõem a unidade de interação entre os interlocutores.

Partindo da noção de argumentação preconizada em Amossy (2011), a LT propõe que as estratégias de textualização são selecionadas com base no projeto de dizer do locutor, que é moldado a partir da influência que se quer gerar no outro. Nesse sentido, é importante destacar

que, “o texto emerge de um evento no qual os sujeitos são vistos como agentes sociais que levam em consideração o contexto sociocomunicativo, histórico e cultural para a construção de sentidos” (CAVALCANTE e CUSTÓDIO-FILHO, 2010, p. 58).

Na Linguística Textual, área de estudo desta pesquisa, o critério de análise da Intertextualidade é um potencial criativo para a escrita de textos, pois colabora para (re)construção de sentidos com base na orientação argumentativa do locutor. Com isso, este trabalho tem como objetivo, demonstrar como a mobilização de processos intertextuais pode indicar uma orientação argumentativa por parte do locutor.

No que diz respeito a metodologia, esta pesquisa é de natureza qualitativa, de caráter descritivo e explicativo, pois buscamos descrever e explicar um fenômeno, o método de análise utilizado é o indutivo. O corpus deste trabalho é composto de duas postagens retiradas da rede social Instagram, sobre o projeto de lei 580/2007.

Para além desta parte introdutória, este trabalho segue esta ordem: primeiramente, tratamos sobre a Argumentação do Discurso na LT, com base em Cavalcante et al. (2020;2022). Em seguida, abordamos os estudos sobre intertextualidades estritas e amplas, com base em Carvalho (2018). Por último a análise dos dados e as considerações finais.

2. ARGUMENTATIVIDADE EM LINGUÍSTICA TEXTUAL

A análise da argumentação no discurso, desenvolvida há vinte anos por Ruth Amossy, propõe uma relação entre os postulados da retórica clássica e nova, e, os pressupostos analíticos da análise do discurso de linha francesa não materialista. Macedo (2018) salienta que essa proposta tem como intuito delinear um quadro teórico e metodológico que permita apreender a argumentação nos estudos discursivos.

A argumentação antes de Amossy, não era objeto das análises do discurso. Porém, a Teoria da argumentação do discurso, doravante TAD, aborda essa questão e também fatores socio-discursivos. Para Cavalcante et al. (2016, p. 116) a TAD:

reivindica uma análise do discurso que considere a interpretação de estratégias persuasivas. Para a autora, verificar a estrutura dos argumentos e os efeitos que as técnicas argumentativas surtem só faz sentido se o fizermos considerando a rede interdiscursiva e o contexto comunicacional em que eles operam.

Com isso, a TAD não se restringe ao ponto da tese que deve ser aderida pelo auditório, pressuposto da nova retórica; nem ao ponto de habilidade, pressuposto da retórica clássica. Por esses motivos, a argumentação defendida por Amossy (2011) é considerada:

lingueira, comunicacional, dialógica, genérica, estilística e textual. É lingueira porque não se reduz a uma análise de operações lógicas, ela recorre também aos artifícios oferecidos pela linguagem, tais como as escolhas lexicais, os modos de enunciação, o encadeamento de enunciados, etc. É comunicacional porque a argumentação visa a um auditório e jamais pode ser dissociada da situação de comunicação. É dialógica porque concebe “todo discurso como sendo uma reação a um já dito que tem como fim agir sobre o outro, ao qual ele busca adaptar-se” (MACEDO, 2018, p. 47). É genérica pois a argumentação está inscrita em um determinado gênero do discurso que modela a interação. É estilística à medida que a argumentação possibilita o apelo a figuras e efeitos de estilo. É textual, pois a argumentação deve ser analisada no nível de sua construção textual. (OLIVEIRA, 2020, p. 18)

A LT é um campo de estudo que se dedica a investigar os fenômenos lingueiros que participam da construção da coerência, processo este altamente complexo. Para a LT, não existe coerência sem o contexto, isso implica dizer que o contexto constitutivamente é formado de aspectos pragmáticos e discursivos. Dentre os fatores que afetam a coerência dos textos, destacamos a argumentatividade dos textos. Amossy (2011, p. 129) diz que “toda troca verbal repousa sobre um jogo de influências mútuas e sobre a tentativa, mais ou menos consciente e reconhecida, de usar a fala para agir sobre o outro”.

A condição argumentativa de todo texto está no agir sobre o outro, ou seja, é nesse agir sobre os interlocutores que, conseqüentemente, forma-se a coerência. É importante destacar que há uma diferença entre os graus de argumentatividade para Amossy, Custódio Filho e Cavalcante (2023, p. 384) pontuam essas diferenças:

há textos cujo projeto de dizer pressupõe, deliberadamente, a validação de uma tese – como proposição opinativa principal (explícita ou implícita) em um texto – em confronto com outras, o que revela uma finalidade expressa de propor uma tese e de investir em modos de persuadir o interlocutor a admiti-la. Assim são os textos de visada argumentativa, identificados, em LT, como textos de sequência argumentativa dominante (ADAM, 2019). E há textos (dominantemente narrativos, explicativos ou de outra natureza) cujo projeto de dizer se constrói por outro modo estrutural de se organizar, que não o de propor uma tese e argumentar por meio de provas. O fato de esses outros textos não se organizarem composicionalmente dessa maneira não significa, contudo, que não expressem também a tentativa do locutor de influenciar o outro; significa apenas que não se estruturam pelo esquema “tese inicial – argumentos – conclusão/nova tese”. Quando não têm essa visada, ou finalidade, eles têm somente uma dada dimensão argumentativa.

3. INTERTEXTUALIDADES ESTRITAS E AMPLAS

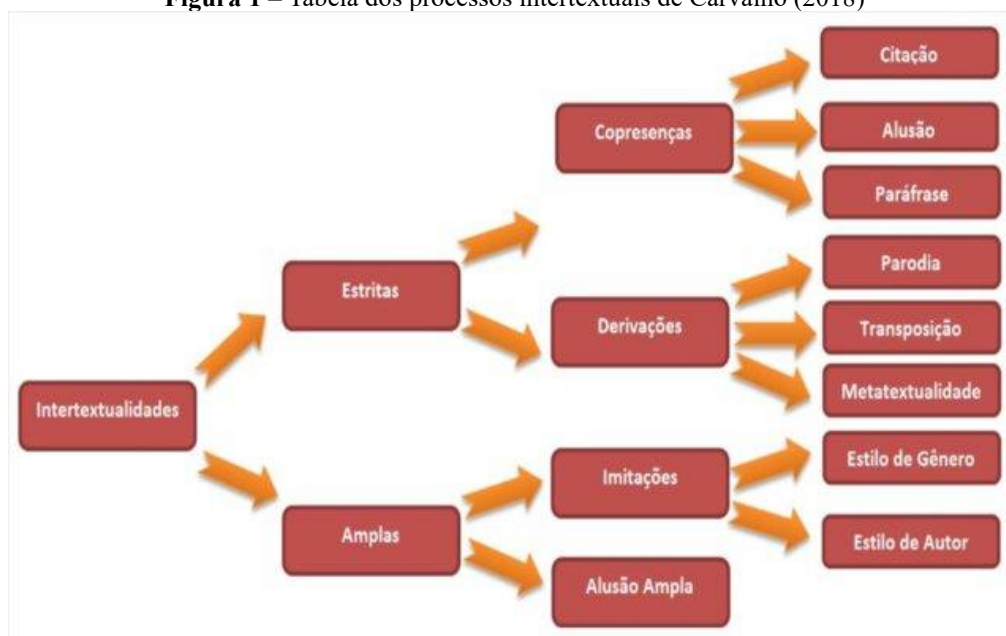
Partimos do pressuposto de que todo texto é argumentativo, isto significa que o locutor aciona e organiza determinadas estratégias em suas práticas discursivas, buscando influenciar o outro. Compartilhamos, desta forma, da versão ampliada de argumentação preconizada em Amossy (2011), para quem a argumentação é constitutiva de todo discurso. Aqui defendemos que todo texto passa a ser entendido não apenas como uma tentativa de levar um auditório à adesão de uma tese, mas também “como uma tentativa de modificar, de reorientar, ou mais

simplesmente, de reforçar, pelos recursos da linguagem, a visão das coisas da parte do alocutário” (AMOSSY, 2011, p. 130).

Dentre os recursos da linguagem, a intertextualidade é um fenômeno textual/discursivo a partir do qual se (re)constrói sentidos. É um recurso que confere criatividade e força argumentativa. As intertextualidades podem se estabelecer por remissões do léxico, estruturas fonológicas, estruturas sintáticas, gênero, estilo e temática.

Adotamos como referencial teórico para intertextualidades, em consonância com o grupo PROTEXTO, os estudos de Carvalho (2018), que conferem ao fenômeno da intertextualidade uma visão mais ampla, uma vez que considera, as ocorrências intertextuais estritas em que se pode recuperar o texto-fonte e aquelas em que existe uma relação intertextual ampla “em que o diálogo se dá não entre textos específicos, mas entre um texto e um conjunto de textos” (CAVALCANTE et al., 2020, p. 105). Em seguida apresentamos a classificação das intertextualidades estritas e amplas:

Figura 1 – Tabela dos processos intertextuais de Carvalho (2018)



Fonte: Carvalho (2018)

Carvalho (2018) entende que existam ocorrências intertextuais em que há uma retomada a “fatos pontuais e/ou eventos marcantes e amplamente difundidos”, marcados no contexto, numa relação de um texto com textos diversos. Para dividir as intertextualidades em amplas e estritas, a autora faz as seguintes considerações:

[...] a intertextualidade pode se estabelecer por remissões de diversos tipos, tais como ao léxico, a estruturas fonológicas, a estruturas sintáticas, ao gênero, ao estilo, ao tom, dentre outras. Nessa perspectiva, importa, antes, a copresença de textos, parâmetros genéricos ou de estilo(s) de autor(es), que pode ou não ser reconhecida pelo interlocutor.

Pleiteamos que, constitucionalmente, a intertextualidade se subdivide em duas formas distintas, embora não excludentes: i) estrita, dada pela copresença (inserção efetiva de um texto em outro) ou pela transformação/derivação de um texto específico ou de partes dele em outro texto; e ii) ampla, dada não pela marca de copresença de um texto específico em outro, mas por uma marcação menos facilmente apreensível, porque mais difusa a conjuntos de textos: por indícios à forma composicional de um padrão de gênero; ao estilo de um autor deduzido de vários de seus textos; ou a uma temática divulgada por diversos textos. (CARVALHO, 2018, p. 11-12)

Nas intertextualidades estritas, ocorrem as relações de copresença que se dão por meio da citação literal (com ou sem referência), evidenciando essa relação intertextual, já que resgata o intertexto em sua versão original ao novo texto. Há também a alusão estrita, que é uma menção indireta, relação intertextual em que o locutor deixa pistas para que seu interlocutor resgate o sentido pretendido do texto, pois há insinuações ao texto-fonte no novo texto. Há ainda o parafraseamento de conteúdos, que ocorre quando o novo texto reformula o intertexto, sem com isso se desviar do conteúdo deste.

Carvalho (2018) acrescenta aos estudos das estritas alguns fenômenos de derivação, contudo, Faria (2014) demonstrou, em sua tese, que esses processos de derivação recorrem às copresenças para se constituir, operando uma transformação no texto-fonte. A característica principal e fundamental dos processos de derivação consiste na alteração do texto-fonte através de aspectos formais, estilísticos ou de conteúdo, sem a perda de aspectos semânticos.

Dentro das derivações, Carvalho (2018) destaca a paródia como responsável por reformular a forma e/ou conteúdo do texto em uso como um modo de produzir humor nesse novo texto. Carvalho (2018) também insere nas derivações o fenômeno da transposição que também opera a reformulação de todos os traços de um texto-fonte para outro texto, porém sem levar em conta o “traço humorístico” que está presente na paródia. Além desses dois casos, há a metatextualidade, definida pela relação de um texto que comenta/critica/avalia um outro texto, que é tomada como recorrente nas interações que ocorrem no ambiente digital on-line.

É importante ressaltar que todas essas ocorrências intertextuais, como copresença, transposição, metatextualidade, já haviam sido propostas por Genette (2010) e, posteriormente, por Piègay-Gros (2010) no âmbito dos estudos literários, mas adotamos Carvalho (2018), já que a autora reorienta esses estudos, reagrupando essas noções dentro da proposta de intertextualidades estritas e amplas, apresentando, para tanto, análises de textos de diversos gêneros e ampliando os estudos sobre o fenômeno da intertextualidade na Linguística Textual.

As intertextualidades amplas, são aquelas em que um texto não cria um diálogo com um texto específico, mas sim com um conjunto de textos, sendo que nem sempre o interlocutor reconhecerá essas relações de intertextualidade ampla (CAVALCANTE; FARIA; CARVALHO,

2018). existem três situações que podem ou não ser reconhecidas pelo interlocutor, conforme Carvalho (2018, p. 98-107):

1. Imitação de parâmetros de gênero: marcada por aspectos enunciativos que nos ajudam a recuperar a mobilização de parâmetros do gênero como: características composicionais, temáticas e funcionais que configuram determinado gênero; marcas superestruturais;
2. Imitação de estilo de autor: diz respeito a imitação de recursos discursivos e textuais, que de certa forma criam uma imagem do autor;
3. Alusão ampla a textos não particulares: essa remissão ocorre por meio de referências indiretas não a textos específico, mas a um conjunto de textos que tratam da mesma temática ou de uma temática partilhada coletivamente em dada cultura, manifestável por textos diversos.

4. ANÁLISE DAS POSTAGENS

O Projeto de Lei 580/2007 foi apresentado em sua versão original em 2007 pelo então deputado federal Clodovil (PL-SP), apresentador de televisão e figura pública que morreu em 2009. O texto submetido por Clodovil pretendia que o Código Civil previsse a possibilidade de que duas pessoas do mesmo sexo pudessem constituir uma união homoafetiva por meio de um contrato em que se tratasse sobre suas relações patrimoniais. Porém, o relator do texto atual, deputado Pastor Eurico (PL-PE), rejeitou todo o texto original de Clodovil e adotou o que era de autoria do ex-deputado Capitão Assunção (ES). A atual versão do texto, inconstitucional, afirma que “nenhuma relação entre pessoas do mesmo sexo pode equiparar-se ao casamento ou a entidade familiar”. O texto final que voltou ao debate atual, além de ser inconstitucional, reforçar muitos preconceitos e retrocessos, gerou uma indignação em muitos usuários de diversas redes sociais. Para este artigo, selecionamos duas postagens retiradas da rede social *Instagram*, a primeira foi retirada do perfil @morsenseoficial e a segunda do perfil @desenhosdonando. As duas publicadas no contexto do projeto de lei mencionado anteriormente.

A figura 2 diz respeito a postagem do perfil @morsenseoficial. Esta publicação retoma os posicionamentos do deputado federal Nikolas Ferreira (PL-MG) durante um embate com a deputada federal Sâmia Bomfim (PSOL-SP), na Comissão de Previdência e Família da Câmara dos Deputados, sobre o projeto 580/2007. Nesta sessão da câmara. o deputado Nikolas Ferreira mostrou-se insatisfeito em meio as defesas ao casamento homoafetivo e discursou sobre a 'instituição casamento', citando exemplos do que poderia ser permitido com a flexibilização do

matrimônio, dentre estes exemplos citou o casamento de crianças com adultos¹⁴⁰. Em resposta, a deputada Sâmia Bomfim lembrou o caso do prefeito de Araucária, Hissam Hussein Dehaini (PL-PR), de 65 anos, que se casou com uma adolescente de 16 anos:

Em que país o senhor vive? São cerca de 2,2 milhões de crianças, de meninas, que sim, já estão casadas com adultos. Inclusive, um prefeito do PL. O nome dele é Hissam Dehaini, ele tem 65 anos. Ele se casou com uma menina de 16 anos. Aliás, a menina tem 16 anos agora, mas quando eles se casaram ela tinha menos de 16 anos. Isso é crime, é ilegal no Brasil. É com esse tipo de suposta família que a gente tem que se preocupar. Porque isso não é família, deputado. Isso é estupro, é violência, é abuso de vulnerável. (...), mas contra essa imoralidade eu não vejo deputado de extrema direita se revoltar.

Figura 2 – Postagem 1



Fonte: Morsense Oficial¹⁴¹

Com base nessa contextualização, observamos o uso do processo intertextual de alusão, para Carvalho (2018, p. 86) “esse tipo de relação se define por insinuações, menções indiretas. Trata-se de “empréstimo, retomada não explícita” (AUTHIER-REVUZ, 2007, p.12). Para a autora, ocorre, pela alusão, um jogo com a possibilidade de fazer ressoar outros dizeres, de fazer suscitar a música de outra voz”. A alusão, no caso dessa publicação, é feita ao discurso do deputado Nikolas Ferreira. A retomada do discurso de Nikolas Ferreira, por meio do processo intertextual de alusão,

¹⁴⁰ Disponível em: <https://youtu.be/SDti9lMPBM?si=YXC9tFwyGU6BhKiL>. Acesso em 22 de dezembro de 2023.

¹⁴¹ <https://www.instagram.com/p/CxwJl0vOQhp/?igsh=c3d1M2J4c2xoeDE0> Acesso em: 23 dez. 2023

é feita por meio de elementos imagéticos, e, ao lado esquerdo das alusões, temos a representação do deputado nas situações em que concorda e nas que discorda. A própria estrutura da postagem retoma uma estrutura de meme bem conhecida nas redes sociais, com o *rapper* Drake após o sucesso de sua música *Hotline Bling*. Esse meme é muito utilizado no ambiente digital pelos usuários para apresentar situações que concordam e situações que discordam.

Figura 3 – Meme *rapper* Drake



Fonte: Imgflip¹⁴²

Com base no que foi exposto, observamos que o locutor @morsenseoficial ao aludir ao discurso do deputado e à estrutura do meme do *rapper* Drake, demonstra uma orientação argumentativa. Pois, ao utilizar dessas alusões ele demonstra que o deputado Nikolas é contra o casamento homoafetivo, mas, não demonstra nenhum repúdio ao casamento de uma criança com um homem de 65 anos, que é do mesmo partido que o deputado. Com isso, o locutor deixa claro que é contra a fala do deputado e reforça esse posicionamento por meio da legenda “união homoafetiva/união conservadora” e por meio do uso de *hashtag* (#) “#LGBTQ, #uniãohomoafetiva, #pl560não e etc. Cabe ressaltar que o uso da *hashtag* (#) retoma diversos textos que estão associados a temática da mesma.

A figura 4 diz respeito a postagem do perfil @desenhosdonando. Esta publicação também foi realizada no contexto das discussões do PL 560/07, fazendo uso do recurso da alusão. Nesse caso, o locutor utilizou de uma remissão à uma imagem bastante cristalizada dentre as pessoas sobre a evolução humana, como podemos observar na figura 5.

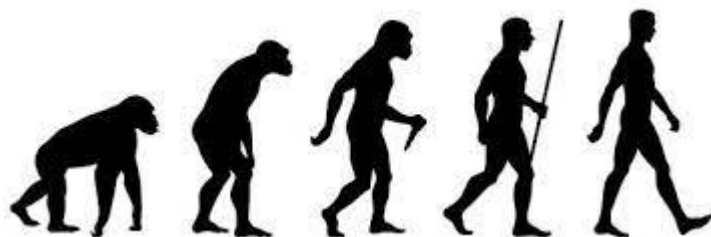
¹⁴² Disponível em: <https://images.app.goo.gl/xKnXg3Zc1Pmy6N4o6>. Acesso em 22 dez. 2023.

Figura 4 – Postagem 2



Fonte: Perfil do Instagram @desenhosdonando¹⁴³

Figura 5 – Ilustração evolução humana



Fonte: Brasil Escola – UOL¹⁴⁴

Ao aludir a imagem da evolução humana, o locutor coloca o ser mais pré-histórico afirmando-se como contra o casamento gay, reforçando assim sua orientação argumentativa, afirmando que indivíduos que são a favor do PL 560/2007 e contra o “casamento gay” são seres pré-históricos ou que ficaram encasulados no passado. Essa perspectiva é reforçada pela legenda “não podemos permitir esse retrocesso” e pelo uso da *hashtag* #oamorvence, que retoma diversos textos ligado a esse mesmo assunto.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo objetivou demonstrar como a mobilização de processos intertextuais pode indicar uma orientação argumentativa por parte do locutor. Com base em trabalhos no campo da Linguística Textual e da Teoria da Argumentação no discurso, traçamos um referencial

¹⁴³ <https://www.instagram.com/p/CxatKEDrv-0/?igsh=MTJ5MzRhM2EzZH0dA==> Acesso em: 22 dez. 2023

¹⁴⁴ Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/biologia/filogenia-que-isto.htm>. Acesso em: 22 dez. 2023

teórico capaz de auxiliar na análise das postagens do nosso corpus. Baseamo-nos nas pesquisas de Amossy (2011), Carvalho (2018) e Cavalcante (2020;2022).

Nossas análises demonstraram que, o critério analítico da intertextualidade é uma importante categoria da Linguística Textual para analisar a orientação argumentativa nos textos, principalmente aqueles provenientes do ambiente digital. Reforçamos ainda, que todos os textos devem ser entendidos como unidades de sentido em contexto.

É importante considerar, também, que confirmamos em nossas análises que todos os textos são argumentativos (Amossy, 2011), e, possuem uma orientação argumentativa guiada pelo locutor. A argumentação nos textos analisados é fomentada por meio da estratégia argumentativa da intertextualidade, que atuou por meio do processo de alusão nas postagens analisadas.

REFERÊNCIAS

AMOSSY, Ruth. Argumentação e análise do discurso: perspectivas teóricas e recortes disciplinares. Tradução Eduardo Lopes Piris e Moisés Olímpio Ferreira. **EID&A Ilhéus** p. 129-144. 2011.

CARVALHO, Ana Paula Lima de. **Sobre intertextualidades estritas e amplas**. 2018. 136f. – Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Linguística, Fortaleza (CE), 2018.

CAVALCANTE, Mônica Magalhães; BRITO, Mariza Angélica Paiva; CUSTÓDIO FILHO, Valdinar; CORTEZ, Suzana Leite; PINTO, Rosalice Botelho Wakim Souza; PINHEIRO, Clemilton Lopes. O texto e suas propriedades: definindo perspectivas para análise. **Revista (Con)Textos Linguísticos**, Vitória (ES), v. 13, n. 25, p. 25-39, 2019.

CAVALCANTE, Mônica Magalhães et al. **Linguística Textual e Argumentação**. 1.ed. Campinas: Pontes, 2020.

CAVALCANTE, Mônica Magalhães et al. **Linguística Textual**; conceitos e aplicações. 1. ed. Campinas: Pontes, 2022.

CAVALCANTE, Mônica; CUSTÓDIO FILHO, Valdinar. Revisitando o estatuto do texto. **Revista do GELNE**, Piauí, v.12, n.2, 2010.

CUSTÓDIO FILHO, V.; CAVALCANTE, M. M. Ponto de Vista em Linguística Textual: Efeitos Argumentativos e Aplicações no Ensino de Língua Portuguesa. **Revista Ensin@ UFMS**, v. 4, n. 8, p. 379-403.

FARIA, Maria da Graça dos Santos. **Alusão e citação como estratégias na construção de paródias e paráfrases em textos verbo-visuais**. 2014. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.

GENETTE, Gérard. **Palimpsestos: a literatura de segunda mão**. Tradução: Cíbele Braga et al. 2.ed. Belo Horizonte: Edições Viva Voz, 2010.

OLIVEIRA, Rafael. **Uma análise textual do pathos em polêmicas**. 2020. 144f –Dissertação (Mestrado em Linguística) -Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

PIÈGAY-GROS, Nathalie. **Introduction à l'intertextualité**. Tradução: Mônica Magalhães Cavalcante, Mônica Maria Feitosa Braga Gentil e Vicência Maria Freitas Jaguaribe. Intersecções, Jundiaí, v. 3, n. 1, p. 220 – 229. 2010.

OS SABERES GRIÔS E AS DANÇAS TRADICIONAIS DA VILA DAS ALMAS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS EM BREJO-MA

Larisse Meireles do Nascimento

Graduanda no Curso de Licenciatura em Ciências Humanas-Sociologia
larisse.meireles@discente.ufma.br
UFMA

Francisco Leudo da Silva

Graduanda no Curso de Licenciatura em Ciências Humanas-Sociologia
francisco.leudo@discente.ufma.br
UFMA

Josenildo Campos Brussio

Doutor em Psicologia Social (UERJ)
josenildo.brussio@ufma.br
UFMA

RESUMO: Na tradição africana, os Griôs são os contadores de histórias, que são muito respeitados nas comunidades onde vivem. É por meio deles que se tem uma preservação e transmissão da memória e história oral de um povo ou comunidade. Desse modo, o presente trabalho busca investigar os saberes griôs, com ênfase nas danças tradicionais, produzidas no quilombo Saco das Almas a partir das narrativas orais, da memória coletiva de seus moradores, do imaginário presente nas representações simbólicas dos elementos culturais presentes nas práticas sociais, políticas e culturais cotidianas da comunidade. A realização desta pesquisa está ocorrendo em três etapas: a primeira, compreende o levantamento do material bibliográfico (livros, revistas, jornais, teses, dissertações, monografias, internet) sobre danças, memória, identidade, imaginário e a luta de territórios quilombolas por seu reconhecimento, principalmente, no que diz respeito ao seu trabalho comunitário de marcar as suas identidades culturais enquanto quilombolas. A segunda etapa é a pesquisa de campo propriamente dita, com a aplicação dos instrumentos de coleta de dados e a análise dos dados coletados e a terceira e última, consistirá na elaboração, organização e transmissão dos saberes griôs (investigados e selecionados para ajudar do desenvolvimento econômico e coletivo do quilombo) com práticas educativas, formação de professores e ferramentas tecnológicas. Por ser uma pesquisa em andamento, apresento alguns resultados parciais do que já se sabe sobre algumas danças tradicionais da comunidade quilombola da Vila das Almas por meio de pesquisas anteriores: o tambor de crioula, que é uma das brincadeiras mais antigas da comunidade, o Bumba-meu-boi Brilho Quilombo, também bem antiga, a capoeira, o maculê e, por fim, uma dança de influência europeia, mas com características próprias do quilombo: a quadrilha Nova Geração que possui mais de dez anos de atuação.

Palavras-chave: Saberes griôs, danças, tradições, quilombo.

1. INTRODUÇÃO

Este projeto se concentra nos conhecimentos sob as danças tradicionais da Vila das Almas, localizada no quilombo Saco das Almas em Brejo-MA. A comunidade é rica em cultura e conhecimento, destacando-se as danças tradicionais como o tambor de crioula, a quadrilha Nova Geração, o Bumba-Meu-Boi, a Capoeira e o Maculê.

O propósito é explorar os conhecimentos griôs, especialmente, nas danças tradicionais, produzidos no quilombo Saco das Almas. Isso será feito através de narrativas orais, memória coletiva dos habitantes, e referências bibliográficas, do imaginário presente nas representações simbólicas dos elementos culturais, e nas práticas sociais, políticas culturais e cotidianas da comunidade.

A pesquisa envolve a investigação das danças, utilizando referências bibliográficas disponíveis e pesquisa de campo. Isso inclui entrevistas semiestruturadas com os griôs da comunidade para identificar as danças tradicionais e a observação não participante da preparação dessas danças, tabulação e criação de gráficos dos dados coletados na pesquisa de campo, e análise dos dados coletados com base nos dados pesquisados.

Além disso, pretende-se elaborar um rascunho de inventário para a possibilidade de solicitar a proteção do patrimônio cultural das danças tradicionais identificadas na pesquisa. Assim, serão realizadas oficinas formativas para beneficiar diretamente e indiretamente os moradores e educadores da Vila das Almas, ajudando-os a construir práticas educativas que valorizem os conhecimentos, memórias e identidades culturais transmitidos pelos griôs da comunidade.

Nesse ínterim, a pesquisa busca ajudar a comunidade da Vila das Almas, através de propostas e projetos, na organização e transmissão dos conhecimentos griôs presentes no quilombo com práticas educativas, formação de professores e ferramentas tecnológicas. Também visa produzir, em conjunto com a comunidade quilombola da Vila das Almas, produtos, a partir de suas práticas sociais, religiosas e culturais (nos alimentos, nas danças, nos festejos, nos mitos e lendas do quilombo), capazes de abrir caminhos e possibilidades de organização social e coletiva da comunidade.

Metodologicamente, está ocorrendo em três etapas: a primeira, envolve a coleta de material bibliográfico (livros, revistas, jornais, teses, dissertações, monografias, internet) sobre alimentos, memória, identidade, imaginário e a luta dos territórios quilombolas por reconhecimento, especialmente, em relação ao seu trabalho comunitário de afirmar suas identidades culturais como quilombolas. Nesta fase, todas as informações sobre estudos de memória e identidade são extremamente úteis para auxiliar na construção teórica da pesquisa e na elaboração dos instrumentos de coleta de dados.

A segunda fase é a pesquisa de campo em si, que envolve a aplicação dos instrumentos de coleta de dados e a análise dos dados coletados. Neste ponto, a equipe executora entra em cena, pois buscamos adentrar no campo da memória do quilombo, o que exige um maior processo de interação com os participantes da pesquisa. Estamos realizando oficinas formativas

com os moradores da região para construir conhecimentos e identidades culturais que revelem seu sentido de “pertencimento”.

A terceira e última fase consiste na elaboração, organização e transmissão dos conhecimentos griôs (pesquisados e selecionados para auxiliar no desenvolvimento econômico e coletivo do quilombo) com práticas educativas, formação de professores e ferramentas tecnológicas. Esta fase depende do sucesso das fases anteriores, pois não pretendemos impor o que deve ser produzido pelos moradores do quilombo. Nosso objetivo é ouvi-los, fazer um diagnóstico de sua realidade, vivências e experiências, e relacionar o interesse coletivo às necessidades coletivas.

Por fim, é o momento em que os moradores do Quilombo verão a divulgação da pesquisa na comunidade acadêmica, dentro e fora do quilombo; de certa forma, mais um feedback do trabalho realizado. Também divulgaremos os resultados da pesquisa por meio de um artigo científico a ser publicado em uma revista especializada, bem como um seminário de exposição no Campus da UFMA de São Bernardo para toda a comunidade acadêmica, tendo como convidados principais as lideranças do Quilombo Saco das Almas. Sem dúvida, a terceira fase do projeto de pesquisa visa cumprir o objetivo de dar visibilidade à culinária quilombola, bem como à memória, identidade e imaginário dos moradores da Vila das Almas como objeto de pesquisa estratégico para o desenvolvimento do patrimônio imaterial do Maranhão.

2. A VISÃO GRIÔ SOB AS DANÇAS TRADICIONAIS DO QUILOMBO

O Quilombo Saco das Almas, situado no município de Brejo/MA, na região do Baixo Parnaíba Maranhense, é um território quilombola de grande importância. Com uma extensão de 24.104 hectares, é o maior quilombo da região, tornando-se um foco de interesse para muitos pesquisadores ao longo dos anos. Apesar de ser um local frequentemente estudado, os membros da comunidade expressaram insatisfação com a maneira como as pesquisas são conduzidas.

Uma reclamação recorrente é que, embora os pesquisadores colem informações valiosas, eles raramente retornam à comunidade para compartilhar os resultados de seus estudos. Isso resulta em uma falta de transparência e comunicação, o que pode impedir a comunidade de se beneficiar das pesquisas realizadas em seu território.

Um exemplo disso é o relato de Dona Dudu, que mencionou que, após a coleta de informações, os pesquisadores geralmente não retornam à comunidade. Isso sugere uma necessidade de maior envolvimento e comprometimento dos pesquisadores com a comunidade após a conclusão de seus estudos.

O Quilombo Saco das Almas é composto por sete comunidades distintas, cada uma com suas próprias características e histórias. Estas incluem a Vila das Almas, Vila Crioli, São Raimundo (Brejo), Santa Cruz, Barroão (Buriti), São José e Pitombeiras. Essa diversidade contribui para a riqueza cultural e histórica do Quilombo Saco das Almas, tornando-o um local de grande interesse para pesquisadores e visitantes (Ferreira, 2019).

Dentro das concepções terminológicas, o Griô e todo seu macrocosmo está envolto em muitas significações culturais e ancestrais que possuem um peso epistêmico e histórico da vida e memórias afro-brasileiras. Todo esse conhecimento se concentra na realidade sentida na pele dos fenômenos antagônicos e dinâmicos que moldam o habitual.

Essa tradição cultural se liga a uma infraestrutura como uma teia de relações intrínsecas de vivência e de costumes adquiridos aos milhares de anos. Toda a expressividade exposta pelos saberes griôs indica as conturbações que as tradições precisaram passar para que continuasse de pé.

A oralidade reforça o que os conhecimentos exemplificam esse estado ainda vivo das fortes raízes que se reestabelecem dia a pós dia, a terminologia Griô advinda de *Griot* que tem origens Africanas, ganhou esta ressignificação, traspassando todo o valor que possui sua origem, significando um berço da oralidade, continuidade dos conhecimentos e seu papel de identificação (Pacheco, 2015).

Toda a sociedade Africana esta fundamentalmente baseada nos diálogos entre indivíduos e estes saberes, que são agentes ativos dessas conversações, pois estão presentes nas realidades em que cada um vive, então, essa caracterização da expressão deriva-se introdutoriamente do Projeto Grãos de luz e griô iniciado por Marcio Caires que possibilitou uma perspectiva primordial e histórica destes ricos centros do saber, o arquétipo do velho sábio tão presente nas culturas africanas se estende ao personificar a identidade oral e na transferência do conhecimento idealizado para as novas gerações que mantem a cultura viva, neste momento se faz presente para o fortalecimento sucessivo dos conhecimentos a pedagogia Griô que tem como objetivo pedagógico uma busca e valorização a essas tendencias que dão seguimento sendo concretizadas pelas praticas educacionais dentro das escolas, mediando a oralidade e a tradição escrita formal.

São exemplos de contribuições para a formulação da nomenclatura os programas de ação, oficinas, projetos, relatos e livros idealizados pelo Projeto e que trazem uma nova perspectiva da identificação da cultura afro-indígena no local político e social, impactos positivos para o lugar do cidadão quilombola no desfrute de seus direitos e que implica também em como são vistas as questões ambientais dentro e fora da comunidade e que estão adentras as realidades ali vividas. Todas as formulações já apresentadas são exemplos ressignificaram as

amplas possibilidades das fronteiras do termo griô pelos seus idealizadores sejam eles mestres e aprendizes griôs além de pesquisadores e educadores. Dentro do papel nas relações de disseminação o griô ou os mestres são conhecidos e reconhecidos por serem herdeiros destas tradições pela comunidade e que perpassam adiante e mantém vivo essa memória nos aprendizes que são os jovens que apreendem e vivenciam sua cultura e os patrimônios ancestrais reconhecendo sua identidade como algo de vital importância.

A comunidade mantém uma variedade de tradições que refletem sua identidade única. Estas incluem artesanato, culinária, danças, lendas e festividades. A culinária típica do quilombo é caracterizada por sabores únicos, resultantes do uso de temperos especiais. Entre os pratos típicos estão o “cabeça de galo”, um tempero feito com sal, pimenta e outras especiarias para acompanhar o peixe, e o “mingau de farinha”, também conhecido como capão sem osso. No entanto, esses pratos não estão presentes no dia a dia dos moradores, mas sim pratos como arroz, feijão, carne, macarrão, pratos cotidianos que possuem sabores marcantes, graças aos temperos, que deixam um sabor único, utilizados pelos quilombolas.

Figura 1 – Comidas durante a noite do tambor de crioula da Vila da Almas



Fonte: LEI (Laboratório de Estudos do Imaginário), 2020

Além da culinária, a comunidade também se destaca pelo seu artesanato, exemplificados nas produções em que dispõem a comunidade na fabricação de bio-joias feitas de babaçu, buriti, embiras e sapucaias, pinturas feitas em telhas e capembas (que são as palhas da palmeira do coco babaçu), tambores de sapucaia, esculturas feitas em madeira, crochês, garrafas decorativas e os arranjos. Estas peças demonstram o respeito e a preocupação da comunidade com a questão ambiental e seu compromisso com a sustentabilidade. Essa relação é um fator primordial na cultura e na preservação da identidade quilombola.

Figura 2 –Artesanato da Vila das Almas



Fonte: LEI (Laboratório de Estudos do Imaginário), 2020.

Outra produção recém-descoberta e presente no quilombo é a confecção de garrafadas para uso medicinal que são fabricadas por mezinheiras como Dona Elza. As garrafadas são bebidas fitoterápica feitas de diversas ervas encontradas na comunidade, cada garrafada possui uma funcionalidade específica (conforme as ervas utilizadas para cada necessidade em cada indivíduo, ela atua como remédio em dores de cabeça, estomacais, entre outras.

As danças também são manifestações culturais que fazem parte da tradição e cultura do quilombo Saco das Almas e na Vila das Almas destacam-se: o tambor de crioula, a quadrilha nova geração, o bumba meu boi, a capoeira e o maculêlê.

Figura 3 – Tambor de crioula da Saco das Almas



Fonte: LEI (Laboratório de Estudos do Imaginário), 2019.

Este projeto foca nas danças típicas do quilombo, em particular o tambor de crioula, que é frequentemente citado pelos habitantes do quilombo Saco das Almas em visitas e publicações anteriores. O tambor de crioula da Vila das Almas é realizado em diversas ocasiões, como

cumprimento de promessas, celebrações de aniversários, chegadas ou despedidas de familiares ou amigos, celebração de uma vitória de um time de futebol, nascimento de um bebê, festa ou celebrações da comunidade.

O tambor de crioula é uma dança de origem africana, executada por descendentes de escravos africanos no estado do Maranhão, Brasil, em honra a São Benedito, um santo muito reverenciado entre os negros. É uma dança vibrante, com muitos movimentos dos participantes e um ambiente descontraído.

O Tambor de Crioula é composto por homens e mulheres, cada um com funções específicas. As mulheres, vestindo saias largas de chita colorida, blusas com mangas bufantes e turbantes, dançam girando na roda de dançarinas. Elas também contribuem para a melodia vocal que, junto com todos os participantes, forma um grande coral que acompanha os cantores.

Os homens são responsáveis por tocar os tambores, que são feitos de troncos de madeira escavados e cobertos com peles de animais. Sempre há uma fogueira por perto para aquecer a pele do tambor, caso ele fique desafinado. Além disso, os homens compõem e cantam as melodias de forma improvisada, em desafios que envolvem os pares.

Os tambores que fazem parte do conjunto do tambor de crioula são três: o meia, que é posicionado no chão com um pequeno apoio de um pedaço de madeira para não rolar e o tocador fica totalmente sentado sobre ele. Dos três tambores, ele é o que tem a função de marcador, por isso, ele é o primeiro a ser tocado. O crivador, assim como o meia, precisa de um apoio para ser tocado, deste modo, o tocador utiliza a mesma posição que o tocador do meia para tocá-lo e faz parte da marcação. Já o tambor grande ou rufador faz o papel solo, o tocador monta sobre ele de pé, com os joelhos flexionados, com o instrumento amarrado em sua cintura.

O cantador inicia a toada, enquanto os tocadores, em grupo, acompanham o refrão até que outro cantador inicie outra, sempre com motivos de louvor a São Benedito. O tambor de crioula é considerado patrimônio imaterial pela sociedade.

Podemos perceber que a tradição do tambor de crioula persiste até hoje, com algumas variações de um grupo para outro, mas mantendo a forma das brincadeiras e sua apresentação aos visitantes. Assim, o tambor de crioula é um grande atrativo para a grande quantidade de turistas e excursionistas que visitam o local: o quilombo Saco das Almas.

A quadrilha é outra dança que tem grande destaque na Vila das Almas. Esta dança tem sido realizada na comunidade há mais de três décadas, passando por duas gerações. Atualmente, o grupo que realiza a quadrilha na Vila das Almas é composto por 46 jovens da comunidade, formando 23 pares, eles têm dançado juntos por aproximadamente oito anos. Chama-se “Nova Geração”, pois representa os filhos que sucederam seus pais que dançaram por 20 anos antes deles.

A existência da quadrilha do quilombo levanta uma questão interessante em relação a essa expressão cultural: a quadrilha do quilombo pode ser considerada uma dança tradicional quilombola? Se considerarmos a origem da dança, diríamos que não, porque é uma dança de origem europeia. Mas não se pode negar que é dançada por quilombolas, portanto, a Nova Geração possui características quilombolas.

Ou seja, uma vez que é dançada, cantada e interpretada por quilombolas, não adquire características próprias do quilombo? A resposta para isso, é sim, pois a partir do momento em que uma dança é praticada em um determinado local e adquire suas características, se torna única, e com características próprias.

Notamos que o hibridismo cultural é um fenômeno que também afeta as comunidades tradicionais, especialmente, na Era Digital, onde qualquer jovem quilombola com um smartphone tem acesso ao Funk da favela no Rio de Janeiro, ou ao K-Pop que tem contagiado gerações de adolescentes atualmente. O casamento da quadrilha Nova Geração, por exemplo, é todo realizado com gravações das vozes dos personagens e a trilha sonora é 100% composta por funks das favelas do Rio de Janeiro.

Em seguida, temos o maculelê, outra dança de grande importância para os quilombolas do Saco das Almas. Originalmente, o maculelê era uma arte marcial armada, mas hoje é uma forma de dança que simula uma luta tribal usando como arma dois bastões, chamados de “grimas” (esgrima), com os quais os participantes desferem e aparam golpes no ritmo da música. Os participantes mais experientes chegam a usar facões como armas.

Recordando a memória dos negros escravizados e trazidos para terras estrangeiras e incorporando outros elementos culturais, o maculelê é uma das lutas de um povo que ansiava pela liberdade, através de danças com bastões e ritmos, que são peculiares às suas tradições de matrizes africanas, levando o brincante do maculelê a momentos de recordação de experiências vividas pelos nossos antepassados, preservadas na memória daquele que insiste em mantê-los lembrados.

O maculelê tem como participantes pessoas do sexo masculino, são guerreiros, negros, vestidos de branco ou sem camisa, cantam e dançam; com gritos, os guerreiros entrechocam as grimas no ritmo dos tambores. Existem muitas lendas sobre a origem da dança, uma delas é que Maculelê era um negro fugitivo que tinha doença de pele.

Ele foi acolhido por uma tribo indígena e cuidado pelos mesmos, mas ainda assim não podia realizar todas as atividades com grupo, por não ser um índio. Certa vez Maculelê foi deixado sozinho na aldeia, quando toda a tribo saiu para caçar. Aproveitando disso uma tribo rival aparece para dominar a aldeia. Maculelê usando dois bastões lutou sozinho contra o grupo rival e, bravamente, venceu a disputa. Desde então foi considerado o herói daquela tribo.

Outra dança que se faz presente, mas que perdeu a força ao longo dos anos, é o Bumba-meu-boi Brilho Quilombo, uma dança bem antiga, que segundo os relatos dos moradores, ao soar de foguetes e do búzio (apito feito do chifre de boi), indicava aos moradores, de qual casa o boi iria sair, e após o seu batismo, saía de casa em casa, com muita alegria e festas. Essa tradição cultural da comunidade estava adormecida e foi descoberta recentemente por pesquisadores do GEPEMADEC, ainda está em processo de pesquisa.

3. CONCLUSÃO

Os saberes griôs estão presentes na memória, nas tradições, nas práticas culturais dos moradores da Vila das Almas, em suas narrativas e experiências, que fazem parte da identidade cultural e da ancestralidade do quilombo.

A presente pesquisa ainda está em andamento e tem proporcionado uma visão clara das danças tradicionais da comunidade quilombola da Vila das Almas. Fizemos a observação não-participante do tambor de crioula, uma das brincadeiras mais antigas da comunidade, ouvimos relatos do Bumba-meu-boi Brilho Quilombo, também uma tradição antiga, presenciamos a capoeira, ouvimos narrativas sobre o maculelê e a quadrilha Nova Geração, uma dança de influência europeia com características únicas do quilombo, são todas partes integrantes da rica cultura desta comunidade.

Estas danças não são apenas formas de expressão artística, mas também representam a resistência, a história e a identidade do povo quilombola. A Quadrilha Nova Geração, apesar de sua influência europeia, foi capaz de incorporar elementos do quilombo, demonstrando a capacidade da comunidade de assimilar e reinventar influências externas, mantendo sua identidade cultural única.

Como resultados parciais, destacamos a riqueza e a diversidade das tradições culturais da Vila das Almas. À medida que a pesquisa avança, esperamos descobrir ainda mais sobre essas danças e a comunidade que as mantém vivas. Essas descobertas não apenas enriquecem nosso entendimento da cultura quilombola, mas também a importância de preservar e celebrar essas tradições para as gerações futuras.

REFERÊNCIAS

CAPOEIRA EXPORTS. **Maculelê Origem e História da Dança**, 2020. Disponível em <https://capoeiraexports.blogspot.com/2011/01/maculele-origem-e-historia.html>.

FERREIRA, Daciléia Lima. **Memória e identidade na Vila das Almas: um estudo sobre o trabalho da Pastoral Afro-brasileira no Quilombo Saco das Almas, em Brejo/MA.** São Luís/MA: EDUFMA, 2018.

FERREIRA, Daciléia Lima; CARVALHO, Conceição de Maria Belfort; BRUSSIO, Josenildo Campos. DA ÁFRICA AO BRASIL: o sagrado e o profano no imaginário do tambor de crioula no maranhão. **Revista Labirinto**, v. 31, jul-dez, p. 144-159, 2019.

FERREIRA, Daciléia Lima; BRITO, Daline da Costa; CARVALHO, Conceição de Maria Belfort; BRUSSIO, Josenildo Campos. A LENDA DE JOÃO VELHO: imaginário, fé e misticismo na Vila das Almas. **Infinitum**, v. 3, n. 4, p. 6- 25, 2020.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A. 2006.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Patrimônio Cultural Imaterial:** para saber mais / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; texto e revisão de, Natália Guerra Brayner. -- 3. ed. -- Brasília, DF: Iphan, 2012. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/cartilha_1_parasabermas_web.pdf. Acesso em: 29 de dez. de 2023.

PACHECO, Lilian. **A pedagogia Griô: educação, tradição oral e política da diversidade.** Diversita; biblioteca Pedagogia Griô, São Paulo, a.2., n.3, set.2014/mar.2015. Petrópolis: Vozes. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B_W2MHgG528OREIxx1JqaExnRzA/view?pli=1&resourcekey=0-gmAcZKgU-CKtpnl4Vvz8PA. Acesso em: 28 de dez. 2023.

SOUSA, Dineibergue Viana de. **“É TAMBOR DE QUILOMBOLA!”: imaginário, memórias e identidades das danças tradicionais do quilombo Saco das Almas e suas potencialidades turísticas (Relatório de pesquisa do PIBIC).** São Bernardo/MA: UFMA, 2020.

OS SABERES GRIÔS E O ARTESANATO DA VILA DAS ALMAS: FORTES REPRESENTAÇÕES DOS SABERES ANCESTRAIS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS EM BREJO-MA

Francisco Leudo Silva Almeida

Graduando em Ciências Humanas/Sociologia
francisco.leudo@discente.ufma.br
UFMA

Larisse Meireles do Nascimento

Graduanda em Ciências Humanas/Sociologia
larisse.meireles@discente.ufma.br
UFMA

Josenildo Campus Brussio

Doutor em Psicologia Social – UERJ
josenildo.brussio@ufma.br
UFMA

RESUMO: O presente trabalho tem como função investigar os saberes griôs, com ênfase no artesanato, produzido no quilombo Saco das Almas a partir das narrativas orais, da memória coletiva de seus moradores, do imaginário presente nas representações simbólicas dos elementos culturais presentes nas práticas sociais, políticas e culturais cotidianas da comunidade. A realização deste trabalho se dará através de investigações da comunidade da Vila das Almas, a partir do referencial bibliográfico disponível e através da pesquisa de campo, com o levantamento do material bibliográfico (livros, revistas, jornais, teses, dissertações, monografias, internet) sobre o artesanato, memória, identidade, imaginário e a luta de territórios quilombolas por seu reconhecimento, principalmente, no que diz respeito ao seu trabalho comunitário de marcar as suas identidades culturais enquanto quilombolas. Como resultados parciais, trata-se de uma pesquisa em andamento, mas podemos afirmar que há uma diversidade de artesanatos produzidos no Quilombo Saco das Almas, entre os quais, podemos destacar as pinturas nas capembas de babaçu, as biojóias feitas de tucum e babaçu, as tarrafas, os cestos e abanos de palha, bem como, as peneiras para pesca no riacho do quilombo, dentre outros elementos inseridos no perfil ancestral na Vila das Almas, no quilombo Saco das Almas.

Palavras-chave: Artesanato; Quilombo; imaginário.

1. INTRODUÇÃO

O termo “griô” é o pilar principal para a criação da identidade de cada membro ou indivíduo da comunidade Quilombola na Vila das Almas em Brejo-MA. Em francês, “Griot”, é designado aos agentes culturais da tradição oral africana que atuam como cronistas, genealogistas, cantores, contadores de histórias, poetas, mestres de cerimônias, entre outras formas de mediação, no qual os mesmos são responsáveis em repassar ou transmitir os saberes para os membros de suas comunidades. O mesmo termo “Griot” teve uma adaptação para a língua portuguesa passando a se chamar “Griô”, entretanto, o sentido não se alterou. (Pacheco, 2015).

Dessa forma, podemos compreender que os povos tradicionais carregam consigo suas próprias identidades nas mais diversas formas de transmissão de seus conhecimentos. Esse

conhecimento fica imerso nas pessoas mais velhas, onde os mesmos são designados como “mestres griôs”, eles/elas são os indivíduos responsáveis em passar para seus descendentes todos os seus saberes culturais por meio da oralidade ou fala.

Assim, a forma pela qual o trabalho apresenta tais informações é através de investigações sobre os saberes ancestrais ou griôs, focando no campo do artesanato que é produzido na Vila das Almas no Quilombo Saco das Almas-MA, alicerçado através de narrativas e memórias coletivas de indivíduos que residem no local, onde o imaginário se faz presente nas várias representações simbólicas como nas políticas, práticas sociais e culturais da Vila das Almas.

A metodologia deste artigo se deu, primeiramente, através do levantamento do material bibliográfico (livros, revistas, jornais, teses, dissertações, monografias, internet) que consiste em apontamentos sobre artesanato, memória, identidade, imaginário e a luta incessante dos moradores do quilombo Saco das Almas pelo território e, principalmente, pelo reconhecimento enquanto quilombolas.

Portanto, na primeira parte do trabalho será apresentado uma breve história do quilombo Saco das Almas, expondo as lutas e resistências. Utilizamos como referencial teórico central para compreensão dos temas do quilombo o trabalho da professora Daciléia Lima Ferreira intitulado “*A CULINÁRIA DO QUILOMBO SACO DAS ALMAS: perdas e danos do patrimônio cultural quilombola*” com a contribuição do Prof. Josenildo Campos Brussio. Doutor em Psicologia Social (UERJ), Edimilson Moreira Rodrigues, Doutor em Estudos Literários (UFF), Maria de Jesus Ferreira Santos Graduanda do Curso de Licenciatura em Teatro (UFMA), na abordagem dos segmentos culturais da comunidade, que tratam das práticas culturais dos quilombolas.

No que diz respeito à segunda parte, abordamos um pouco sobre os conceitos que utilizamos no artigo como saberes griôs, Pacheco (2015), artesanato e identidade, Stuart Hall (2006). Na última parte, apresentamos uma análise acerca do artesanato da Vila das Almas, trazendo reflexões sobre como esse segmento cultural possui uma forte representação de marca identitária dos quilombolas, ou seja, um patrimônio cultural imaterial da comunidade.

2. O QUILOMBO SACO DAS ALMAS E OS SABERES GRIÔS

O Quilombo Saco das Almas fica localizado na região do baixo Parnaíba Maranhense no município de Brejo/MA. Segundo o ITERMA, o Saco das Almas tem 24.103 hectares de terra. É válido ressaltar que o quilombo foi fundado pelo capitão Timóteo que recebeu as terras como doação em 1768, e inclusive, o Capitão Timóteo, veio da Angola ainda dos primeiros negros trazidos para o Brasil, em 1975 a terra foi desapropriada pela INCRA que dividiu em 7 comunidades em 262 lotes: os maiores (com 300, 500, 700 hectares) [...].

Sabe-se que muitas comunidades quilombolas maranhenses têm lutado, ao longo dos últimos anos pelo seu reconhecimento e posse e titularidade de suas terras, assim fica claro que até os dias atuais ocorre uma luta incessante pela terra, no qual o povo Quilombola estão instalados, essa luta está de certa forma vinculada principalmente a invasão do Matopiba¹⁴⁵ (Gáuchos) que buscam terras para devastar produzindo produtos (soja, eucalipto dentre outros) para se beneficiar.

Na luta pela territorialização das terras quilombolas, identidades são (re)criadas, (re)inventadas, pelas práticas (políticas, culturais, sociais) carregadas de representações simbólicas que traduzem a ancestralidade culturalmente transmitida geração após geração nestes territórios. “A invenção de identidades político-culturais é recorrente nas sociedades modernas, ela acontece sempre que determinado grupo põe-se em movimento para reivindicar o que lhe essencial. No caso das comunidades quilombolas: a terra” (SILVA, 2012, p. 1).

A luta das comunidades remanescentes de quilombos tem sido marcada pela resistência, seja contra os latifundiários especuladores, seja contra o próprio poder público que lhes dificulta a (re)conquista de seus territórios e, neste contexto de lutas, surgem identidades políticas, culturais, sociais, nestas comunidades, à medida que lutam por seus territórios ancestrais.

Na busca desta identidade, inevitavelmente, mergulhamos na ancestralidade, que é resgatada através das memórias dos sujeitos envolvidos nestas lutas territoriais. Assim, memória e identidade são dois conceitos extremamente importantes para compreendermos como se dá esse processo de construção simbólica destas representações políticas, sociais e culturais que marcam a história destes sujeitos na luta de um território próprio.

O termo Griô é uma adaptação para a língua portuguesa do termo francês *Griot*, que designa os agentes culturais da tradição oral africana que atuam como cronistas, genealogistas, cantores, contadores de histórias, poetas, mestres de cerimônias, entre outras formas de mediação, responsáveis pela transmissão dos saberes para os membros de suas comunidades.

Segundo Silva (2012), os griôs originários da região do Mali, África Ocidental, pertencem a uma categoria hereditária de profissionais e são conhecidos numa das línguas mandê como Diéli ou Jeliw que significa “sangue”, provavelmente numa alusão a importância do sangue para a manutenção da vida e ao sistema circulatório, pois os Griôs difundem os saberes ancestrais adquiridos e transmitidos na oralidade num movimento itinerante pelas

¹⁴⁵ Matopiba é uma região agrícola no Brasil que compreende quatro estados do Brasil: Maranhão, Piauí, Tocantins e Bahia e atualmente são o maior celeiro produtor de grãos do país. Essa área tornou-se importante para a produção de grãos, especialmente soja, milho e algodão. A expansão agrícola do Matopiba levantou questões ambientais e sociais devido ao desmatamento e impactos nas comunidades locais.

aldeias. São extremamente conceituados socialmente e exercem funções junto às famílias nobres rememorando as conquistas dos ancestrais e encorajando os governantes em tempos de guerras e em outras situações difíceis. Esse reconhecimento se deve ao grande valor atribuído à palavra nas sociedades africanas e a habilidade que os Griôs demonstram em manejá-la em sua multiplicidade de saberes e fazeres.

No Brasil, os saberes acumulados por esses mestres e que são trazidos para o contexto da educação formal fazem parte do patrimônio cultural imaterial brasileiro, segundo o Decreto nº 3.551, de 4/08/2000 do Ministério da Cultura - MINC.

Não só na Bahia, mas em vários estados, “estão se estruturando políticas afirmativas para a inserção de *griôs* em diferentes espaços educativos. No Rio Grande do Sul, a nível estadual, há a Lei Griô, que a exemplo da lei nacional em tramitação, objetiva a valorização e o reconhecimento da tradição oral” (Porto, 2016, p. 5).

Daí, a importância do conceito de diversidade para a compreensão das propostas dos estudiosos sobre a identidade. Quando Stuart Hall nos indaga “O que está acontecendo à identidade cultural na modernidade tardia? Especificamente, como as identidades culturais nacionais estão sendo afetadas ou deslocadas pelo processo de globalização?” (*idem*), encontramos-nos diante de uma rede de significações das representações culturais nacionais que causam uma situação de pertencimento do indivíduo àquela ideia de nação, que não o encerra simplesmente à condição de cidadão de uma nação, mas que participa da ideia de nação tal como representada em sua cultural nacional.

Mas, acima de tudo, mesmo diante da diversidade de identidades culturais possíveis decorrentes do processo de globalização, Hall entende que uma cultura nacional deve ser entendida como uma “comunidade imaginada”, na qual se condensam três conceitos: as memórias do passado, o desejo por viver em conjunto e a perpetuação da herança (Hall, 2006, p. 47).

Quando trazemos estes conceitos para o nosso objeto de estudo, temos mais clareza da importância deste projeto de pesquisa para a comunidade Vila das Almas, no Quilombo Sacodas Almas, em Brejo/MA.

Daí, a preocupação em ajudar, através da pesquisa, a implementar um sistema de valorização dos saberes griôs produzidos no quilombo, de forma organizada, beneficiária e produtiva para os moradores. Para tanto, precisaremos analisar as condições da implementação de uma estrutura cooperativa entre os diversos produtores da comunidade, desde as atividades agrícolas (agricultura familiar, principalmente), extrativistas (babaçu, buriti, tucum), artesanais (tecelagem, doces, farinhas) às atividades culturais (festejos, danças, apresentações culturais). Tudo isso são saberes e tradições de grande relevância para o quilombo e para o mundo.

3. METODOLOGIA

A realização desta pesquisa está ocorrendo em três etapas: a primeira foi o levantamento do material bibliográfico (livros, revistas, jornais, teses, dissertações, monografias, internet) sobre alimentos, memória, identidade, imaginário e a luta de territórios quilombolas por seu reconhecimento, principalmente, no que diz respeito ao seu trabalho comunitário de marcar as suas identidades culturais enquanto quilombolas. Nesta primeira etapa, toda a informação sobre estudos de memória e identidade está sendo muito útil para nos ajudar com a construção teórica da pesquisa e a construção dos instrumentos de coleta de dados.

A segunda etapa está em andamento, trata-se da pesquisa de campo propriamente dita, com a aplicação dos instrumentos de coleta de dados e a análise dos dados coletados. Neste momento, a equipe executora entra em ação, visto que buscamos adentrar o campo da memória do quilombo, será necessário um maior processo de interação com os participantes da pesquisa. A expectativa é que sejam realizadas oficinas formativas com os moradores da região na construção de saberes e identidades culturais que revelem o seu sentido de “pertencimento”.

Por fim, teremos uma terceira etapa, que consistirá na elaboração, organização e transmissão dos saberes griôs (investigados e selecionados para ajudar do desenvolvimento econômico e coletivo do quilombo) com práticas educativas, formação de professores e ferramentas tecnológicas. Esta etapa depende do sucesso das etapas anteriores, pois não pretendemos impor o que deve ser produzido pelos moradores do quilombo. Não é esse o nosso objetivo. É preciso ouvi-los, fazer um diagnóstico de sua realidade, vivências e experiências, é necessário relacionar o interesse coletivo às necessidades coletivas, portanto, não temos como precisar quais saberes griôs serão produzidos neste momento. Tratar-se-á de um processo de construção, com parcerias e parcimônias, colocando-se sempre como vetor de produção à coletividade da comunidade.

Esse é um momento em que os moradores do Quilombo presenciarão a divulgação da pesquisa na comunidade acadêmica, dentro e fora do quilombo; de certa maneira, mais um *feedback* do trabalho realizado. Faremos também a divulgação dos resultados da pesquisa através de um artigo científico a ser publicado em revista especializada, bem como, um seminário de exposição no Campus da UFMA de São Bernardo para toda a comunidade acadêmica tendo como convidados principais as lideranças do Quilombo Saco das Almas. Sem dúvidas, a terceira etapa do projeto visa cumprir o objetivo de dar visibilidade à culinária quilombola, bem como, à memória, identidade e imaginário dos moradores da Vila das Almas como objeto de pesquisa estratégico para o desenvolvimento do patrimônio imaterial do Maranhão.

Mas, no presente trabalho, apresentaremos apenas alguns aspectos do que levantamos sobre ao artesanato da comunidade, visto que, como dissemos, trata-se de uma pesquisa em andamento.

4. O ARTESANATO DA VILA DAS ALMAS: SABERES GRIÔS, MEMÓRIA E IDENTIDADE QUILOMBOLA

Na Vila das Almas, existem alguns segmentos culturais que merecem destaque: são as atividades agrícolas (agricultura familiar, principalmente), extrativistas (babaçu, buriti, tucum), artesanais (tecelagem, doces, farinhas) às atividades culturais (festejos, danças, apresentações culturais), espirituais (a lenda de João velho, dentre outros. Tudo isso são saberes e tradições de grande relevância para o quilombo e para o mundo.

No entanto, o principal foco deste trabalho é ressaltar sobre os aspectos relacionados ao artesanato, sobre sua relevância e importância dentro dos parâmetros do imaginário, no que se refere à capacidade de preservar e cuidar da natureza, marcando e deixando símbolos ancestrais como formato de arte ao mesmo tempo.

Antes de mais nada, é indispensável destacar que o termo “Griô” ou “Griot”, em francês, designa os agentes culturais da tradição oral africana que atuam como cronistas, genealogistas, cantores, contadores de histórias, poetas, mestres de cerimônias, entre outras formas de mediação, responsáveis pela transmissão dos saberes para os membros de suas comunidades.

Portanto, esse termo Griô é muito importante na formação da memória e identidade do indivíduo quilombola, daí os conceitos de memória e identidade exercerem o papel de pilares extremamente importantes para compreendermos como se dá esse processo de construção simbólica destas representações políticas, sociais e culturais que marcam a história destes sujeitos na luta de um território próprio. “A invenção de identidades político-culturais é recorrente nas sociedades modernas, ela acontece sempre que determinado grupo põe-se em movimento para reivindicar o que lhe essencial. No caso das comunidades quilombolas: a terra” (Silva, 2012, p. 12).

Figura 1 – Artesanato da Vila das Almas



Fonte: GEPEMADEC, 2021.

Portanto ao analisar a imagem acima, podemos perceber nas capembas, crochês e garras as fortes representações de saberes Griôs, pois as mesmas carregam em si modificações simbólicas que estão diretamente relacionadas à ancestralidade quilombola.

Com isso, é importante destacar no que se referem as garrafas o cuidado na reciclagem significativa, já os crochês se destacam por dar uma ênfase na decoração em diferentes objetos dentro das residências dos Quilombolas, por fim, as capembas, à primeira vista, revelam uma breve noção de que o simbolismo afro-brasileiro é maior e mais intenso do que os outros, uma vez que o artista traz a imagem das mulheres negras africanas se destacando com sua performance extremamente lindas.

Figura 2 – Artesão



Fonte: GEPEMADEC, 2023

Os desenhos das mulheres negras africanas são pintados em capembas de coco babaçu coletadas com todo cuidado após caídas das palmeiras de babaçu (não são derrubadas), nas matas do quilombo, ou seja, as capembas não são retiradas de suas árvores de forma indevida, no sentido de devastar as chapadas (babaçuais). Segundo o artesão Marcos Silva, tem-se todo um cuidado em retirar somente as capembas que realmente dão para realizar o trabalho artesanal, além disso, ele mesmo opta em utilizar capembas que já não estão mais fazendo parte do corpo das árvores.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É muito importante destacar que este trabalho de pesquisa está em andamento e vem se desenvolvendo no quilombo Saco das Almas a partir do plano de trabalho *Os saberes Griôs e o artesanato da Vila das Almas no quilombo Saco das Almas em Brejo/MA, perspectivas literárias e educacionais*, em parceria com o Grupo de Estudos e Pesquisa em Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cultura (GEPEMADEC), sob a coordenação do Dr. professor doutor Josenildo Campos Brussio.

O presente artigo trouxe um pouco da história do quilombo Saco das Almas a partir de trabalhos acadêmicos voltados para o tema, trabalhos esses que na maior parte foram relatórios de pesquisa e artigos desenvolvidos pelo grupo de pesquisa (GEPEMADEC) sobre os quilombolas.

Ademais, foi ressaltada a ideia de identidade com base nas concepções teóricas de Stuart Hall (2006), pois ao visarmos nos debruçar em uma pesquisa sobre os saberes de determinada cultura ou comunidade, é essencial deduzirmos que os indivíduos sempre constituem suas identidades criando e recriando através de ações materiais e imateriais a sua própria cultura, para que os mesmos saberes ancestrais não morram e sim continue perdurando de geração após geração juntamente com suas identidades.

Nesse viés, destacamos como os moradores da Vila Saco das Almas se organizam tanto culturalmente, levando em consideração sobretudo o artesanato como segmento cultural agregador desses saberes griôs da comunidade, transmitidos geração após geração.

A importância do plano de trabalho está direcionada ao campo do artesanato, com relação aos saberes Griôs, pois estudar esses saberes é o mesmo que compreender todo o aparato de segmentos culturais tanto do artesanato como dos demais que estão presentes no quilombo.

Portanto, o plano de trabalho ajuda a entender que ali naquele local existe cultura, tradições e saberes, desenvolver esse plano de trabalho de pesquisa do grupo GEPEMADEC, coordenado pelo Dr. Professor Josenildo Campos Brussio, traz uma grande satisfação, pois é

através dele que pudemos interagir com a comunidade, por meio das atividades e observação não participante, sentido na pele a energia dos quilombolas, e com isso escrever com o olhar científico sobre as especificidades dos saberes ancestrais do Quilombo Saco das Almas.

Portanto, este trabalho teve como intuito destrinchar os segmentos culturais da comunidade quilombola Vila das Almas, pondo em ênfase o artesanato como manifestação cultural material e imaterial que é transmitido geração após geração pelos guardiões dos saberes ou mestres Griôs da Vila das Almas.

Em conclusão finalizo a minha fala afirmando que os saberes que estão imersos no Saco das Almas são existentes na memória coletiva dos indivíduos, juntamente com as lideranças que ali residem, o que de certa forma acaba por formar uma concordância identitária cultural com objetivos similares em resistir e lutar com e por suas tradições, saberes, religiões ancestrais.

REFERÊNCIAS

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. In: **Ensaaios Filosóficos**, Volume XIV – Dezembro/2016

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas** - estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2003.

BRUSSIO, Campos, Josenildo. **IMAGINÁRIO E PATRIMÔNIO NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS**: possibilidades turísticas e de salvaguarda das tradições culturais. Relatório de Projeto de Pesquisa. São Bernardo/MA: UFMA, 2021. (Departamento de pesquisa divisão de projetos formulário de relatório de projetos de pesquisa com financiamento privado/UFMA, Resolução CONSEPE, nº 906 de 17/04/2012).

FERREIRA, Daciléia Lima. Vila das Almas: localização e história. In: FERREIRA, Daciléia Lima. **INVENTARIANDO OS SABERES CULINÁRIOS DAS ALLMAS NO QUILOMBO SACO DAS ALMAS: entre memórias e identidades**. 2021. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - programa de pós-graduação em cultura e sociedade, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2021.

FERREIRA, Dacileia Lima; BRUSSIO, Josenildo Campos Brussio; RODRIGUES, Edmilson Moreira; SANTOS, Maria de Jesus Ferreira. A Culinária do quilombo Saco das Almas: perdas e danos do patrimônio cultural quilombola. In: **Revista Kwanissa**, São Luís, n. 3, p. 4 – 23, jan./jun., 2019.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A. 2006.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Patrimônio Cultural Imaterial**: para saber mais / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; texto e

revisão de, Natália Guerra Brayner. -- 3. ed. -- Brasília, DF: Iphan, 2012. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/cartilha_1_parasabermas_web.pdf. Acesso em: 29 de dez. de 2023.

MIGNOLO, Walter. COLONIALIDADE: o lado mais escuro da modernidade. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 32, n. 94, 2017.

MUNANGA, Kabengele (org.), **Superando o Racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização Diversidade, 2008.

SANTOS, Antônio Cleia Pereira dos. **ENTRE CAPEMBAS E SAPUCAIAS**: imaginário, memórias e identidades do artesanato do quilombo Saco das Almas e suas potencialidades turísticas. São Bernardo/MA, 2020 (Relatório de Pesquisa do PIBIC/2019-2020).

PACHECO, Lilian. **A pedagogia Griô: educação, tradição oral e política da diversidade**. Diversita; biblioteca Pedagogia Griô, São Paulo, a.2., n.3, set.2014/mar.2015. Petrópolis: Vozes. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B_W2MHgG528OREIxx1JqaExnRzA/view?pli=1&resourcekey=0-gmAcZKgU-CKtpnl4Vvz8PA. Acesso em: 28 de dez. 2023.

PORTO, Helânia Thomazine. A importância de Griôs na socialização de saberes e de fazeres da cultura. In: **Processocom**, Unisinos, 1 de junho de 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SILVA, Simone Rezende. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. In: **XII Colóquio Internacional de Geocrítica**. Bogotá: 2012.

OS TRAVA-LÍNGUAS JURÍDICOS E A INACESSIBILIDADE DOS DISCURSOS

Abrahão Alexandre Barros de Lima
Mestrando em Cultura e Sociedade
abrahao.alexandre@discente.ufma.br
UFMA

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Doutora em Filosofia
zilmara.jvc@ufma.br
UFMA

RESUMO: **Introdução:** Debates inacessíveis, prosas que parecem extraídas de um clássico literário do século XVII e palavras que nos fazem duvidar do nosso conhecimento da língua portuguesa. Assim é o cotidiano dos discursos jurídicos que, sem máxima (ou nenhuma) vênua, distanciam-se da comunidade em geral, fechando-se em seus diálogos elitizados e exclusivos, mesmo tratando de questões atinentes à vida e aos direitos de todos/as/es. A erudição, priorizada na construção desses discursos, em detrimento do entendimento e da fluidez da escrita/fala, é um mecanismo utilizado por juristas tanto para agregar valor àquilo que se fala, quanto para demarcar quem pertence ou não àquele grupo, levantando (novamente) o isolamento de tal área e motivando a confecção dessa investigação. **Objetivo:** dialogar sobre a inacessibilidade do discurso jurídico para a comunidade não-jurista e seus reflexos na manutenção da elitização da área. **Metodologia:** o presente estudo foi confeccionado a partir da técnica de revisão narrativa da bibliografia, consultando-se obras de referência e artigos de periódicos científicos disponíveis na Plataforma CAFe da CAPES e no RCAAP, utilizando-se como ponto de partida as obras *Truques da Escrita*, de Howard S. Becker, e *A imaginação sociológica*, de C. Wright Mills. **Considerações finais:** a comunicação é uma ferramenta que pode proporcionar o entendimento e acirrar distanciamentos. No tocante à comunidade jurídica, está-se, de fato, em uma encruzilhada entre o se fazer entender e a acessibilidade de suas discussões, e a replicação do elitismo de uma classe profissional que, embora não goze mais dos prestígios de outrora, segue na tentativa de cravar sua posição no topo de uma estrutura social ou mesmo científica. A educação jurídica condiciona-nos a essa linguagem desde antes do primeiro semestre da faculdade, por isso, sua superação não é uma tarefa simples: perpassa pela desestabilização de algumas estruturas bastante sedimentadas, como as relações sociais entre os pares, bem como atravessa cada pessoa pela crítica ao seu próprio vocabulário, em um dever quase autorreflexivo. Os frutos, no entanto, de uma maior acessibilidade dos discursos superam as penas do processo, visto que convidarão, por exemplo, a comunidade ao maior entendimento dos rumos de grandes julgamentos, como também a uma participação mais ativa na reivindicação de seus direitos, ocasionando, assim, o fortalecimento da democracia.

Palavras-chave: Direito; Discurso Jurídico; Formalismo Jurídico; Inacessibilidade.

1. INTRODUÇÃO

Cada área do conhecimento exprime-se de uma forma singular e tal fato acaba por ser um dos critérios de diferenciação entre os diversos campos científicos. Quando nos voltamos, por exemplo, ao universo da programação de *softwares*, por meio de suas expressões técnicas particulares, sabemos sobre que área estamos falando e, assim, situamos nosso discurso a fim de adequá-lo às necessidades de comunicação (Reale, 2013).

No Direito, enquanto ciência social aplicada, ocorre o mesmo processo: por meio de uma escrita erudita e preciosista, com apego (ou adoração) aos usos mais conservadores do vernáculo. Tal questão permeia o cotidiano dos operadores da área desde os primeiros momentos de formação, visto que é posta sobre cada um deles a necessidade de prezar por essa linguagem construída de forma tão particular.

A fim de ilustrar isso, traremos um fragmento do livro *Lições Preliminares do Direito* (2013), de Miguel Reale, o qual é, com frequência, utilizado logo nas primeiras disciplinas da grade curricular da graduação em Direito. Vejamos:

É necessário, pois, que dediquem a maior atenção à terminologia jurídica, sem a qual não poderão penetrar no mundo do Direito. Por que escolheram os senhores o estudo do Direito e não o de outra ciência qualquer? Se pensarem bem, nós estamos aqui nesta Faculdade para realizar uma viagem de cinco anos; cinco anos para descobrir e conhecer o mundo jurídico, e sem a linguagem do Direito não haverá possibilidade de comunicação. Não cremos seja necessário lembrar que teoria da comunicação e teoria da linguagem se desenvolvem em íntima correlação, sendo essa uma verdade que não deve ser olvidada pelos juristas. (Reale, 2013).

É interessante notar a escolha de palavras do autor e a preocupação em dizer que “sem a linguagem do Direito não haverá possibilidade de comunicação”, que é disposta em forma de conselho, mas em uma construção que resume o que discutiremos adiante: sem as iluminações jurídicas necessárias, está-se fora (até mesmo da possibilidade) da comunicação da área, embora lide o Direito com questões atinentes à vida e aos direitos de todos, leigos ou não.

Essa área é por muitos considerada como a ciência da palavra, uma vez que por meio desse fragmento da linguagem é que ela ganha contornos no mundo prático, ou seja, podemos entender que a linguagem traz o Direito à existência por meio de seus enunciados e a partir daí eles podem produzir seus efeitos (Andrade; Rêgo; Souza, 2021).

Além dessa relação de existência, para Bourdieu (2021), a legitimidade das palavras não existe por si só, dependendo das relações em que estão inseridas e aqui fazemos as primeiras considerações sobre o atravessamento e dinamismo simbólico nessa linguagem, sem a qual não se acessa determinada forma de comunicação. O poder, irradiado e perpetuado em cada expressão arcaica ou beletrista, costura significados junto às palavras, que estão longe da qualidade de meros instrumentos ou ferramentas de comunicação, e juntos formam um (poderoso) elemento identitário, responsável por erigir estruturas e acirrar diferenças (Andrade; Rêgo; Souza, 2021; Bourdieu, 2021).

O distanciamento gerado por meio dessas dinâmicas dão causa à discussão que será travada ao longo desse artigo, que objetiva dialogar sobre a inacessibilidade do discurso jurídico para a comunidade não-jurista e seus reflexos na manutenção da elitização da área;

tensionando, novamente, a postura de isolamento epistemológico dessa área de conhecimento (apontada como uma ressonância atual da teoria pura do Direito de Hans Kelsen [1998]).

O presente estudo foi confeccionado a partir da técnica de revisão narrativa da literatura, uma vez que, por a temática perpassar a vivência do autor, utilizou-se de maior subjetividade para a seleção e mobilização do referencial utilizado, consultando-se obras de referência e artigos de periódicos científicos disponíveis na Plataforma CAFE da CAPES e no RCAAP (Cordeiro et al, 2007).

2. AS FRONTEIRAS DOMINANTES DO DIZER JURÍDICO

O intento de consolidação de um campo científico para a ciência jurídica é bastante complexo e comporta em si diversos vieses, dentre os quais o da linguagem e da comunicação. Como já mencionado, as áreas do conhecimento desenvolvem formas peculiares a fim de que os pares comuniquem-se com maior precisão, o que pode ser observado com certa facilidade no Direito. Com sua forma singular de escrita e apego aos cânones vernaculares (que beira uma sinfonia abstrata de termos técnicos e arcaicos), existe a formação de uma linguagem dominante para essa área de conhecimento, funcionando como uma diferenciação entre aqueles que são leigos e os versados nos conhecimentos jurídicos.

Quando situamos o nosso diálogo sobre o contexto brasileiro, devemos sempre considerar as disfunções formativas que permeiam o nosso tecido social, o qual é caracterizado por uma irregular e desgastada trama costurada por desigualdade. Essa desigualdade social ressoa em diversos âmbitos, mas sobretudo no acesso e formação educacional da população (Nascimento, 2021).

Ainda que os dados oficiais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontem que houve um recuo na taxa de analfabetismo no país de 6,1% em 2019 para 5,6% em 2022 (IBGE, 2023), é necessário que consideremos que nem sempre os processos educacionais são suficientes para que uma pessoa seja capaz de para além de ler e escrever, desenvolver competências como a interpretação de texto, por exemplo, o que é chamado de analfabetismo funcional (Nascimento, 2021).

Somado a isso, há que se considerar também os letramentos diversos, pois, como Tfouni (2017) ressalta na obra *Letramento e Alfabetização*, não há algo como o iletramento ou analfabetismo completo: o sujeito, ainda que não tenha passado pelo processo escolar “tradicional”, desenvolve competências de comunicação de acordo com o meio que está inserido. Tal posição, portanto, considera o meio em que a pessoa está como um ambiente

formativo de saberes e conhecimentos diversos, valorizando vivências e saberes coletivos (Nascimento, 2021; Tfouni, 2017).

Imaginemos, por exemplo, uma pessoa que vive em uma comunidade campesina afastada de centros urbanos e sem acesso à educação formal: ela não pode ser considerada como uma pessoa iletrada, uma vez que o seu cotidiano, saberes produzidos e replicados naquele coletivo servirão de elementos formadores de letramento.

Quando consideramos esses plurais letramentos que existem em nosso país juntamente à linguagem jurídica (escrita ou falada), observamos um descompasso, uma vez que essa linguagem dominante – que, por si, cria barreiras e distanciamentos – desconsidera vivências e peculiaridades dentro de um contexto diverso e pretensamente democrático. Nesse sentido, embora se viva em um ambiente social plural por excelência, atravessado por diversas questões de classe, raça e gênero que impõem lugares diferentes para as pessoas, a comunicação jurídica põe uma régua à qual todos devem se dobrar, mesmo que, para isso, exclua-se uma fatia significativa da coletividade de debates tão fundamentais, como os travados no seio jurídico.

Em complemento e recorrendo novamente a Bourdieu (2021) em *O Poder Simbólico*, esse aspecto pode ser considerado claramente enquanto uma relação simbólica de valor e desvalor: considerando a formação de um padrão hegemônico, no qual a linguagem que mais se aproxima dele é considerada valorosa, pois possui uma validação por meio dos pares e também cumpre com sua função de acesso e permanência aos ambientes e instâncias de poder; já as outras formas de comunicação são cunhadas em desvalor e devem ser expurgadas da realidade jurídica, isto é, ainda que as tenhamos por conta de nossos ambientes de vida, não devemos deixar transparecer (Bourdieu, 2021). Acerca desse ponto, sobre as linguagens dominantes e as formas “únicas” de escrever (que são bastante frequentes na vida acadêmica, inclusive), debateremos mais adiante.

A construção dessa linguagem – costurada a uma perspectiva de autoridade, que está presente no aspecto científico e prático do direito – é bastante singular e facilmente identificável pelo uso de expressões arcaicas e latinas (que possuem equivalentes em nossa língua, mas que ainda assim são preferidas pois agregam “classe” aos escritos). Tal é o preciosismo que podem ser identificados pontos de contato com uma linguagem ritualística utilizada por algumas denominações religiosas, explicitando esse aspecto autoritário quando da formação de um padrão hegemônico (Alves; Brutti; Souza, 2016; Bourdieu, 2021).

Ainda nesse giro de flerte entre jurídico e autoridade, considerando a faceta ritualística acima comentada, pode ser identificada uma nova questão quando comentamos sobre o Direito e sua semelhança a uma divindade, com uma divisão explícita e acima de qualquer

questionamento entre aquilo que é canônico e o vulgar, o que termina por ser inconscientemente projetado em cada operador do direito, acirrando os fossos sociais e o isolamento epistemológico em relação às demais ciências correlatas (Alves; Brutti; Souza, 2016).

Com seus termos e construções peculiares, tem-se uma dualidade crítica: ao mesmo tempo que se tem muito a dizer, essa enunciação ocorre de maneira confusa, inacessível e mesmo ininteligível por conta da seleção de termos tão abertos e polissêmicos (Alves; Brutti; Souza, 2016). Miguel Reale (2013), que fora já citado anteriormente, comenta acerca dos diversos contextos a partir de uma mesma palavra no universo jurídico, como, por exemplo, o termo “competência”, que ao mesmo tempo que fala sobre aptidão para o julgamento de determinada demanda, trata também das questões particulares em relação às habilidades de cada sujeito.

Adentrando mais sobre essa questão e aos diversos sentidos do discurso jurídico, questionamos: quem interpreta o direito? Observamos uma área bastante elitizada e (ainda) embranquecida, que carrega em seu seio as diversas disfunções que existem na sociedade, como racismo e misoginia, por exemplo. Quando observamos, por exemplo, a composição das cortes superiores, como Supremo Tribunal Federal e Superior Tribunal de Justiça, observamos uma linearidade padrão em que a expressiva maioria é de homens, brancos e oriundos das classes sociais mais elevadas da sociedade.

Quando falamos sobre isso, inevitavelmente estamos tratando sobre a questão do poder, uma vez que todos nós interpretamos o direito, consoante os nossos conhecimentos e vivências, influenciados pelo lugar que ocupamos na sociedade, porém, em um campo de conhecimento bastante segmentado em hierarquias demarcadas e por uma autoridade opressora, talvez o questionamento mais preciso seja: quem pode dizer o direito que importa?

Com esse questionamento, voltamos ao atravessamento simbólico da linguagem e ao espaço democrático, pois ao passo que vivemos em um ambiente diverso, esse aspecto não é necessariamente reproduzido quando do fazer jurídico, o que, em certas ocasiões, acaba por nos chocar por seus ares retrógrados e conservadores. Quando, em sede de graduação, atribuem a nós – os estudantes – a responsabilidade de futuros operadores e, a partir de uma reflexão, o termo é bem significativo, pois, com filtros marxistas, somos operários e engrenagens em uma grande máquina, o Judiciário, mas com pouca (ou nenhuma) autonomia, muito menos gerência sobre os rumos dessa grande Indústria de sentenças e leis.

O “dizer o direito” é acompanhado pelo poder e pela autoridade que estão capturados por uma sofisticada estrutura de pessoas interessadas em manter as hierarquias que tanto as beneficiam e os privilégios que seguem os seus status, logo, a partir deles não há qualquer

dissonância em face da linguagem hegemônica, uma vez que eles a ditam e a reforçam continuamente a fim de tudo permaneça da forma que é – ainda que ela seja excludente e descolada da realidade.

Assentado nesse pedestal da tradição, uma das bases do direito, há uma replicação dos modos e fazeres, mantendo os seus rumos inalterados e gerando uma obediência incontestável sobre os formatos a serem seguidos, que ou são revestidos por uma faceta etérea, como se defendessem que sempre foi assim e assim sempre há de ser, ou pelo rechaço (já comentado) sobre o “marginal”/”vulgar”, que não necessariamente faz par à divindade e purezas científicas do direito (Alves; Brutti; Souza, 2016).

Essas enunciações sobre o campo jurídico provêm de diversas vozes, porém o seu produto soa como um coro uníssono acerca do modo (singular) que o Direito deve ser conduzido, o que reflete diretamente na linguagem que utilizamos no cotidiano: estipula-se uma única forma de escrita e fala, a fim que se mantenha um padrão, que pode ser facilmente encontrado em consulta de manuais ou sites de modelos de peças jurídicas, com pouca margem para alterações particulares, apenas as que tangem às peculiaridades de cada caso.

Em *Truques da Escrita* (2018), Howard S. Becker critica a imposição de um único modo de escrita no meio acadêmico e sustenta que essa é uma disfunção originada nos ambientes formativos que os estudantes acabam por assimilar. Esse aspecto de imutabilidade, que engessa sobremaneira os escritos jurídicos, traz consigo outros atravessamentos que, por vezes, não são negociáveis: ainda que os sujeitos (enquanto pessoas com letramentos diversos) consigam assimilar aquilo que se diz mesmo quando não utilizado o cânone exigido, elas são condicionadas a não fazê-lo, criando mais entraves dentro da própria comunidade.

Entre “excelências” e “doutores”, os distanciamentos, que estão longe de serem uma invenção contemporânea, acirram a posição isolada do direito em relação às demais ciências, sobretudo quando falamos sobre as que são a ele correlatas, mas muitas vezes utilizadas como um instrumental para determinada finalidade, sem que haja repercussão epistemológica/científica relevante.

Essa questão, que pode soar como mais elucubração abstrata sobre campos científicos, reverbera também em um descolamento dessa área de conhecimento específica e a realidade social, rompendo um liame entre direito e sociedade, que, em essência, beira pressuposição mútua. Quando há essa posição inalcançável em relação à realidade que cerca a ciência (mas que contundentemente a influencia), somos levados a discutir a posição e (principalmente) a função social dela enquanto um agente verdadeiramente transformador e não apenas formal,

como são suas construções e a aplicabilidade de alguns de seus enunciados (Alves; Brutti; Souza, 2016).

A formação desse grupo oriundo de um processo de (auto) segregação científica trata essa linguagem tanto como um mecanismo de acesso ao seu saber, como de permanência, vez que há requisitos mínimos para sobreviver aos aspectos e desafios cotidianos da área. Logo, para cravar essa posição de pertencimento torna-se necessário “ter classe” – como diz Becker (2018) em relação à nossa produção acadêmica, mas que cabe perfeitamente nesse contexto – e isso perpassa diversas questões como o vestir-se, portar-se e comunicar-se, ainda que isso custem os debates tão sensíveis e necessários para a vivência democrática e que, de fato, possibilite o acesso da pluralidade às pautas debatidas no seio do Judiciário.

Sobre esse ponto, a reflexão de Becker é bem adequada:

Quando mostramos classe, queremos nos ver e que os outros nos vejam como sofisticados, conhecedores do mundo, finos e inteligentes. (Tornar-se intelectual ajudou tanta gente a subir na escala social que seria tolice ignorar o sentido de “ter classe”.) Assim, se escrevemos com classe, mostramos que somos, de modo geral, mais inteligentes do que os seres comuns, temos sensibilidade mais refinada, entendemos coisas que eles não entendem e, portanto, devem acreditar em nós (Becker, 2018).

3. LINGUAGEM COMO CHAVE DE ACESSO E PERMANÊNCIA: DISCUSSÕES E DESCONSTRUÇÕES

Ainda nessa esteira, ao refletir sobre a posição dessa comunidade (quando consideramos o afastamento das demais ciências), é preciso que voltemos o olhar para as pessoas por baixo das vestes talares e a construção da “persona erudita” que tem a passabilidade no universo jurídico, podendo nele adentrar e permanecer sem que isso cause algum tensionamento interior naquele grupo.

Para que isso seja possível, todos devem submeter-se (novamente versando sobre autoridade [Bourdieu, 2021]) a um determinado padrão que deve se sobrepor a qualquer traço identitário não-hegemônico, pois isso certamente determina quem pode ou não permanecer nesse meio; resgatando a citação de Reale (2013) na introdução deste trabalho, não é possível nem ao menos estabelecer comunicações com os pares dentro da mesma seara.

O pertencimento e as seguidas necessidades de reafirmação dessa condição precisam ser demonstrados em uma linguagem decodificada pelos pares, ainda que isso custe o entendimento sobre o que se fala, mesmo que atravesse a vivência daqueles excluídos dos debates (Becker, 2018). Nessa esteira, o posicionamento de C. Wright Mills capta a essência do que discutimos até esse ponto:

Quando as pessoas partilham dos mesmos valores, tendem a comportar-se de acordo com o que esperam umas das outras. Além disso, com frequência tratam essa conformidade como algo de muito bom – mesmo quando parece ir contra seus interesses imediatos. Que esses valores partilhados são aprendidos, e não herdados, não os torna menos importantes na motivação humana. Pelo contrário, tornam-se parte da personalidade (Mills, 1982).

Quando falamos sobre uma linguagem jurídica, criticamos os modos tradicionais de comunicação utilizados pelos profissionais dessa área e a utilização da obra *Truques da escrita*, de Howard S. Becker (2018), concede-nos um bom referencial a partir do qual podemos identificar certas disfunções – as quais originalmente foram identificadas na escrita acadêmica, mas que por ser um ambiente tradicional de forma semelhante, preso (de certa maneira) a formas preciosistas e excludentes, realizamos essa aproximação.

Essa linguagem é caracterizada por uma escrita hiperbólica, permeada por arcaísmos e estrangeirismos, estruturada de uma maneira poética-abstrata, carregada de firulas linguísticas que não necessariamente comunicam ideias, mas tão somente embelezam os enunciados e de um abuso (muitas vezes) da linguagem passiva, com o consequente apagamento dos sujeitos/agentes que estão envolvidos na situação (Becker, 2018).

Refletindo sobre esse ponto e situando a discussão no seio social, quando discutimos a formação de um grupo com pretensões dominantes, é necessário tratar sobre aqueles que são deixados às margens desse processo por não haver sido doutrinados pelos dogmas jurídicos – os leigos ou vulgares, que nessa dinâmica de poder e autoridade podem ser chamados apenas como os Outros.

Para Mikhail Bakhtin, no volume *Marxismo e filosofia da linguagem*, a palavra é, por excelência, dialógica e é justamente nesse ponto que a pretensão de hegemonia de uma determinada linguagem falha, pois, para que haja esse alcance do diálogo a figura do Outro é essencial. Para além da necessidade que o Outro leia e ouça, é necessário acessá-lo ou pelo menos possibilitar que isso aconteça; no entanto, quando se torna corriqueiro o uso de uma linguagem beletrista e extremamente requintada que nega a aproximação dessa figura, admite-se uma ordem social (ou científica) que se prevalece da desigualdade e sobre ela está assentada (Bakhtin, 2014; Bulhões, 2008).

Os contornos de uma exclusão baseada em uma desigualdade são, por si, bastante preocupantes, quando adicionamos a essa problemática os assuntos que são versados no seio dessa área do conhecimento justifica-se, novamente, a questão trabalhada nesta reflexão. Os debates jurídicos, que muitas vezes equilibram o agir do Estado em direção às pessoas por meio do sistema de freios e contrapesos, espalham-se por diversos setores de grande relevância para a vida prática de todos, como as questões de vida e de economia, por exemplo.

Uma linguagem que não permite a participação de todos (como é esperado em um Estado democrático), impossibilita que tanto não seja possível reunir-se para tratar sobre determinadas temáticas, o que é reforçado também pela estrutura das instituições de poder, quanto implicando em relação ao conhecimento de seus próprios direitos e os atravessamentos legais que regem e interferem em sua vida prática.

Ao mesmo tempo que isso acontece, a Lei de Introdução ao Direito Brasileiro preleciona em seu artigo 4º que “ninguém se escusa de cumprir a lei, alegando que não a conhece” (Brasil, 2010). Então, ainda que não se entenda necessariamente o que se diz, é necessário que haja uma obediência incontestável àquilo que um seletivo grupo entendeu como norma, o que se torna muito mais delicado quando consideramos as interpretações do ordenamento jurídico pelos órgãos julgadores, que embora sejam apenas leituras das leis, por vezes soam como um regramento normativo inovador e paralelo.

Novamente retornamos aos atravessamentos simbólicos da linguagem e agora adicionamos a camada do espaço de privilégio ocupado por esse grupo, que está acima de qualquer questionamento – aqui, precisamos ser justos, e dizer que há sucessivas insurreições em relação às normas e a forma com a qual elas interagem com as vivências particulares, mas lançamos a pergunta: em um aspecto de relevância prática, são eficazes os questionamentos pequenos por parte daqueles que não ocupam espaços nas instâncias de poder?

Abandonando as perspectivas demasiadamente otimistas, é preciso reconhecer que há mecanismos bem estabelecidos para silenciar vozes incômodas, como o uso da própria máquina estatal, como no caso de movimentos estudantis nas universidades públicas federais que são frequentemente desarticulados por intervenções violentas da polícia. Isso nos atira à reflexão sobre quão profunda é a questão acerca desse não-questionamento, pois muitas vezes soa como um projeto de silenciamento, de retirada de poder.

Ao mesmo tempo que existe essa instituição muito bem consolidada, tem-se o direito ao acesso à justiça, constitucionalmente garantido por meio do inciso XXXV do artigo 5º da Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB/88). Esse artigo, que exprime um grande avanço em relação à participação popular democrática tanto para o cotidiano da lei, quanto em relação à apresentação de suas demandas perante o Judiciário.

Tal prerrogativa é fruto de um (extenso) processo histórico e jurídico que foi documentado por Mauro Cappelletti e Bryan Garth na obra *Acesso à Justiça* (1998), que se propôs a investigar as fases ou ondas do direito na sociedade. A primeira onda consistia no acesso dos sujeitos às instâncias de poder, de modo a apresentar suas questões e litígios

particulares e atrair a atuação do Judiciário sobre as matérias apresentadas (Cappelletti; Garth, 1998).

A segunda fase pode ser caracterizada por uma maior preocupação em razão das condições para o acesso das pessoas ao Judiciário, por meio da criação de mecanismos que possibilitassem tal questão, como, por exemplo, a instituição da Defensoria Pública (consoante redação do artigo 134 da CRFB/88 [Brasil, 1988]) e também da assistência judiciária gratuita e integral àqueles que são considerados hipossuficientes nos termos da Lei (artigo 5º inciso LXXIV da CRFB/88 [Brasil, 1988]), que são instrumentos que permitem que o Judiciário seja acessado mesmo por aquelas pessoas que não podem arcar com as despesas de um advogado particular. Na terceira onda, há uma maior valorização dos direitos humanos e da igualdade, como maneira de o acesso à justiça ser franqueado a todos de forma a não promover quaisquer maneiras de discriminação (Cappelletti; Garth, 1998).

A questão mais delicada que permeia essa discussão, sobretudo quando consideramos a desigualdade social que sustenta a linguagem exclusiva e dominante da área jurídica é a partir de que ponto realmente há esse acesso verdadeiramente efetivo e capaz de gerar repercussões práticas sobre o sujeito que busca a tutela jurisdicional. Mesmo quando tem sua pretensão satisfeita, o procedimento realmente foi acessível para isso ou tão somente a pessoa esteve presente enquanto a máquina girava?

Falar de democracia e de sua vivência plena implica também em falar sobre um processo de emancipação dos sujeitos, no qual eles também serão capazes de adotar postura ativa na construção de seus próprios direitos em sede do Judiciário ou não. A desconstrução dessa situação perpassa por alguns passos que, embora simples, tocam em estruturas seculares (que são revestidas por ares de eternidade) e vão de encontro a elas. Utilizaremos adiante as considerações de Charles Wright Mills (1982) sobre o ofício de artesão intelectual, que diz muito sobre o trabalho desenvolvido no seio do direito e a navegação nesse imbricado mar de conhecimentos diversos.

Mills trata sobre a reabilitação do artesão por meio de posturas que evitem o fetichismo pelo método e pela técnica. Para o universo jurídico, tal consideração beira uma heresia, pois são justamente esses dois aspectos que o diferenciam de todo o restante do mosaico das ciências sociais. É compreensível que cada área comunique-se utilizando suas expressões particulares, como já comentado, porém quando há mais de uma possibilidade para a construção de enunciados, é necessário não se perder de vista o propósito e a função social da linguagem empregada (Mills, 1982).

Citamos, nesse ponto, a iniciativa do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) de firmar o recente *Pacto Nacional do Judiciário pela linguagem simples* em novembro de 2023, com o objetivo de tornar mais simples, direta e compreensível a linguagem adotada nas comunicações oficiais, como sentenças judiciais, por exemplo, comprometendo-se igualmente a fornecer acessibilidade por meio da Linguagem Brasileira de Sinais e Audiodescrição (CNJ, 2023).

Embora seja restrita originalmente ao setor da magistratura, é louvável que haja tal iniciativa, que demonstra acenos para aproximação dessa área (historicamente isolada das demais) da vivência democrática. Um enunciado que expressa a preocupação com essa acessibilidade à Justiça no tocante à conclamação popular está localizado no ponto 4 que fala sobre compromissos da magistratura: “c. explicar, sempre que possível, o impacto da decisão ou do julgamento na vida de cada pessoa e da sociedade brasileira” (CNJ, 2023).

Por fim e complementando o acima exposto, Mills propõe:

Evitemos a singularidade bizantina dos Conceitos associados e dissociados, o maneirismo da verborragia. Imponhamos a nós mesmos, e aos outros, a simplicidade das afirmações claras. Só usemos os termos complicados quando acreditamos firmemente que sua utilização amplia o âmbito de nossas sensibilidades, a precisão de nossas referências, a profundidade de nosso raciocínio. Evitemos usar a ininteligibilidade como meio de fugir aos julgamentos sobre a sociedade (Mills, 1982).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com essa discussão, nos propusemos a refletir sobre a inacessibilidade do discurso do Direito para a comunidade não-jurista e seus reflexos na manutenção da elitização desse campo científico. Para tanto, dialogamos acerca dos atravessamentos simbólicos da linguagem, que está permeada por poder e autoridade, bem como pela formação de um aspecto dominante assentado sobre a exclusão das pessoas leigas.

Esse último ponto merece maior atenção justamente pois não se trata de uma mera circunstância social que repercute sobre a diversidade de grupos, mas sim sobre uma questão de acesso democrático às instâncias de poder, tanto de entendimento, quanto de participação efetiva na construção dos rumos normativos. A contemporaneidade e a velocidade dos acontecimentos sociais não mais combinam com os métodos estanques do eruditismo ditado pela tradição e tampouco com as barreiras criadas pelo isolamento epistemológico do Direito.

Juntamente à pureza, o beletismo precisa ceder lugar à construção de pontes e à aceitação de intersecções (já existentes) entre as ciências, a fim que não tenhamos apenas uma democracia de canetas e volumes de papéis, mas de fato um regime político que comporte em si os mais diversos letramentos como válidos e construtores diários do Direito.

Esse paradigma ditado por um conservadorismo científico e linguístico não é de fácil superação, pois toca em aspectos sensíveis: no desenvolvimento desse texto, citamos as estruturas e hierarquias erigidas no Direito, porém, embora possam parecer construções distantes dos indivíduos, o trabalho de sua desestabilização perpassa um reconhecimento pessoal tanto de operadores do direito quanto de pessoas leigas acerca da extensão dos enraizamentos da questão e como somos, individual e coletivamente, agentes da situação.

Esse, talvez, seja o maior desafio dentro dessa perspectiva de superação de defasados e tradicionais métodos, pois requer um trabalho de autorreflexão e, de certo modo, abandono da doutrinação de uma vida, mas que é um fator determinante para uma caminhada para rumos mais democráticos e inclusivos.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Ionara Fonseca da Silva; RÊGO, Patrícia de Amorim; SOUZA, Maria Cláudia da Silva Antunes. A linguagem jurídica e a necessidade de sua simplificação para o acesso à Justiça e Cidadania. **Revista Cidadania e Acesso à Justiça**, v. 7, p. 91-106, 2021. Disponível em: <<https://indexlaw.org/index.php/acessoajustica/article/view/8372/pdf>>. Acesso em: 18 set. 2023.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem. [S.L.]: Hucitec, 2014.

BECKER, Howard S.. **Truques da escrita**: para começar e terminar teses, livros e artigos. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. São Paulo: Edições 70, 2021.

BRASIL, Decreto – Lei nº. 4.657, de 4 de setembro de 1942 – Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decretolei/Del4657compilado.htm, último acesso em 01 de novembro de 2023.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 10 de outubro de 2023.

Bulhões, E. S. P. (2008). O tradicionalismo na linguagem jurídica. *Signo*, 33(55), 66-77. <https://doi.org/10.17058/signo.v33i55.543>

CAPPELLETTI, Mauro; GART, Bryant. Acesso à Justiça. Porto Alegre: Safe, 1998.

CNJ. **Pacto Nacional do Judiciário pela linguagem simples**. 2023. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2023/11/pacto-nacional-do-judiciario-pela-linguagem-simples.pdf>. Acesso em: 01 dez. 2023.

CORDEIRO, Alexander Magno *et al.* Revisão sistemática: uma revisão narrativa. **Revista do Colégio Brasileiro de Cirurgiões**, [S.L.], v. 34, n. 6, p. 428-431, dez. 2007. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0100-69912007000600012>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rcbc/a/CC6NRNtP3dKLgLPwcmV6Gf/?lang=pt>. Acesso em: 07 out. 2023.

IBGE. **Em 2022, analfabetismo cai, mas continua mais alto entre idosos, pretos e pardos e no Nordeste**. 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37089-em-2022-analfabetismo-cai-mas-continua-mais-alto-entre-idosos-pretos-e-pardos-e-no-nordeste>. Acesso em: 22 out. 2023.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Tradução de João Baptista Machado.

MILLS, Charles Wright. **A imaginação sociológica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. Tradução de Waltensir Dutra.

NASCIMENTO, Luzia Fernandes do. Letramento dominante e prática social. **Letrônica**, [S.L.], v. 14, n. 2, p. 1-9, 10 jun. 2021. EDIPUCRS. <http://dx.doi.org/10.15448/1984-4301.2021.2.38712>. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/letronica/article/view/38712>. Acesso em: 10 out. 2023.

REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

SOUZA, Antonio Escandiel de; ALVES, Carla Rosane da Silva Tavares; BRUTTI, Tiago Anderson. Elitização da Linguagem Jurídica e a Necessidade de sua Simplificação. **Signum**, Londrina, v. 2, n. 19, p. 123-140, dez. 2016. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/signum/article/view/25125/20166>. Acesso em: 10 out. 2023.

TFOUNI, Leda Verdiani. **Letramento e alfabetização**. São Paulo: Cortez, 2017.

STILL I RISE: O PODER DO DISCURSO EM NARRATIVA DE RESISTÊNCIA NEGRA

Emilly Nathalia Corrêa do Nascimento

Graduanda de Letras
emilly.correa@outlook.com.br
UEMA

Jefferson Pinheiro

Graduando de Letras
jeffersonpinheiro@aluno.uea.br
Universidade Estadual do Maranhão

Ana Maria Sá Martins

Graduada em Letras – UFMA
Mestre em Linguística – UFC
Doutora em Linguística – UFRJ
anamariasapericum@gmail.com
Universidade Estadual do Maranhão

RESUMO: A escrita desempenha um papel crucial na preservação da história e na luta pelos direitos de emancipação das comunidades. Assim, este trabalho investigará o poema *Still I Rise*, da autora estadunidense Maya Angelou, evocando o discurso de resistência, os elementos memorialísticos e as narrativas interseccionais presentes. Neste contexto, objetiva-se analisar, a partir do referido poema, a constituição/construção da escrita racializada como símbolo de resistência e propagação das narrativas negras. Para tanto, tem-se o arcabouço teórico da Análise de Discurso Crítica (doravante ADC), de Fairclough (2001), além dos pressupostos teóricos de Stuart Hall (2006) e bell hooks (2019) na elaboração deste estudo. Nessa orientação, a ADC postulada por Fairclough (2003a) amplia o debate teórico e metodológico acerca da análise de discurso ao apresentar a articulação entre gênero, discurso e estilo, os quais correspondem, respectivamente, aos significados e às respectivas categorias analíticas, acional (intertextualidade); representacional (interdiscursividade e representação de atores sociais) e identificacional (modalidade). Tais significados de Halliday (1991) conjecturam a ênfase no texto como modo de interação nos eventos sociais; a representação de aspectos do mundo em textos; e, por fim, a construção e negociação de identidades presentes no discurso a qual será o foco da análise. Ademais, os estudos promovidos por Hall (2006) e hooks (2019) contribuem para a ótica da representação de pessoas negras ao longo da formação cultural e social dos aparelhos midiáticos e como tais aspectos potencializam a resistência negra no percurso histórico de tal modo que ressoam na pós-modernidade. Dada a importância de analisar os discursos materializados nos textos de cunho político e social, com ênfase na obra de Maya Angelou, há a necessidade de investigar como os discursos do poema revelam as ideologias e simbologias de resistência, por meio da relação multissemiótica do texto, considerando a intencionalidade de produção e a influência discursiva para um público-alvo determinado. Este trabalho busca contribuir para um letramento racial no gênero literário para engajamento crítico do leitor.

Palavras-chave: Análise de Discurso; *Still I Rise*; Resistência; Poema.

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho intitulado *Still I Rise: o poder do discurso em narrativa de resistência negra* tem por objetivo investigar o poema *Still I Rise*, da autora estadunidense Maya Angelou

(na tradução de Francesca Angiolillo/Folha de São Paulo, 2014) evocando o discurso de resistência, os elementos memorialísticos e as narrativas interseccionais presentes. Neste contexto, objetiva-se analisar, a partir do referido poema, a constituição/construção da escrita racializada como símbolo de resistência e propagação das narrativas negras por meio das representações discursivas na construção de sentidos nesse gênero, visando a contribuir para a formação de um posicionamento crítico do sujeito leitor/consumidor.

Assim, o percurso inicial deste trabalho permeia sobre como a escrita desempenha um papel crucial na preservação da história e na luta pelos direitos de emancipação das comunidades. Sendo, pois, um desafio crítico para as pessoas negras expandir a discussão sobre raça e representação para além dos debates já pressupostos, como postula a pedagoga norte-americana bell hooks (2019). Haja a vista, este trabalho surgiu da inquietação sobre a ótica única de sujeitos negros nos discursos. Destarte, a relevância se impõe no quão significativo é investigar o texto literário em seu propósito comunicativo em alcançar leitores de um público-alvo específico por meio da autoidentificação desses sujeitos a partir dos seus locais sociais. Com isso, desvelar as relações e posicionamentos subjacentes ensejam nas expressões multissemióticas presentes na constituição/construção da escrita do discurso do poema como um símbolo de resistência e propagação das narrativas negras.

A análise está fundada sob o arcabouço teórico da Análise de Discurso Crítica (doravante ADC), de Fairclough (2001), postulada por Fairclough (2003a) que amplia o debate teórico e metodológico acerca da análise de discurso ao apresentar a articulação entre gênero, discurso e estilo, os quais correspondem, respectivamente, aos significados e às respectivas categorias analíticas, acional (intertextualidade); representacional (interdiscursividade e representação de atores sociais) e identificacional (modalidade). Tais significados conjecturam a ênfase no texto como modo de interação nos eventos sociais; a representação de aspectos do mundo em textos; e, por fim, a construção e negociação de identidades presentes no discurso a qual será o foco da análise.

Ademais, os estudos promovidos por Stuart Hall (2006) e bell hooks (2019) contribuem para a ótica da representação de pessoas negras ao longo da formação cultural e social dos aparelhos midiáticos e como tais aspectos potencializam a resistência negra no percurso histórico de tal modo que ressoam na pós-modernidade. Dada a importância de analisar os discursos materializados nos textos de cunho político e social, com ênfase na obra de Maya Angelou, há a necessidade de investigar como os discursos do poema revelam as ideologias e simbologias de resistência, por meio da relação multissemiótica do texto, considerando a intencionalidade de produção e a influência

discursiva para um público-alvo determinado. Este trabalho busca contribuir para um letramento racial no gênero literário para engajamento crítico do leitor.

A autora, Maya Angelou, foi uma influente escritora e ativista norte-americana, conhecida por sua dedicação à causa dos direitos civis dos negros. Originária de uma infância difícil no Sul dos Estados Unidos, ela se educou e se destacou como defensora da justiça social. A sua literatura é marcada pela semelhança com seus relatos vividos e ressignificados por meio de personagens e eu líricos que tracejam percursos parecidos com o que Maya na realidade, percorreu:

Sobre viver. Duas palavras que ao serem reunidas, descrevem trajetórias das escritoras afro-americanas em seu fazer literário. Palavras e seu poder. Por meio do silêncio, essas escritoras, aprenderam que as palavras são veículos capazes de transformar a realidade e, em contrapartida, afetar outras pessoas nesse processo, isto é, quando o indivíduo transforma-se, são desencadeadas mudanças no tecido social. (CORRÊA, 2008, p. 12).

Além de sua atuação na literatura, Angelou também foi uma artista versátil, envolvendo-se em teatro, cinema, televisão e dança. Sua amizade íntima com Martin Luther King e Malcolm X evidencia sua importância e influência no movimento pelos direitos civis. Sua capacidade de usar a poesia como instrumento de luta pela emancipação foi uma das marcas mais distintivas de sua carreira, de forma autobiográfica.

2. O ARCABOUÇO TEÓRICO

2.1 A Análise de Discurso Crítica

A Análise de Discurso Crítica, postulada por Norman Fairclough, é uma abordagem teórico-metodológica para o estudo da linguagem nas sociedades contemporâneas. A teoria social de Fairclough (2003a), baseia-se na percepção da linguagem como parte irreduzível da vida social dialeticamente interconectada a outros elementos sociais, isto é, o discurso como prática social. Com isso, os discursos são compreendidos como um modo de ação e representação, sendo passível que o texto possa agir sobre o mundo e permitir que sujeitos leitores se enxerguem nele; apresenta relação dialética com a estrutura social, a última é tanto uma condição como um efeito da primeira, (FAIRCLOUGH, 2001a, p. 91). Thompson (1998, p. 45), então, afirma que “ao interpretar as formas simbólicas, os indivíduos as incorporam na própria compreensão que têm de si mesmos e dos outros, as usam como veículos para reflexão e autorreflexão”. Logo, a análise realizada nesta investigação de forma situada no poema *Still I Rise*, evidencia o papel crucial da autora face à retórica política e social como um poderio de ressignificação simbólica por meio do texto literário.

Considerando que todo discurso é constituído pelo contexto social, assim como através do discurso se constitui esse mesmo contexto (MARTINS, 2009, p. 135), é que se delineia um

dado roteiro a ser confeccionado nos textos publicitários revelados nas estratégias discursivas utilizadas; nos personagens envolvidos; nos assuntos (por vezes mais recorrentes no período em que são feitos e divulgados). Nesse sentido, de acordo com Fairclough (2010 [1995]) é possível estabelecer premissas a partir das quais todo discurso se expressa.

O discurso se manifesta em um texto, materializando-se por meio das linguagens atribuídas que atendem a variáveis de significação de aspectos socioculturais; o discurso ainda participa de uma cadeia sucessiva de condicionamento tendo em vista a sua produção, a distribuição, consumo e, por fim, interpretação, desse modo, o texto é visto como um evento comunicativo (MARCUSCHI, 2008); e finalmente, o discurso relaciona-se a uma prática social e sociocultural, ou seja, todo discurso é considerado um momento da prática social no qual compreende a materialização textual com o processo dinâmico desde a sua elaboração até o alcance do leitor, ou seja, incorporando critérios pertinentes de quem o produz e pra quem é produzido.

2.2 As epistemologias racializadas

Na investigação feita mediante o discurso de resistência posto como foco desta análise, é preciso considerar autores que desenvolveram epistemológicas racializadas enfatizando a importância de se pensar e elaborar sobre o ser negro na atmosfera global. Para tanto, compreende-se que as narrativas que intersectam a existência do povo negro não podem passar despercebidas e tampouco silenciadas, o perigo de se contar uma história única é homogêneo é o que fortalece discursos como o de Maya Angelou por meio da literatura e de Stuart Hall e bell hooks, autores que debruçaram seus estudos em pôr o negro como foco e ponto de partida da construção de uma óptica racial de orgulho e valorização.

Assim, Stuart Hall (2006, 2017), apreende que os discursos são afirmações, em qualquer domínio, que fornecem linguagens para se poder produzir conhecimentos através da representação. Tais discursos modelam práticas sociais e criam significados para leitores e ouvintes em um processo de autoidentificação quando há reconhecimento, sendo assim, o poema é uma autoafirmação que reverbera para além das palavras. O discurso do texto, para além do cunho literário e artístico, reivindica pertencimento direto com o público que deseja-se atingir, isto posto, as pessoas negras.

A pedagoga bell hooks (2019) considera que a cultura negra de resistência é um dos poucos lugares que abriu espaço para outras possibilidades narrativas. Ressalva-se que os estudos oriundos de viés radicalizado incorpora a diversidade cultural, regional, política e social da população negra continental. Nesse ponto, o texto literário, objeto desta pesquisa, reacende um chamamento ao povo a se levantar e se orgulhar de sua negritude e luta por direitos. Com isso, é

notável como *Still I Rise/Ainda assim me levanto* é uma nova perspectiva de resiliência é um novo conto de poder a propulsar que está à margem e pouco se enxerga como participante do debate político. O discurso de empoderamento lançado (para si e para o outro) é uma em resposta poder histórico imposto pelas classes dominantes, as que detém o poder do discurso e da fala. Adentrando à análise do poema resignado pela ADC e pelos postulados por Hall e hooks.

3. A ANÁLISE DE *STILL I RISE*

O poema analisado é da versão traduzida por Francesca Angiolillo, publicado na Folha de São Paulo, em 2014. *Still I Rise/Ainda me levanto* na íntegra:

Ainda me levanto (And Still I rise)

*Podes inscrever-me na História
Em mentiras amargas e retorcidas.
Podes espezinhar-me no chão sujo
Mas ainda assim, como a poeira, vou-me levantar.*

*Minha impertinência incomoda?
Por que ficas sótno
Ao me ver andar como se tivesse em casa
Poços de petróleo jorrando?*

*Como as luas e como os sóis,
Como a constância das marés,
Como a esperança alçando voo,
Assim me levanto.*

*Querias ver-me alquebrada?
Cabeça pensa e olhos baixos?
Ombros caídos como lágrimas,
Enfraquecida de tanto pranto?*

*Minha altivez o ofende?
Não leve tão a peito assim:
Eu rio como quem minera ouro
Em seu próprio quintal*

*Podes fuzilar-me com palavras
Podes lanhar-me com os olhos
Podes matar-me com malevolência
Mas ainda assim, como o ar, eu me levanto*

*Minha sensualidade perturba?
Por acaso te surpreende
Que eu dance como quem tem diamantes
Ali onde as coxas se encontram?*

*Do fundo das cabanas da humilhação
Me levanto
Do fundo de um pretérito enraizado na dor
Me levanto
Sou um oceano negro, marulhando e infinito,
Sou maré em preamar*

*Para além de atrozes noites de terror
Me levanto
Rumo a uma aurora deslumbrante
Me levanto
Trazendo as oferendas de meus ancestrais
Portando o sonho e a esperança do escravo
Ainda me levanto
Me levanto
Me levanto*

(Tradução de Francesca Angiolillo/Folha de São Paulo, 2014)

De antemão, questiona-se a forma como o negro, seja ele americano, brasileiro, africano ou africano em diáspora, é percebido através da construção de padrões e estereótipos. É visto como o *outro*, existe uma concepção do negro como *outridade*. Se dá pela personificação daquilo que o referencial branco não quer ser ou se parecer. Ou seja, o negro, não é o Outro por si, mas pela negação daquilo que a branquitude é. Os sujeitos negros são vistos enquanto outridade quando são interpretados como infantilizados, primitivos, incivilizados, animalizados e/ou sexualizados (KILOMBA, 2019).

A linguagem é um fenômeno social. Não apenas indivíduos, mas também as instituições e os grupos sociais possuem significados e valores específicos, que são expressos de forma sistemática por meio da linguagem. Os textos são as unidades relevantes da linguagem na comunicação. Os leitores/ouvintes não são recipientes passivos quando se relacionam com os textos (KRESS, 1990). O poder não surge da linguagem, mas a linguagem pode ser usada para desafiar o poder, subvertê-lo, e alterar sua distribuição a curto e longo prazo.

O primeiro significado da ADC a ser visto é o significado acional e gênero (Fairclough, 2003a). Este focaliza o texto como modo de (inter)ação em eventos (legítima/questiona relações sociais). Desse modo, é funcional entender que a sua categoria subjacente, intertextualidade, a qual refere-se à combinação da voz de quem pronuncia com outras vozes que lhe são articuladas, nota-se, então, que a narrativa do poema é descrita em primeira pessoa, demarcada desde o título *Ainda assim me levanto*, adiante, o uso do pronome pessoal oblíquo “me” (que indica a 1ª pessoa do singular, *Eu*). Tais enlaces demonstram a

articulação de duas vozes: a interna, a do eu lírico, e a externa, da autora, que convocam uma terceira, a do leitor/ouvinte a participar do discurso de forma ativa é pertinente.

Outro significado é o representacional, que articula-se diretamente ao discurso (FAIRCLOUGH, 2003a). Nele é enfatizado a representação de aspectos do mundo físico, mental e social. Precisamente, em sua categoria interdiscursividade, cuja identificação dos discursos articulados revelam quais partes do mundo são representados (pelos temas centrais) e a perspectiva particular que são representadas. No poema, o discurso que ecoa é o de resistência (considerado tema central) ao longo das oito estrofes (na tradução) e de força poética, do eu lírico/autor na sua autoafirmação enquanto mulher negra, ativista, pensadora e resiliente. Assim, tem-se na primeira estrofe:

*Você pode me inscrever na história
Com as mentiras amargas que contar
Você pode me arrastar no pó,
Ainda assim, como pó, vou me levantar*

Nesse trecho há uma tomada de resistência sob a menção a um discurso histórico falacioso sobre a história do povo negro. O eu lírico/autora busca retomar a narrativa contada como verdadeira e única de um povo que é diverso. Existe de forma intrínseca, um modo de resistir sobre essa concepção restrigente. Ainda no significado representacional, a representação de atores sociais, como categoria, discorre sobre a maneira em que esses atores são representados acerca do que são ou o do que fazem:

*Trazendo os dons dos meus antepassados
Eu sou o sonho e as esperanças dos escravos
Eu me levanto*

Nesse excerto, é evocado o negro escravo/escravizado, cuja esperança na sua emancipação está na força representativa de uma descendente, papel atribuída a autora que cria um mecanismo de defesa e autoafirmação: o próprio poema.

Finda-se a análise com o significado identificacional, relaciona-se, por sua vez, com estilo (FAIRCLOUGH, 2003a) construindo e negociando as identidades no discurso. No texto, temos a presença de duas identidades: a de resistência e a de projeto (CASTELLS, 1999, p. 23). A primeira visa a situação de subjugação do eu lírico/autora em uma estrutura de dominação, a outra simboliza a busca por redefinir e ressignificar a sua posição/olhar na sociedade, aqui é preciso lembrar que o eu lírico, ainda que enuncie em primeira pessoa, designa uma voz coletiva, a do povo negro marcado pela estigmatização de sua cultura, de sua voz e até mesmo

de seu corpo. O ele, então modalidade refere-se a aproximação entre falante e o que é falado, tem-se, com isso, uma modalidade subjetiva, pois apresenta-se a afinidade do próprio falante/eu lírico/autora quando profere, na oitava estrofe, o seguinte trecho:

*Das choças dessa história escandalosa
Eu me levanto
De um passado que se ancora doloroso
Eu me levanto*

O verbo “levantar” no presente do indicativo, “levanto”, indica o empoderamento desse eu lírico no presente, em referência a um passado de dor e de violência. Ao compreender a conjuntura da obra literária, o poema é construído sob uma base de metadiscurso, uma vez que fala de resistência e em si é também um instrumento que a autora utiliza para demonstrar a sua própria resistência e inconformismo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da formação cultural da sociedade, segundo Hall (2016), um lugar de resistência pode ser construído ao criar-se estratégias de conversão da imagem ultrajante atrelada às pessoas negras contestando um regime racializado enviesado de representação de vida e cultura de povo afrodescendentes. Na tentativa, de tornar essa assimetria menor, é preciso criar novas estratégias de abordagem em que a diferença seja aceita, celebrada, por meio de uma inversão de valores. O que antes era visto como negativo, passa, então, a ser enxergado com olhar de afeição na tentativa de dissuadir o que antes era referencial.

Os discursos do poema revelam as ideologias e simbologias de resistência, por meio da relação multissemiótica do texto, considerando a intencionalidade de produção e a influência discursiva para um público-alvo determinado. Este trabalho buscou contribuir para um letramento racial no gênero literário para engajamento crítico do leitor. Amar a negritude como resistência política transforma formas de ver e ser e, portanto, cria as condições necessárias para que nos movamos contra as forças de dominação e morte que tomam as vidas negras (HOOKS, 2019, p. 63).

Desraigar a concepção de raça com sentido semelhante a diferença (HALL, 2016) é um trabalho improrrogável na sociedade contemporânea. Permitir que não só corpos sejam retratados, mas histórias sejam contadas em espaços de visibilidade, como na literatura é fundamental para mudarmos aos poucos os estereótipos negativos. Também é preciso mudar a consciência coletiva, e isso é feito pelas mídias de massa (de forma negativa), quando difundem padrões estéticos e sociais, de que pessoas negras só protagonizam, majoritariamente, enredos

de violência e sofrimento. Diversamente, há outras perspectivas de expressar pessoas negras por meio da pluralidade ética, social, cultural e histórica, e da herança diaspórica que forma identidade pluriétnica.

Ao longo da análise, evidenciou-se as estratégias discursivas utilizadas no texto literário para que um público-alvo a ser atingido, em que a força representativa de corpos em narrativas visuais está posta na perspectiva do local de quem olha e as escolhas políticas que informam o que direcionam para uma expectativa que as imagens serão ou farão (HOOKS, 1995), logo, asseveram as identificações do grupo social o qual fazem parte – considerando as interseccionalidades (gênero e classe) como abordados.

REFERÊNCIAS

ANGELOU, Maya. **Ainda assim me levanto**. Tradução de Francesca Angiolillo. Folha de São Paulo, São Paulo, 28 mai 2014. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2014/05/1461284-leia-traducao-do-poema-still-i-rise-de-maya-angelou.shtml>>. Acesso em: 27 set. 2023.

CASTELLS, M. **O Poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CORRÊA, Cláudia Maria Fernandes. **Ecos da solidão: uma autobiografia de Maya Angelou**. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

FAIRCLOUGH, N. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora UnB, 2001^a, p. 28.

_____. **Analysing discourse: textual analysis for social research**. Londres e Nova York: Routledge: 2003a.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

GUIMARÃES, Fernanda Barbosa; PASCA, Maria Alejandra Saraiva. **Tradução de poesia: Uma análise de duas traduções de “Still I Rise”, de Maya Angelou**. *Cippus*, v. 6, n. 2, p. 09-26, 2018.

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

HALL, Stuart. (2017). **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo**. *Educação & Realidade*, 22(2). Recuperado de <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71361>.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Orfeu Negro, 2019.

KRESS, Gunther. Critical discourse analysis. **Annual review of applied linguistics**, v. 11, p. 84-99, 1990.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MARTINS, Ana Maria Sá. **Representações do feminino: uma análise discursiva dos perfis jornalísticos de O Estado do Maranhão**. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa do Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Ceará, 2009.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade**. Petrópolis: vozes, 1998.

Realizado o Depósito legal na Biblioteca Nacional conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

TÍTULO	E-book da X Semana Acadêmica do PGCult: Pluralidades epistemológicas e metodológicas no fazer interdisciplinar
ORGANIZADORES	Ana Caroline Amorim Oliveira, Arnaldo Vieira Sousa, Claudia Letícia Gonçalves Moraes, Flávio Luiz de Castro Freitas, Rarielle Rodrigues Lima, Rosalva de Jesus dos Reis e Sanny Fernanda Nunes Rodrigues
PROJETO GRÁFICO E CAPA	Sansão Hortegal
PÁGINAS	913
FORMATO	210 x 297 mm
TIPOGRAFIA	Times New Roman CORPO e TÍTULOS

8 ~ 10
nov 2023

CCH - UFMA

semanaacademicapgcult.shcomunicacao.com.br



CCH

Centro de Ciências Humanas



ISBN 978-65-5363-3896



9 786553 633896