



Revista:

Ensaaios Filosóficos

#26-2022/2

Editora Chefe:

Dirce Eleonora Solis

Conselho Editorial Docente:

Carlos Magno Fisgativa Sabogal
Dirce Eleonora Solis
Georgia Cristina Amitrano
James Bastos Arêas
Leandro Assis Santos
Leonardo R. de Matos Silva
Luiz Eduardo Bicca
Marcelo José Derzi Moraes

Marcelo de Mello Rangel
Maria Inês Senra Anachoreta
Marly Bulcão L. Britto
Rafael Haddock-Lobo
Renata Noyama
Renato Nogueira
Rosa Maria Dias
Samon Noyama

Corpo executivo:

Ana Flávia Costa Eccard;
Adriano Negris;
Felipe Ferreira;

Leonardo Assis Santos
Rafaela Nobrega

Editores

Dirce Eleonora N. Solis;
Marcelo de Mello Rangel;
Ana Flávia Costa Eccard;
Adriano Negris;
Felipe Ferreira;
Rafaela Nobrega;
Marcos Antônio da Silveira Borges

Capa Ensaios Filosóficos, Volume 26 – DEZEMBRO/2022:

Endereço: Ensaios Filosóficos – Revista de Filosofia

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

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

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

Sumário

Editorial.....	4
A epistemologia Dos Santos.....	7
Rafael Haddock-Lobo	
Amefricanizar a filosofia é preciso: primaveras das rosas negras, vermelhas e coloridas em tempos de grande inverno russo	17
André Luis de Oliveira Mendonça	
Por uma ética da Orixalidade nos Brasis contemporâneos	34
Raphael Ribeiro da Silva	
Cidadania universal (?); Privilégio particular(?)	44
Allan Alves	
Robinson Crusoe. Sobre domesticação e colonialismo	56
Fernando Freitas Fuão	
“Uma outra direção se anuncia.”	77
Lucas Roberto. Dirce Eleonora Nigro Solis.	
Aulas on line: remédio ou veneno?.....	94
Marinazia Cordeiro Pinto; Alice Casimiro Lopes	
Pensar o Big Data: anotações para uma abordagem simbólico-política	110
Maísa Martorano Suarez Pardo	
Frege e Quine sobre o ‘sentido’: uma evasão do terceiro reino	123
Victor Manoel Fernandes	

Editorial

A Revista eletrônica Ensaio Filosóficos é uma publicação semestral ligada ao Laboratório Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de filosofia-LLPEFIL e busca em seus artigos trazer a experiência do pensamento filosófico e das áreas que a ele se relacionam considerando as mais variadas posturas. Em seus números procura contemplar, ainda, artigos que dizem respeito à questão do ensino em geral e do ensino de filosofia. Incorporou inicialmente a iniciativa de estudantes da graduação e mais tarde os de pós-graduação de filosofia da UERJ, às manifestações dos professores ligados ao ensino e à pesquisa também na UERJ.

Neste número, ainda sob os efeitos recentes de uma pandemia ainda não totalmente controlada, a Covid, a tônica foi dada aos artigos que mostram a possibilidade de uma produção filosófica brasileira, sem no entanto, abdicar da possibilidade de trazer artigos referentes à produção filosófica mundial em geral.

Num caminho que valoriza o pensamento brasileiro, Rafael Haddock Lobo, sob o título “A Epistemologia Dos Santos - Considerações sobre a *Voz Filosófica* de Fabiana Cozza”, nos convida a desfrutar de canções interpretadas pela cantora a partir de pensadores brasileiros e afro-brasileiros. Essa “escuta filosófica” nos faz compreender a voz-corpo criadora de Fabiana Cozza.

André Luis de Oliveira Mendonça brinda o leitor com um artigo potente, “Amefricanizar a filosofia é preciso: primaveras das rosas negras, vermelhas e coloridas em tempos de grande inverno russo”, onde se inspira em quatro sambas com aproximações às quatro estações do ano para discutir a possibilidade de uma amefricanização da filosofia, para que ela “possa estar afinada” aos chamados “novos movimentos sociais”, dentre eles o feminista, negro, indígena, LGTQIAPN e outros, que ao poderem falar por si, podem se fazer escutar.

O artigo “Por uma ética da Orixalidade nos Brasis contemporâneos” de Raphael Ribeiro da Silva, trata no dizer do autor, “da categoria “Orixalidade”, entendida enquanto uma “categoria ética-estética-filosófica, que pode ser encontrada em múltiplas linguagens e que se agencia por entre os saberes populares das macumbas, nos terreiros e nas ruas, mais especificamente nos atravessamentos das favelas com o legado cosmogônico e cultural afro-ameríndios das macumbas.”

Allan Alves em seu texto imperdível “Cidadania, Universal (?), Privilégio, Particular(?)” traz a partir da canção “Haiti” do disco *Tropicália II* de Caetano Veloso e

Gilberto Gil e das leituras do contista americano Raymond Carver, a possibilidade de pensar dois temas contemporâneos: a relação conflituosa entre o indivíduo e o cidadão e a dinâmica dos privilégios no debate público. Salienta que essa temática foi inspirada em curso do PPGFIL- UERJ ministrado pelo professor Marco Antônio Casanova, bem como em seus diálogos em *Razão cega, faca amolada*.

O artigo de Fernando Freitas Fuão “Robinson Crusoe. Sobre domesticação e colonialismo”, considerando o estudo feito em *A besta e o Soberano*, vol II, onde Jacques Derrida analisa o conto Robson Crusoe de Daniel Defoe, irá investigar o tema da domesticação e da colonização. Para Fuão interessa resgatar a obra citada de Derrida e o pensamento do escritor Xavier de Maistre em “Nietzsche, sobre a questão da animalidade, da besta e do soberano” para falar da domesticação e do selvagem, tema que Fuão desenvolve há vários anos, sempre procurando como arquiteto, implicar a arquitetura nesse processo.

Lucas Roberto, estudante do mestrado na UERJ e orientando de Rafael Haddock Lobo, assina “Uma outra direção se anuncia”, e em seu estágio docente foi supervisionado pela professora Dirce Eleonora Solis na UERJ, teve, além de seu orientador, o aval da professora para a publicação na revista. O artigo busca, a partir de questões trazidas em “O Outro Cabo” de Derrida, tratar de dois pontos problemáticos de difusão: a crítica ao logocentrismo e o caráter ético-político desse gesto. Pontua que o privilégio do centro é sintoma de violências ao outro e à alteridade radical, mas também possibilita o exercício da exclusão nas democracias modernas. O autor considera o viés da desconstrução para trazer o por vir de “uma gasta democracia” sob o prisma “de uma certa experiência do impossível”.

O artigo de Marinazia Cordeiro Pinto, “Aulas on line: remédio ou veneno”?, que também vai assinado por sua orientadora, Alice Casimiro Lopes, reflete “acerca da impossibilidade de fixar um juízo de valor” em relação às aulas online “como metodologias ativas” dos “currículos escolares do Estado do Rio de Janeiro”. O texto caminha no sentido das considerações de Jacques Derrida em sua “A Farmácia de Platão”, onde o diálogo com o *Fedro indica a impossibilidade de fechamento de sentidos para o termo pharmakon* (remédio ou veneno). Como afirma a autora, “a ideia é pensar as aulas online como não apenas podendo fluir simultaneamente entre esses dois sentidos, mas como exemplo de opções curriculares abertas à disputa política de sua significação em relações contextuais”

Maísa Martorano Pardo em seu artigo “Pensar o Big Data: orientações para uma abordagem simbólico-política” irá tratar de “questões que emergem sob o novo regime de governança instituído pelas relações tecnológicas nesse início de século XXI”. A autora em

suas pesquisas sobre o tema traz alguns pontos de comunicação entre o contexto atual e o mito do Leviatã em Hobbes e propõe uma abordagem que aponta “elementos simbólicos na ruptura de antigos e criação de novos contextos políticos” com a “intenção de estabelecer pontos de reconhecimento” que venham em auxílio da análise “das relações político-econômicas na era digital”

Temos , também, o artigo “ Frege e Quine sobre o sentido: uma evasão do terceiro reino” de autoria de Victor Manoel Fernandes que propõe apresentar a teoria do significado de Quine como possível resposta às teorias do ‘sentido’ [*Sinn*] e ‘pensamento’ [*Gedanke*] de Frege. O artigo objetiva demonstrar que a teoria de Quine sobre a linguagem, considerada como “empreendimento coletivo”, faz com que, segundo o autor, “a obtenção do seu significado descarte a possibilidade de uma apreensão objetiva do pensamento de proposições em um terceiro reino”.

Convidamos a uma boa leitura.

Os Editores.

A epistemologia Dos Santos

Rafael Haddock-Lobo ¹

Considerações sobre a *Voz Filosófica* de Fabiana Cozza ²

Resumo

Esse artigo é uma *experiência de escuta* – talvez a maior tarefa à qual a filosofia deveria se dedicar – do disco *Dos Santos* (2020) de Fabiana Cozza. Cada canção, pensada a partir de uma coluna vertebral que sustentaria o disco, vai sendo interpretada da cabeça aos pés, seguindo os ensinamentos de pensadores brasileiros e afro-brasileiros como Tiganá Santana, Luiz Antonio Simas, Paulo Cesar Pinheiro, Roque Ferreira entre outras e outros. A principal questão em jogo nesse artigo é que, através dessa escuta filosófica, podemos compreender como a *voz-corpo* de Fabiana Cozza, como intérprete, vai se consolidando como uma *voz-corpo filosófica*, em que a intérprete não só retorna ao autor aquilo que recebe, mas como ela própria cria sua obra *com, para e através* desses outros que a alimentam.

Palavras-chave: Escuta; Voz-corpo; interpretação; voz filosófica; alteridade.

Abstract

This article is a *listening experience* of the album *Dos Santos* (2020) by Fabiana Cozza. And the *listening experience* is perhaps the greatest task to which the philosopher should dedicate himself. Each song is interpreted as a vertebra of the spine that would support the record, in a movement from head to toe, following the teachings of Brazilian and Afro-Brazilian thinkers as Tiganá Santana, Luiz Antonio Simas, Paulo Cesar Pinheiro, Roque Ferreira among others. The main question in this article is that, through this *philosophical listening*, we can understand how Fabiana Cozza's *voice-body*, as a performer, consolidates itself as a *philosophical voice-body*, in which the performer not only returns to the author what she receives, but how she herself creates her work *with, for and through* these others who feed her.

Keywords: Listening; Voice-body; interpretation; philosophical voice; otherness.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ) e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGFIL-UERJ) e do Programa de Pós-Graduação Interinstitucional de Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS – FIOCRUZ/UERJ/UFF/UFRJ). É coordenador do Laboratório X de Encruzilhadas Filosóficas: laboratoriox.ifcs@gmail.com

² Esse texto foi apresentado no “Ciclo de Conferências Brasil: Poéticas da diáspora africana”, na mesa de abertura do evento, intitulada *Poéticas e políticas de uma gira epistemológica*, a qual tiver o prazer de compartilhar com André Capilé e Tiganá Santana. O texto, obviamente, foi dedicado à querida amiga Fabiana Cozza dos Santos. O texto, escrito para ser lido, pretende preservar as características sonoras da oralidade.

“Nas várias respirações da vida / Seus tempos e imagens / O ar que sai e entra afunilado / É o que não se rege com as mãos / É o que não se retém na ideia / É o que não simula as artes / E os mecanismos previstos”, sopra lindamente a voz de Fabiana Cozza o vento expirado por Tiganá Santana, com o fundo espiralado do bissal-guineense Mû Mbaná. Esse sopro é uma primeira “Pedrinha Miudinha”, nos termos de meu parceiro Luiz Antonio Simas, arrebatado por Walter Benjamin e Pelo Caboclo da Pedra Preta de Seu Joãozinho da Gomeia, líder do Quilombo de Caxias; ou ainda pequeno “Caroço de Dendê”, nos termos da grande filósofa popular brasileira Iyà Beata de Yemonjá; ou, mais ainda, esse mesmo “grão de um milho que é branco / Rotundo, irregular”, “uma molécula encarnada na diversidade”, como escreve Tiganá e canta Fabiana.

Essa pedrinha, esse caroço, esse grão que é “Oxalá um dia” é um princípio fundamental (*arkhé*, diriam os gregos. Mas, talvez, mais propriamente, numa espécie de “Tradução-Exu”, como nos ensina André Capilé, *assentamentos*). Algo como um tijolinho no fogão de barro de Dona Maria Toinha, que em sua trilogia “Mística dos encantados”, nos ensina a conversar nos terreiros, quando a lua aparece, cantando e encantando a noite para que nossos sonhos nos abram as portas para a troca que alimenta os espíritos e corpos.

Sim, conversas, músicas, bebidas e comidas são fundamentais para o corpo que é espírito e o espírito que é corpo, já dizia um caboclo da Prússia, discípulo do Persa-Velho. Essa conversa cantada que Fabiana nos ofereceu em plena pandemia, foi o alimento corpo-espiritual do qual muitos nos alimentamos durante os duros e tristes dias, solitários dos corpos dos outros, e por isso precisando, mais e mais, dos encontros espirituais.

É nesse sentido aqui que eu gostaria de, ao mesmo tempo e em um só gesto, retribuir ao irrecusável convite de Marcos Ramos, para estar aqui, nessa mesa intitulada “Poéticas e políticas de uma gira epistemológica”, entre os gigantes André Capilé, poeta de quem sou profundo admirador e mestre na Tradução-Exu, e Tiganá Santana, um dos maiores intelectuais de nossa geração e por quem, via Fabiana, nutro um carinho sem fim; e tentar retribuir esse convite com a responsabilidade que isso significa para mim, mas também homenagear Fabiana Cozza, para mim, uma das maiores vozes de nosso país e uma intelectual que ainda não tem a noção de sua importância como voz poética, ética e política.

Pois, a meu ver, *Dos Santos* é isso: um manifesto, uma epistemologia, ao mesmo tempo política e poética, um sopro de vida aos moldes claricianos, mas de uma Clarice que quis aprender o verdadeiro da escrita de uma Carolina de Jesus.

Mas esse texto representa mais: ele diz de uma tese, *a-tética* contudo, uma hipótese cega, diria um Magrebino-Velho, sobre a qual sempre quis escrever e nunca tive a coragem necessária: a de que uma figura com a de Fabiana Cozza pode representar a potência máxima do que significa uma “voz filosófica”. Explico brevemente, pois não se trata aqui de minha hipótese, mas de falar *com, de, através e para* Fabiana. Um filósofo nunca é original, no sentido mais parricida do termo, aquele que pretende negar a tradição e começar tudo do zero, por mais que seja isso que ele queira; ele é sempre um *intérprete*: ou seja, alguém que conversa com aqueles que vieram antes.

Em uma conversa sobre religião com meu amigo e filósofo Fabio Borges-Rosário, em que ele me diz que há dois tipos de religião, as que concebem que é possível conversar com os mortos e as que dizem que isso não é possível, pensei imediatamente que também há duas posturas diferentes na filosofia: aqueles que aceitam que filosofia é uma conversa com aqueles que nos antecedem e aqueles que são alérgicos a essa ancestralidade.

Filósofos conversam - ou deveriam assumir isso como sua tarefa - com os fantasmas, conversam e dão sua voz àqueles que os antecederam. E é nesse sentido que a cada dia tento mais aprender com essas vozes que, como Fabiana, com sua ética dos pés, mantém a ancestralidade viva e encarnada. *Canto é reza*, sim; mas esse canto, pelo menos os cantos desse tipo que são reza, é filosofia, das miúdas, claro.

Muitos de nós, recebemos em 2020 *Dos Santos* como o alento e força que precisávamos para nos *descarregar* - ao mesmo tempo, como chá de beber, amaci de banhar e erva de defumar. Foi uma das *giras* mais potentes para sabermos, a cada ponto que Fabi firmava, que nosso estar-só não era absoluto e que, a cada escuta-acolhimento desses grãos, estávamos mais acompanhados, dela, Fabiana, daqueles que expiravam e inspiravam seus sopros, como Tiganá, Simas, Moyses, Vidal e tantos outros, e de todos esses *Dos Santos* que passam a habitar em nossos corpos.

Essa *epistemologira* que é *Dos Santos*, essa gira de saberes outros com o que Fabiana nos presenteia, pode ser pensada em todas as possíveis traduções de gira: segundo o mestre Nei Lopes, tanto a dança que vem do umbundo *tjila*, mas também, e sobretudo, o termo bundo *ndjila* que quer dizer caminho, na acepção de método e meio para chegar a algum lugar. A gira de saberes que Fabiana deixa girar é o que faz o corpo dançar, mas é aquilo que, do mesmo modo, nos dá os meios e os caminhos para entendermos seu caminhar por esses caminhos encruzados de *Pambuanjila*.

É por essa razão que, hoje, não busco entrar nessa gira que é *Dos Santos* munido de nenhuma ferramenta externa, mas apenas tentar andar, como nos ensinam os caboclos, com a pisada mais bonita: aquela que pisa na areia no rastro dos outros. E a pisada, Fabiana já me deu: em uma disciplina em que fui seu aluno, mais especificamente em uma aula sobre Elza Soares, minha professora Fabiana dizia que para percorrer o disco que estávamos discutindo de Elza, deveríamos começar do “Cóccix até o pescoço”. E assim farei aqui, buscando refazer esse caminho que a cabocla Dos Santos faz, pisando em sua aldeia, mesmo sabendo que só poderei bambear. Talvez, aqui, a diferença seja que, como a própria cabocla me sussurrou, que o ar de Oxalá começa a circular, entrando junto aos grãos de milho branco, pela boca que é canto, *do pescoço até o cóccix*, terminando com *os pés dos caboclos e caboclas pisando na macaia*.

Mas deixo então ecoarem os atabaques do Bravum que Simas e Moyséis Marques batucam para aquele que possui o poder, e creio que aqui são firmadas duas máximas ético-epistêmicas fundamentais para a epistemologia *Dos Santos*. O senhor da alegria rara, o dono do corpo que samba, é invocado, chegando, metade vermelho, metade preto, para anunciar, como aquele que anda entre as fronteiras, dando cambalhotas e trazendo o dissenso, o primeiro aforismo dessa filosofia: **“quem anda em linha reta não pode enxergar vereda”**. O senhor dos desvios e das errâncias, dono do impossível, já que “prende água na peneira, guarda o mundo na quartinha, galopa em galo de rinha” e “avoa em cobra rasteira”, depois de receber sua cachaça, seu padê e da dança começar, enuncia o segundo aforismo, este que aponta justamente à coletividade deste andar enveredado: **“quem bate paó na esquina, na vida não anda só”**.

Na vértebra musical seguinte, Fabiana dá seguimento às letras e notas da dupla Simas e Marques, mas agora saudando o guerreiro cuja coroa é o mariô, que o deixa ver sem ser visto, e narrando a história de sua vinda, junto dos primos Gun e Nkosi para essas terras, e de como esses guerreiros negros acompanham seus filhos no sequestro através da calunga grande. Como o dono do seu ori, o Ogã de Ogum vem pra aldeia do ventre de um tumbeiro, deixando o arado na terra de seu pai, mas trazendo o obé pra defender seu povo, já que, aqui, as ferramentas de plantio viraram os elos aos quais se prendem os grilhões. “Ogã de Ogum”, a canção, é a história do renascimento de todas e todos que se iniciam e que são, nessa terra, acolhidos pelo senhor que aqui porta a espada e que, garantido seu ebó, mas também nunca se esquecendo o padê de seu irmão, sempre morará em nós. Ogunhê!

O terceiro canto canta as folhas que curam e sem as quais não há orixá. Podemos entender que, depois de saudar orixás quentes como Ogun e Exu, os jovens que abrem os

caminhos, Fabiana traz, seja em “Oração a Ossain” ou em “Tempo Velho”, a sabedoria dos mais velhos. Primeiro, segundo a canção de Carlos Rennó e Pedro Luis, ela nos abençoa com “o segredo que a força repõe”, para que em nossos caminhos a doença não se aproxime, para, em seguida, nos fazer suspirar com a reza de Douglas Germano. Em “Tempo velho”, Fabiana se empreta-velha e, como avó benzedeira, nos diz: “Panha essas folha, se banha, se benze. Pede pras alma, agradece três Ave-Maria. Faz teu caminho de bem e se alembra que o mundo mais lindo só tem em pedra pequenina”.

Se os códigos de Exu nos ensinavam a aprender desvios, se Exu e Ogum nos diziam que estamos sempre acompanhados deles, na palma que batemos ou na dança que dançamos, se Ossain vem nos dizer do segredo das folhas, pretos e pretas velhas, vovós e vovôs benzedores dão seguimento ao poder das ervas, mas nos alembra do caminho de bem e da beleza do que é pequenino.

O batuque acelera e “Dona das folhas” chega com chapéu de coro e um gaio verde na mão, encaboclando a epistemologira e se encontrando com todo o seu povo nas encruzilhadas dessas matas daqui. Com o mestre Roque Ferreira abençoando, A Dona do mato chega com Mutakalambo e um exu de encruzilhada, distribuindo fumo para os aquilombados, vai pra gira juremada, roda com seu boiadeiro, Pena Branca e a marujada e termina com Sultão das Matas se acabando na risada. Esse samba de coco, conduzido pela batuta do maestro Fi Maróstica, grande arranjador do disco, além de marcar a importância dos cruzos para falarmos a partir desses saberes populares, também marca a entrada em cena do feminino, pois é ela quem chama a “Doce Oxum” e as “Filhas de Iemanjá”.

A doçura de minha mãe, que Fabiana consegue ver, e que celebramos em nossos encontros marítimos, no empinar das ondas, chega quase junto de suas águas salgadas. Contudo, nessas águas em que nos encontramos, nesse encontro das águas em que habitamos juntos, a risada da cabocla nos leva à beira do rio, quando Gisele de Santi nos alumeia com as lágrimas de quem faz xorodô. A justa beleza do canto de Fabiana nos deixa em transe, e a água do ventre que gera, água do rio que corre, do seio que alimenta, que leva a mágoa, que sossega no peito e cala a dor, essa água doce da Yalodê, senhora do sim, prepara nossos corações para o canto de Mãe Zezé, que é a maré alta que invade a foz.

A voz rouca de tanta vida de Mãe Zezé de Oxum convoca as águas do mar para cujo mergulho, Fabiana, com sua voz de sereia, nos encanta. A belíssima canção de Vidal Assis chama a mãe de tantas filhas (Rosa Parks, Dandara, Quelé, Marielle, Anastácia, Nina Simone, Dona Ivone, Marias Firmina e da Penha, Esperança, Garcia, Lélia Gonzalez, Elza Soares e ela

própria, Fabiana) para semear seus grãos na areia de nossa aldeia, com suas negras mãos, “pra buscar, pra romper, pra cantar, pra dizer a esse mundo que o amor é candeia que norteia. E rir, e crescer e florir, e entender que a força do amor não guerreira, incendeia”.

Quando chegamos nas vértebras que se situam entre o ventre e os seios, a pausa é necessária, e é quando Tiganá, o dono do pano branco, retorna para nos fazer respirar. O ar de Oxalá se encontra com a força de Lemba, que infla nossos pulmões e, ao som do alaúde de Sami Bordokan, Fabiana faz nossa África banta se encruzar com o Oriente Médio.

(Pausa, silêncio, parêntese aberto: uma tristeza - entre um arfar e outro deste texto, recebo a notícia da morte de Gal Costa e, nos parênteses dessa gira, fica aqui minha homenagem à Gal, que me inspirou tantos gritos e lágrimas, retomando a postagem que Fabiana fez em suas redes, quando ouvimos suas Lágrimas negras, de Henrique Mautner e Nelson Pires: “Belezas são coisas acesas por dentro. Tristezas são belezas apagadas pelo sofrimento. Lágrimas negras caem, saem. Dói”. Fecho esse parêntese)

Como se houvesse acaso possível, retorno ao meu texto para escrever sobre “Mantendo laços”, em que Fabiana interpreta a canção de Ana Costa e Zelia Duncan, mostrando que o canto é movimento de sopro, em que o ar de Oxalá é devolvido ao mundo, transpirando o Orun e o Aiê. Após a triste notícia da morte de uma das maiores vozes desse país, essa voz de chuva fina e tranquila de Fabiana nos banha, enquanto vestimos nosso pano branco em luto, com pera, uva e mel, e nosso Pai nos “mostra o princípio e o fim, e cuida bem de nós”.

Em seguida ao suspiro, suspiro maior e mais cinzento do que aquele que eu imaginava antes escrever, a voz retumbante de Nega Duda, sambadeira do recôncavo baiano, invade a gira e prepara o terreno para a entrada trovejante de Fabiana, que é mar, mas também vulcão. O ponto cantado de Paulo Cesar Pinheiro e Luciana Rabello, abre o segundo momento do disco com o bater das baquetas nos tambores e com as palmas que saúdam os sons de Pedra Preta, na espera de que, na ponta do martelo ou no cabo do machado, a voz de Xangô, que é ronco de trovão, nos traga a justiça.

Em meio a um mundo em que pessoas morriam sem respirar, onde pessoas eram cobaias para suposta imunidade de rebanho, em que medicamentos charlatães eram prescritos e governantes riam pisando sobre centenas de milhares de mortos, Fabiana clamava pelo prumo da balança e nos convocava, todas e todos, a unirmo-nos em nome da justiça, que tardou, mas, felizmente, parece ter chegado: “Quem é filho do Rei, que preza sua lei, precisa se juntar que o Orixá já chamou. Martelo já bateu, machado já desceu, o mal vai se acabar pela mão de Xangô”.

Cantar para o Rei dá fome. E sabemos bem que Xangô é Orixá guloso; mas sabemos mais: que comer nunca é apenas alimentar-se no sentido de saciar uma necessidade fisiológica. Comer, antes e sobretudo, é comer junto, já nos falamos nossos amigos Marcelo Moraes e Babá Adailton Moreira; comer é princípio ético fundamental para esse corpo que é também espírito e cujo alimento não é só matéria. E é nesse sentido que “Batucadinho” é comida musical, ou música temperada, em que a voz de Fabiana parece ecoar as facas que, como baquetas, percute nas tábuas, cortando os temperos; e sua respiração parece o chiar do dendê fritando na panela.

A melodia saltita como chegada de erê na terra, pulando diante da mesa de mungunzá, caruru, batata doce, paçoca, cuscuz, tapioca, bolo de fubá, bala, cocada, bolo de estudante e quindim. Todo mundo sabe, ou deveria saber, que, tão deixados de lado nas macumbas, às vezes só lembrados em Cosme e Damião, é a Ibeijada quem faz a festa curar na alegria, e a canção de Everson Pessoa e Nei Lopes nos dão esses momentos pululantes que só erê em dia de festa, com o olho preso no bando de comida à sua frente, sabe dar. Bença, durpai. Mó ajeum. Ajeum Mó. Hoje é festa de erê, promete e não cumpre que você vai ver!

O sopro funfum de Tiganá Santana circula uma vez mais em torno da espinha dorsal de Dos Santos e, dessa vez, acompanhada apenas da percussão de Ari Colares, Fabiana parece fazer retornar à lama o barro que nos compõe, como se sua voz, vestida e banhada na lagoa, fizesse chover sobre nós. Fecundada repetidamente pelo sopro de Nanã, Fabiana nos remete a ciclos atemporais, transtemporais, em que, ao mesmo tempo, acedemos ao passado pantanoso antes da vida e, ao mesmo tempo, caminhamos a um futuro espiralado em que gestamos nossos ancestrais.

Nossa vida, como o instante-já de Clarice, de tão fugidio que já não é mais pois agora é um novo instante-já que não é mais, obriga, ainda que lentamente como o caminhar de nossa avó, a Fabiana cantar veloz, entre luas e sóis, ciclo após ciclo, em que o barro nos esculpe e retorna, para voltar a esculpir outrem e retornar.

A canção seguinte, Senhora Negra, a meu ver, tem um importante papel na circulação de axé que a gira *Dos Santos* produz: pareço ouvir a pequena Fabi, ensaiando em casa as canções que via sua tia cantar na Missa de Domingo, sabendo que seu canto, em qualquer canto ou terreiro, seria sagrado. É essa menina que parece ganhar a voz e, ao bater o joelho no chão em louvor à Senhora Negra Aparecida, borda seu manto com pequenas e douradas missangas que o povo banto lhe dá, dando o brilho ao azul imaculado que, sem esse vagalumar, nunca seria o mesmo.

Dos dois desejos que, em dias diferentes, eu expus à Fabiana, um deles parece ser o mais estranho, embora essa canção de Sergio Pererê pareça corroborar. Meu primeiro desejo que contei a ela seria ouvir um disco de Fabi todo dedicado à Dona Quelé (e um dia até chegamos a pensar que lindo seria um espetáculo como esse, feito do lado de fora do Outeiro da Glória); mas o outro, e que mais recentemente, em uma conversa, lhe enderecei, foi a aleluia que seria um disco seu com ela cantando apenas os hinos das Missas. Meu abuso foi tamanho que cheguei a pensar como seria lindo sua voz cantando: “Tu, te abeiraste da praia, não buscaste nem sábios, nem ricos. Somente queres que eu te siga. Senhor, tu me olhaste nos olhos, a sorrir, pronunciastes meu nome. Lá na praia, eu deixei o meu barco. Junto a ti buscarei outro mar”. Me pergunto se o filho de Odé Sergio Pererê corroboraria meu delírio...

Quando nos conhecemos presencialmente, e, juntos, fomos caminhar à beira-mar, lembro que, em dado momento, Obá surgiu na conversa, quando víamos o refluxo das ondas se chocarem com o fluxo que se aproximava e contava a ela que uma brincadeira minha de criança era correr para ficar parado esperando esse encontro das ondas. Quando isso acontecia, era uma grande alegria para a criança que queria ser golfinho. Fabiana me respondeu, aludindo a esse empinar das ondas e, desde ali, me encantei por essa palavra. Esse empinar, minha pororoca particular em que queria morar até o tempo durar para sempre, é a “Manhã de Obá”, em que Fabiana canta Ceu que é também Mar. Oba Siré, invoca ela, chamando o dia em que corre o rio de fogo, com seus redemunhos de sonho, que trazem das profundezas da água de seu ventre o rebento. No Xirê de Obá, que é quando a Mãe Senhora empina as águas, dançamos e brincamos montados em nossos cavalos, tal como a amazona que, dura guerreira debruçada na janela, delicadamente espera o amor e só pede um recanto pra descansar.

Quase alcançando a última vértebra, o ar de Oxalá, que soprou na boca de Nanã, se torna vento forte, chamando a deusa dos relâmpagos para descarregar todo o peso de nossos corpos. Com sua voz estrondosa, acompanhada pelo trovejar do arco nas cordas do contrabaixo de Fi, Fabiana explode-nos um clarão e a chuva fina que até agora nos umedecia, se torna tempestade de estremecer os corações.

Fabiana nos oferecia a prece à Iansã de Sandra Simões, que alumbriou a escuridão em nossos tempos sombrios de pandemia e de pandemônio e clamava, eparrei, para que a rainha dos raios, a senhora dos tempos, mudasse, enfim, aqueles ventos e protegesse nossos pensamentos.

Como a eletricidade do relâmpago limpa e renova o ar, e como a tempestade nutre a terra, Fabiana canta pra subir invocando a caboclaría pra dançarem nas águas de Oiá. A

epistemologira *Dos Santos*, da qual falamos tudo sem dizer nada, à qual só podemos repetir, sem arriscar apreender na compreensão que prende, termina nas matas de Simas e Alfredo del Penho. Saudando essa terra em que pisamos e na qual devemos aprender, com eles próprios, os caboclos, a pisar, Fabiana Cozza vem saravar o caboclo no meio da mata, aos pés da jurema, e nos ensina seu abô com as folhas sagradas: Guiné, Peregum, Alecrim e Alfazema. Com ela, saravamos os caboclos de Mutalambo, riscamos ponto no chão da macaia, fazemos as mandingas que Oxossi ensina e dançamos na folha da samambaia.

Ela canta: “Bate na palma da mão e arrepia, tem ventania no bambuzal. A cobra sibila e a coruja pia, chama os caboclo no temporal”. E, um a um, eles vão chegando: “Seu Sete Flechas, Seu Rompe-Mato, Dona Jandira e Seu Guaracy, Seu Viramundo, Dona Jussara, Seu Pena Branca e Seu Aracati, Seu Tupaíba, Seu Tupiara, Seu Mata Virgem e Dona Indaiá, Dona Jupira, Seu Ubirajara, Dona Iracema, Seu Tupinambá”. Com todo esse povo firmando a gira, Orixás, Inquices e Voduns, Caboclos de Umbanda, da Jurema e até com Nossa Senhora, no meio da ventania e do temporal que sopra o bambuzal na mata de eparrei, a única possibilidade que encontramos de fechar esse texto, é batendo paó, com os pés descalços na macaia, pisando nesse chão devagarinho e cantando mais uma vez com nossa amiga mestra: “Bate na palma da mão e arrepia, tem ventania no bambuzal. A cobra sibila e a coruja pia, chama os caboclo no temporal”.

Por fim: esse texto foi a tentativa malsucedida de retribuir o carinho à minha amiga Fabiana, a quem eu gostaria de cantar, lamentando não poder, não saber, e sem mesmo ter a coragem de ao menos cantarolar ou murmurar uns breves sons. Mas escrevo para você, Fabi, como se cantasse, como se essas letras fossem canto que alenta o coração, bem como você faz para os pequeninos recém-nascidos nas enfermarias, ou para nós, sempre recém nascidos diante de seu canto iemanjáico que nos alimenta.

Obrigado pela sua voz, que é tanto corpo como espírito.

Referência:

DOS SANTOS. Fabiana Cozza. São Paulo: Tratore, 2020. 1 CD (65 min).

Amefricanizar a filosofia é preciso: primaveras das rosas negras, vermelhas e coloridas em tempos de grande inverno russo

André Luis de Oliveira Mendonça¹

Para Fabiana Cozza e Rogerio Família, por me ensinarem, generosa e amorosamente, que com o Saber-Samba ninguém pode.

Resumo

Inspirado em quatro sambas que se referem, cada um em particular, a uma das quatro estações do ano, nesse ensaio eu defendo a tese de que a filosofia precisa se amefricanizar (pedindo licença para empregar a expressão cunhada por Lélia Gonzalez), a fim de que possa estar afinada com os chamados novos movimentos sociais (feminista, negro, indígena, LGBTQIAPN+, ecológico, veganista, antiespecista etc.) cujas lutas são protagonizadas pelos condenados da Terra e subalternos, que, com o colapso da representação, agora falam por si e se fazem escutar. Se a conjuntura política dramática é, por um lado, a de inverno russo do nosso tempo, há, por outro, a eclosão de diversas primaveras ao redor do mundo, especialmente das rosas negras no Brasil. Por fim, em sonho de verão ou com a chegada de novo outono, aposto no samba como uma filosofia genuinamente brasileira, aquela da resistência e re-existência, indispensável à sonhada reparação histórica em um país marcado ainda pela colonialidade fruto amargo do seu passado escravocrata.

Palavras-Chave: Filosofia Ameericana; Saber-Samba; Condenados da Terra; Subalternos; Revolução

Abstract

Inspired by four sambas that refer to one of the year's four seasons. In this paper, I defend the thesis that philosophy needs to amefricanizar (asking for permission to use the expression coined by Lelia Gonzalez) with the intent of being aligned with the so-called new social movements (as feminism, black, indigenous, LGBTQIAPN+, ecological, vegan, antispecies) whose fights are leads by the doomed from the earth and the subaltern that thanks to the representation collapse speak for themselves and make themselves to be heard. If the dramatic political conjuncture is, on the one hand, like the Russian winter of our time, there is, on the other hand, the emergence of many spring around the world, especially the black roses in Brasil.

¹ Doutor em Filosofia pela UERJ. Professor Adjunto do IMS-UERJ. Docente do PPGSC/IMS/UERJ e do PPGBIOS/UFRJ/FIOCRUZ/UERJ/UFF.

Finally, in a summer dream or with the arrival of a new autumn, I bet at samba as a genuine Brazilian philosophy the one from resistance and re-existence, imperative to the dreamed historical repair in a country still marked by the bitter coloniality product of your enslaver past.

Keywords: Amefrican philosophy; Saber-Samba; Wretched of the Earth; Subaltherns; Revolution

O Inverno do Meu Tempo

Nossas vidas/Muito sofridas, caminhos tortuosos/Entre flores e espinhos demais

Roberto Nascimento & Cartola

Estamos vivendo em plena era das catástrofes, das pandemias... O que significa dizer que essa tal modernidade nos levou a habitar ruínas devido a hábitos ruins, i.e., nas últimas décadas houve uma nova alvorada voraz da fome e da miséria, com crescimento exponencial das desigualdades, em meio a oásis de opulência em tempos de desertificação planetária. Mas, sem olvidar que agora se catalisa o medo proveniente dos “desastres naturais” como combustível de governança global (doutrina do choque), devastação sempre foi o teu nome, modernidade. Máquina de moer terra, gente e história há cinco séculos, a diferença é que agora a própria natureza se ergueu contra os desmandos do “progresso”. A pandemia da Covid-19 pode ter sido literalmente um alarme de incêndio na ‘aldeia global’ disparado por Pachamama: “Parem de nos maltratar ou vocês vão ver o que é bom pra tosse!”. Até o momento, ao que tudo indica, ninguém escutou os sinais da anunciação; a vida no planeta está voltando gradativamente ao velho normal patológico da produção consumista de vida, energia e valores de sempre. Em certo sentido, se hoje vivemos de fato sob os ditames da infocracia², durante a e agora na “pós” pandemia terminamos ficando mais acelerados do que nunca, tornando-nos como que voluntariamente servos privilegiados de desencantadas e distópicas GIRAZ (Google, Instagram, Riverbed, Amazon, Zoom...) do mal cibernético.³

Dramaticidade que ganha mais um tom de cinza com a Guerra Rússia-Ucrânia.

A ameaça nuclear traz velhos fantasmas da “guerra fria” de volta...

² Espécie de Matrix saída da ficção diretamente para a realidade, trata-se de conceito cunhado pelo filósofo sul-coreano radicado na Alemanha, Byung-Chul Han, cuja obra com esse título, aliás, está para ser lançada no Brasil ao final de agosto de 2022.

³ Aqui, crio o acrônimo GIRAZ em sentido negativo e profano, só para lembrar, inspirado na feliz e afirmativa formulação de gira macumbística feita pelo filósofo popular brasileiro Rafael Haddock-Lobo (2020), que, por mais que pense o contrário, esse povo do Vale do Silício (o vale da sombra da morte e dos cemitérios cibernéticos) não está livre das encruzilhadas constituidoras do viver e morrer.

Alguma coisa está fora da nova ordem mundial com a liderança de China-Rússia...

Novos bilionários como Elon Musk, Tesla, investem em missões marcianas. ‘Aqui quem fala é da Terra’: “Que se vayan todos [para Marte]”. Isso ao menos deixa evidente que, longe de serem negacionistas autênticos, bem pior é serem todos cínicos plenamente cômicos do aquecimento global e do risco nuclear, a ponto de buscarem abrigo alhures.⁴

Autoproclamado único fruto bom, belo e verdadeiro da árvore do conhecimento (iluminismo obscurantista?), torna-se cada vez mais inequívoco que o projeto da modernidade europeu, ao menos seu lado sagrado vitorioso, foi uma tentativa cínica e covarde de legitimar a um só tempo a dominação, opressão e exploração dos povos africanos/pindorâmicos (colonização e escravidão) e o ‘controle descontrolado’ da natureza (desmatamento e poluição). Animalizou-se negras/es/os e povos originários, para justificar a necessidade de “civilizá-los”; coisificou-se plantas e animais, para justificar a liberdade de “domesticá-los”. E a ciência desempenhou um papel decisivo nessa história ainda pouca contada da razão sangrenta. Ela não pode, portanto, seguir negacionista a respeito do lado sombrio de sua “luz”, até porque, em tempo, a revolta da natureza protagonizada pelo vírus veio cobrar justiça (MENDONÇA, 2020). No fundo, o que temos, agora como outrora, é o infeliz encontro entre razão sangrenta e razão cínica⁵. Encontro este de feras brancas que fica bastante patente na patética conjuntura nacional. A razão cínica de Paulo Guedes, que mata com seu austericídio expresso no “argumento” fingido de que a economia (entenda-se ideologia ultraliberal) é tão certa quanto dois e dois são cinco, segue de mãos sujas de sangue negro dadas às mãos sujas de sangue vermelho da razão sangrenta de Jair Bolsonaro, que mata com seu negaciocídio expresso no “argumento” descarado de que a ciência (entenda-se ideologia do Gabinete Paralelo) só é certa quando “comprova a eficácia” de cloroquinas. Na realidade, se a doutrina do choque fez escola mundo afora desde o Golpe de Pinochet contra Salvador Allende no Chile em 1973 – inspirado nos decrépitos Garotos de Chicago –, a pandemia era tudo que o neoliberalismo precisava para seguir seu violento trottoir, aproveitando o caos causado pelo vírus de modo a radicalizar o projeto de governança para o 1% da população mundial. Da lama moral ao caos pandêmico: os de cima subiram e os de baixo desceram...

⁴ Se há algo que não se deveria enterrar no livro *Onde Aterrar?*, de Bruno Latour, em que ele discute a questão ecológica e política do nosso tempo, é justamente ter salientado o negacionismo fingido das elites conservadoras. Estas estão plenamente cientes de que não dispomos mais de um “mundo comum” para habitarmos em função da mudança climática, a Terra seria só para usufruto de alguns privilegiados; daí inclusive a questão ecológica dominar praticamente toda a política no “Antropoceno”, ainda que sob o discurso da denegação.

⁵ Tomando emprestadas aqui as expressões cunhadas por Robert Kurz (2010) e Peter Sloterdijk (2011), respectivamente; com a ressalva de que, no caso de Sloterdijk, sou radicalmente contrário à sua proposta conservadora e agressiva de um retorno à razão insolente como suposto antídoto contra o cinismo imperante.

A encruzilhada da história em que nos encontramos é dramática: enquanto escrevo (como as fortes emoções da conjuntura mudam a cada dia, ao sair o texto esta seção-estação já estará completamente datada, para o bem ou para o mal), Bolsonaro acaba de “discursar” em tom ainda mais alto perante embaixadores, insinuando que não aceitará derrota para “urnas eletrônicas fraudulentas”, acusando o golpe de antemão. A escalada da violência até as eleições de outubro promete aumentar, como o crime de motivação política no caso do tesoureiro do PT, Marcelo Arruda, dá todos os indícios. Não era para se esperar menos de um governo fascista ultraliberal que legitima e inspira – com suas falas carregadas de ódio, preconceito e escárnio – o feminicídio/violência doméstica contra as mulheres, o genocídio da população negra e dos povos originários, a violência contra a população LGBTQIAPN+, o desmatamento e queimada das florestas, o envenenamento por uso de agrotóxicos, o arrocho de trabalhadores, em lista infundável de atrocidades revoltantes. Seu medo mais “secreto” sabido de todas/os/es é que, ao perder o pleito eleitoral de 2022, haja um encarceramento em massa da sua república das milícias, a começar por sua família de “homens de bem”. O que provavelmente se dará, caso as pesquisas eleitorais dessa feita não errem tão fragorosamente. Por isso, ele segue de modo desesperado e desesperador tentando gerar uma atmosfera favorável ao autogolpe, contando com apoio armado de milicianos, bem como de parte das polícias e das forças armadas.⁶ Não dá para se iludir que não há mais conjuntura interna e externa propícia à “quebra da institucionalidade” (o que já houve, a rigor, desde o Golpe de 2016): obviamente, como sempre, dirão estar agindo “para preservar a democracia”, tais quais os milicos nos idos de 1960. Toda ditadura se apresenta como defensora das liberdades em risco e contrária à ameaça comunista/socialista, e blábláblá...

Independentemente da vitória e retorno de Lula à presidência em 2023 vinte anos após seu primeiro mandato da esperança – em prol da qual lutarei como um professor –, creio que nós das várias vertentes de esquerda no Brasil precisaremos, dessa vez e talvez de modo inédito, fazer uma autocrítica antes que daqui uns anos saia de novo o velho “jornal de segunda”:⁷ haveremos de convir que o advir do lulismo alckminsta é uma aliança no mínimo esquisita, de modo que é “orar e vigiar”, incansavelmente, a fim de que em vez de transformar metais em ouro se volte a ocorrer ‘metal contra as nuvens’. Oxalá a história não se repita, temerariamente, como farsa; para tanto, mesmo ciente de que tudo que aprendemos com a história é que, infelizmente, nada aprendemos com a história, teremos de ter uma atuação nova, porque

⁶ A antropóloga Adriana Dias vem pesquisando, corajosamente, células neonazistas no Brasil. Centenas...

⁷ Expressão usada quando se faz uma leitura retrospectiva de interpretação dos fatos, onde frequentemente alguém tenta mostrar que já sabia de antemão o que iria acontecer.

reconhecida e permanentemente “ambígua”, a de agir como situação e “oposição” tudo ao mesmo tempo agora! Dessa vez, ‘o povo brasileiro’ é que precisaria escrever, desde já, uma Carta ao Presidente.

Desafortunadamente, colocar as coisas nesses termos ainda é estar inteiramente refém do reducionismo da política ao aspecto eleitoral, à via “democrática”; se hoje essas coisas parecem inevitavelmente interligadas, basta lembrar que até 1964 a esquerda brasileira chegou a sonhar, aí sim, com a utopia e a revolução socialista/comunista; daí inclusive é que veio o duro golpe (até hoje estamos tentando assimilá-lo?), posto que estavam cientes naquela ocasião de uma ameaça fantasma real. Quase 60 anos depois, nunca mais voltamos a sonhar tão distante, tão alto... Quiçá, os yanomamis nos devolvam o direito de sonhar! E creio também que uma filosofia amefricana possa regar a raiz da árvore dos sonhos.⁸ Obviamente, a perda do sonho não aconteceu espontaneamente: o neoliberalismo ou, como é preciso ser mais preciso, o capitalismo selvagem dos últimos quarenta anos é uma máquina de guerra sistemática contra toda e qualquer iniciativa que supostamente lhe coloque em risco, contrariando todo o seu cínico discurso de multiculturalismo e tolerância às diferenças; assim como adota a estratégia de dominação pela docilidade, e não só pela violência, incorporando e domesticando os descontentes com o sistema, ou ainda, mais recentemente, instando as pessoas à autoexploração como se estivessem exercendo a mais plena liberdade de “empreendedores”.⁹

Parêntese final desse começo: sem ceder um milímetro sequer à retórica contra o “socialismo real” veiculada pelo “capitalismo com face humana”, é preciso reconhecer que uma utopia comunista só é desejável se já formos nas nossas ações a revolução que sonharmos. Não adianta vir falar belamente de igualdade e justiça social, adotando comportamento autoritário também! Não se trata de “moralizar” uma questão política crucial, o que se espera no mínimo é coerência ético-política com os valores que se apregoa no sermão dominical. O vermelho e o negro: Comunismo e autonomismo.

Sublime Primavera

⁸ Sobre a árvore dos sonhos em particular e o sonho como o desejo do outro de forma mais geral, em total discordância com a interpretação psicanalítica euro-centrada, indico o belíssimo livro de Hanna Limulja (2022) sobre o papel central dos sonhos na cultura yanomami.

⁹ Aqui, novamente, Byung-Chul Han (2017) é de grande valia ao ter desnudado a dominação indecente onipresente na sociedade do cansaço. Pensamos estar agindo livremente, mas só fazemos (performamos) o que o sistema quer. “Liberdade” controlada, além de vigiada. Ou, para um olhar menos foucaultiano e mais marxista, conferir a produção mais recente de Ricardo Antunes acerca dos “privilégios” da servidão em tempos de condição infoproletária.

De uma árvore caída/Tem raiz que ainda teima no chão se agarrar/Que a esperança não duvida/Da sublime primavera perdida que vai chegar

Mauro Duarte & Paulo César Pinheiro

Para a nossa imensa e persistente tristeza, essa história de DOR (Dominação, Opressão e Repressão) também vem de longe. E, conforme já aludido, ela sempre contou com a legitimação científica, filosófica, ética e demais recursos “racionais e humanísticos” empregados pelo ocidente para justificar a barbárie.¹⁰ Em nome da “civilização”, “cristandade”, “razão”, “progresso” e diversos outros epítetos, tão bonitos em palavras quanto horripilantes na prática, o projeto da modernidade saiu em “gentil” cruzada contra os “gentios” que não se curvaram diante da deusa razão, essa razão quase enlouquecida contra quem supostamente dera adeus à razão. A estratégia retórica do poder, mais do que o poder da retórica, foi sempre uma repetição do mesmo a ponto de soar como se fora diferente: tendo em vista a interesses materiais e econômicos, via de regra escusos, a ciência moderna em aliança profana com o capitalismo e a Igreja criou o mundo à sua imagem e semelhança por intermédio do mecanismo de projeção de si no outro, gerando, assim, as bruxas (FEDERICI, 2017), os selvagens/primitivos (FANON, 1968), os orientais (SAID, 2007), os loucos (FOUCAULT, 1999) etc., “carecendo” de serem “educados”, “civilizados”, “humanizados”, i.e., dominados, oprimidos.

No que tange especificamente ao papel legitimador desempenhado pela filosofia europeia em prol da colonização e escravidão, ela forjou, em que pese a aparente disputa interna incessante entre suas diversas correntes (palavra que fala por si...), o universalismo (braço secular do catolicismo de Roma?) bem particular que tomava e toma a Europa como o padrão ouro do que deve ser o bom, o belo, o justo e o verdadeiro. A filosofia moderna, especialmente em sua formulação transcendental que começa em certo sentido com Descartes e se radicaliza com Kant e os idealistas alemães, postulou o axioma de que só a razão instaura o reino da liberdade, da autodeterminação, da qual a revolução francesa burguesa teria dado “provas”; ora, vivendo sob determinação do reino da necessidade (“acorrentados ao básico instinto”), prossegue o “sofisticado” raciocínio filosófico, os “primitivos” de outras partes do mundo são destituídos do bom uso da razão, devendo, assim, serem legitimamente tutelados pela Europa “Esclarecida” a fim de que se libertem; sem não antes acorrentá-los, literalmente. Isso se nos

¹⁰ Ninguém como a filósofa negra brasileira radicada no Canadá, Denise Ferreira da Silva, desencavou a racialidade por trás do discurso filosófico e científico moderno de maneira tão lúcida e contundente. Para um texto mais a mão, ver, por exemplo, o seu *Ninguém*, onde fica elucidada a desigualdade, discriminação e violência operadas pela racialidade desde o direito no século XVIII europeu até a política de “segurança” no Complexo do Alemão.

reportarmos exclusivamente ao cânone da história da filosofia moderna que, de Descartes a Hegel, exalta como geniais tão-somente homens brancos europeus, fazendo um esforço enorme para ocultar o que estava normalmente por traz de seus conceitos extremamente complexos e especulativos: o desejo de acabar com a subjetividade/“humanidade” do outro para se poder dominá-lo de modo “legítimo”. Ainda bem que as passagens claramente racistas e sexistas dos filósofos europeus modernos começam a ser desmascaradas, à medida que emerge um novo cânone historiográfico protagonizado por mulheres filósofas invisibilizadas cuja premissa maior consiste em não tomar mais ao homem como a medida de todas as coisas.¹¹

Não resta dúvida: esse universalismo europeu atravessou, por assim dizer, o pensamento filosófico de direita e mesmo de esquerda ao longo da história. “Universal” historicamente foi sempre, tanto para “progressistas” quanto para conservadores, a posse de um grupo privilegiado; em nosso tempo, a universalidade ou o global se exprime em termos do ‘clube da humanidade’ em que os únicos sócios aceitos são as grandes corporações (KRENAK, 2019). Julgo da maior importância esse movimento de autocritica, que nos tira da defensiva, se quisermos avançar na teoria e na práxis. Particularmente, eu continuo gostando bastante da construção de pontes projetando unir mundos distintos no mundo, como as que são feitas entre marxismo e feminismo (ARRUZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019)/marxismo e pensamento ameríndio (TIBLE, 2019)/marxismo e a questão racial (WEST, 2021), e por aí vai – todas estrategicamente potentes no sentido de, sem se abrir mão da “luta comum”, buscarem à superação do “universalismo” de esquerda que apagava as diferenças com a noção de “classe” –, embora eu também entenda perfeitamente as razões dos posicionamentos de rechaço à crítica marxista feita por “identitários” considerados radicais. Quem não é “identitário” que atire a primeira pedra? Branco por acaso é neutro? Nem na cor... Mesmo nas discussões pretensamente profundas, muita barafunda se faz ainda quando se tenta “aclarar” (branquear) essas noções de diferença, identidade, universal, particular, relativismo etc., pois, normalmente, o que acontece

¹¹ No Brasil, felizmente, já existe inclusive a Rede Brasileira de Mulheres Filósofas, cujo nome já diz tudo. Até pouco tempo atrás, parecia ser uma afronta usar o sacrossanto substantivo “pensador” no feminino, salvo em algumas raríssimas exceções como Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Simone Weil, como se pensar profundamente fosse um atributo exclusivamente dos homens. A propósito, fica a dica do livro *As Visionárias*, de Wolfram Eilenberger (mesmo autor de *Tempo de Mágicos*), em que o autor exalta toda a força política e filosófica de quatro pensadoras (Ayn Rand completa a lista juntamente com as outras três já referenciadas nessa nota) bem atuantes nos abomináveis anos nazistas (1933-1943). Ambos os livros valem o deleite sobretudo por conectar o pensamento dos filósofos (no caso, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein e Ernest Cassirer) e das filósofas às suas próprias vidas e ao contexto político mais amplo de sua época, o que, infelizmente, é raro hoje em dia devido à exacerbada institucionalização acadêmica da filosofia cada vez mais apartada do ‘mundo real’.

é se colocar, ou de fato estar como costuma ser o caso, em um ponto de vista privilegiado de poder que não problematiza a si próprio.¹²

Deixando o retrovisor do carro nada alegre da história um pouco de lado e voltando a radicalizar na direção do jornalismo filosófico sobre o presente, já entrou setembro em pleno julho enquanto escrevo e a boa nova anda nos campos e cidades do Brasil afora. Sol de primavera nos dentes chegou em meio ao inverno rigoroso, é só abrir a janela do seu peito e inventar contra a mola que resiste...

Ao contrário do que a esquerda mais convencional reclama, a dita nova esquerda tem consciência para ter coragem de se diferenciar da direita em praticamente tudo.¹³

Acusar a “nova esquerda” de reivindicar direito ao consumismo enquanto pensa estar lutando por direito a direitos me parece uma culpabilização, se não desonesta porque excessivamente generalizada, no mínimo incompreensível. Subalternas/es/os falarem por si mesmas/es/os parece revolução, e é; não é neoliberalismo. Quem não reconhece o reconhecimento como um valor é porque sempre falou e foi ouvido pelo “simples fato” de ser branco, preferencialmente homem hetero...

O ponto é que, dialeticamente, face ao tempo da cólera, uma nova esperança vem florindo, além da revolta de Gaia, das sublevações dos condenados da Terra. Se o projeto da modernidade criou o universalismo europeu de querer vestir tudo e todas/es/os dentro do figurino engomado do homem branco heterossexual, o projeto “não-moderno” (ainda sem nome, ou melhor, com muitos nomes como deve ser o caso) está originando um universalismo pluralista de representação de múltiplas identidades – ou pluri-versalismo (GROSFUGUEL, 2008). Chamado equivocada e preconceituosamente de identitarismo (não seria o universalismo europeu o verdadeiro “identitarismo”, posto que pautado por uma única e exclusiva identidade, a do homem branco?), são justamente negros/as, indígenas, mulheres, aqueles historicamente considerados os “menores” necessitando de tutela e controle, que estão construindo lindamente um novo projeto civilizatório em que cabem todas/es/os dentro das vestes que se queira ou não usar. Os movimentos negro, indígena, feminista, LGBTQIAPN+ colapsaram a representação política moderna hegemônica e estão agora falando por si mesmos, e se fazendo escutar. Podem, sim, as/es/os subalternas/es/os falarem sobre seus próprios corpos, desejos, sonhos, e como querem andar suas vidas, individual e coletivamente falando! Houve também, por que não dizer?, um colapso da representação da natureza relativo à ciência, que, até então, era o único

¹² Todas as loas a Fernando Fragozo (no prelo) por ser exceção na filosofia a essa regra.

¹³ Convenhamos: com todo o respeito àqueles que vieram antes, parte da esquerda deu e persiste em dar as mãos à direita no que diz respeito ao antropocentrismo/especismo, patriarcalismo, sexismo...

saber autorizado a falar em seu nome. Quem, senão aquelas e aqueles que vivem historicamente em harmonia cósmica com a terra (indígenas, quilombolas e demais povos tradicionais), pode falar pelos direitos dos animais, plantas, rios e montanhas?!¹⁴ Abaixo o desenraizamento e desencantamento modernos!

Despertar para o sonho: reconhecendo minha condição privilegiada, ainda que de origem periférica, de homem branco heterossexual (racializar-se é preciso!), filho de uma saudosa mãe “parda” lavadeira de roupa para fora e de um pai branco operário de uma falida fábrica de máquinas de escrever, sendo o único com diploma de nível superior em uma família de nove irmãos, desejo seguir travando o bom combate das ideias na academia me vinculando, sempre que julgarem pertinente e legítimo, às lutas antirracista, feminista, LGBTQIAPN+, ecológica, veganista e antiespecista, entre tantas outras protagonizadas pelos chamados novos movimentos sociais (apesar de suas lutas seculares).

Pedindo licença à memória ancestral de Lélia Gonzalez pela apropriação, desejo ao fim e ao cabo de guerra lutar por uma filosofia amefricana (a América Latina é, na verdade, Améfrica Ladina: mais do que de origem europeia, sua raiz cultural mais profunda é ameríndia e africana; daí, ladinamente, se tomar de volta o que é nosso) que possa amalgamar, sem reduzir umas às outras, todas essas lutas em busca de um novo paradigma civilizatório de inclusão de todos os seres vivos, sem aceção preconcebida de raça, gênero, orientação sexual, religião, cultura, protagonizado por aquelas e aqueles que foram historicamente oprimidas/es/os e exploradas/es/os pelas nações ricas, classes dominantes e grupos privilegiados. Luta essa a ser travada especialmente com as armas conceituais das perspectivas histórica, sócio-cultural e filosófica, no afã de contribuir com a maior visibilidade de outros tipos de ethos social, outras cosmovisões, a começar por aquelas que não valorizam tão-somente a “visão” senão a vida coletiva em todas as suas infundas dimensões do corpo e do *espírito*.

O sonho é o de cultivar uma ciência amefricana na árvore de novos e ao mesmo tempo tradicionais saberes, descolonizando mentes, corpos e espíritos, nessa nossa academia ainda tão eurocêntrica e, mais recentemente, submissa ao padrão estadunidense naquilo que tem de pior, o seu utilitarismo imediatista.

Até mesmo, ou sobremaneira, nos programas de pós-graduação, o que ainda nos domina é uma forma(ta)ção completamente colonizada pela produção de conhecimento oriunda do chamado Norte Global, em uma geopolítica epistêmica assaz assolada. Nossa organização

¹⁴ Para motivo de imenso regozijo *florastral*, vem saindo uma profusão de livros sobre a agência dos não-humanos, sem querer adotar aqui o linguajar pretensamente amoderno latouriano; referencio aqui apenas o já clássico *O Manifesto das Espécies Companheiras*, de Donna Haraway, e a bela obra coletiva *Vozes Vegetais*.

social do conhecimento nas últimas décadas, ao tentar emular de modo subordinado os modelos europeu e estadunidense, acabou engendrando aqui aquilo que pode ser jocosa e tristemente cunhado de capitalismo lattesfundário, responsável por uma sanha produtivista que insula grupos de pesquisa em seus respectivos feudos epistêmicos, além de acirrar a disputa entre colegas (competidores em potencial) em sua busca desenfreada por recursos financeiros para a pesquisa. Se hoje, com o fascismo bolsonarista, as verbas minguaram desastrosamente, não se pode esquecer que a vida acadêmica não era de todo boa antes: o sofrimento psíquico e os problemas de saúde mental de discentes e docentes, para não dizer que falei de suicídios, decorrentes do produtivismo acadêmico toyotista já estavam aí tirando literalmente o nosso sono e roubando nossos sonhos. Em contrapartida, sem esquecer também, principalmente, de que foi no período do lulismo que negras(os), indígenas, quilombolas, população LGBTQIAPN+ começaram a adentrar a torre de marfim e, em seguida, a se emaranharem nos labirintos dos programas de pós. A encruzilhada continua...

Uma consequência “natural” e indesejada do produtivismo, não apenas, mas especialmente na pós, é a pouca reflexão que se faz sobre projeto pedagógico e formação, pois, em (des)virtude da ênfase na pesquisa, termina-se por se pressupor que já “somos todos formados”... Sem se discutir ‘questões pedagógicas’, é inevitável que se acabe reproduzindo “inconscientemente” modelos educacionais de inspiração positivista no sentido mesmo da educação bancária de se querer como que depositar cheques nas cabeças das pessoas, isso para não entrar aqui na dramática situação dos processos de orientação opressivos em que orientadores tentam encaixotar orientandas/es/os nas suas linhas de pesquisa de forma elitista e autoritária. Paradoxalmente, mesmo professores/orientadores afinados com o tal do pensamento crítico costumam reproduzir, “ingenuamente” e/ou comodamente, o padrão de transmissão vertical de saber...

Sintonizado com as canções de primavera compostas pelas teorias e práticas de Paulo Freire e bell hooks, minha aposta é a da busca coerente em direção a uma pedagogia transgressiva que vise à indisciplinaridade (implosão de todo e qualquer tipo de fronteira que hierarquize o viver acadêmico): com o sonho de manter o eterno coração de estudante, desejo me aquilombar com estudantes e colegas rumo à construção de práticas de ensino/aprendizagem horizontais e dialógicas para além da mera beleza dessas palavras.¹⁵

¹⁵ Mesmo tendo lido apenas parte da produção vultosa dos dois, não tenho pudor de dizer que a obra completa de ambos é obrigatória; sendo que aqui estou me referindo basicamente à *Pedagogia do Oprimido* e *Pedagogia da Autonomia*, de Paulo Freire, e à trilogia pedagógica de bell hooks: *Ensinando a Transgredir*; *Ensinando Pensamento Crítico*; e *Ensinando Comunidade*.

Oxalá cheguem cada vez mais gente da população negra, povos da floresta, população LGBTQIAPN+ nas universidades para que possam ser as/es/os verdadeiras/es/os protagonistas de uma ciência/filosofia amefricana. No que compete a mim, meu sonho é poder me irmanar de corpo e alma às suas lutas, transformando a mim mesmo na interação privilegiada com elas e eles em suas respectivas lutas coletivas por liberdade e justiça racial/social.

Colchete dentro do parêntese do final da seção-estação anterior: parece mesmo verdade, até no propalado filme “Não Olhe para Cima”, o fato de soar mais razoável seguir acreditando no *apocalipse now* de sempre do que no fim do capitalismo... No entanto, creio eu que uma revolução já está em curso com o advento da fala pública sem volta atrás dos condenados da Terra, o que só “nos” daremos conta quando já estivermos caminhando – tal como no magnífico romance da escritora polonesa Olga Tokarczuk – *Sobre os Ossos dos Mortos*.

Nas duas próximas seções-estações, acalento primeiro o sonho de verão duradouro de uma filosofia amefricana, em seguida o acalento do samba como a filosofia genuinamente brasileira a embalar nossa amefricanidade. Para manter o caráter onírico, conto o sonho meu de modo breve na forma de fragmentos.

Samba de Verão

Olha, é como o verão/Quente o coração/Salta de repente para ver/A menina que vem

Marcos Valle & Paulo Sérgio Valle

Saí da filosofia e encontrei abrigo ou a briga na saúde coletiva...

De início, eu me cansei da CIA (Comentarismo Internalista de Autores), a polícia epistemológica que vigia se os “iniciados” estão observando bem as regras de ‘comportamento geral’ diante dos “Pensadores”; depois, foram eles (os agentes da CIA), como ficou evidente na minha qualificação de doutorado (“Seu projeto pode até ser bom, mas não é filosofia...”), que se cansaram de mim. A des- atração fatal foi recíproca.

Ter um nome é importante para dar sentido (resquício de colonialidade do pensamento?): vivia sob colonização mental e não me dava conta, só sentia um mal-estar da cultura filosófica europeia em um corpo que pegava trem para ouvir avidamente meus mestres falarem de coisas bem distantes de mim. Agora eu sei, caetanamente; ou não: filosofar, DE MODO EUROPEU, realmente só é possível em alemão (francês, inglês, grego...); puro truísmo (só não tenho uma ideia incrível para fazer uma canção...). Mas (ou, por isso mesmo), por mais óbvio ululante que soe hoje (não o era antes), sempre existiu e continua existindo filosofia em outras partes do mundo (“periférico”).

Não sei nem se devemos manter a preocupação em defender algo chamado filo-sofia: mesmo se concebida em perspectiva pluralista (filosofia africana, filosofia indígena, filosofia oriental...), fica parecendo sempre uma vocação de pessoas iluminadas, especiais...

Da mesma forma, “pensamento” me soa sempre como uma faculdade pertencente a seres beirando à divindade... E não dá para aceitar mais aquele blábláblá de que muitos pensadores reconheceram ser a filosofia algo comum a todo ser humano: “Todo homem é filósofo de algum modo”...

Como reconheço que muita água precisa rolar nesse moinho da história até que não precisemos mais colocar etiquetas pomposas nas práticas de SAPIÊNCIA, ao menos devemos batizá-las com um nome pelo qual valha a pena lutar. Por que não filosofia amefricana, uma forma de sentir, pensar, agir, ser no mundo que nos unifica histórica e geograficamente, especialmente por ‘amefricanidade’ reconhecer o protagonismo dos de baixo em um continente que foi coberto, e não “descoberto”, pelos europeus com as vestes do pecado das partes de baixo?

Dá muito alento quando vejo essa inspiração transpirar bons ares em outros lugares, como já acontece, por exemplo, com a proposta de um direito amefricano (THULA, 2019).

Na filosofia, independentemente do qualificativo “amefricana”, é lindo de ver irromper raízes “decoloniais” em várias partes do Brasil, como a filosofia africana pulsando fortemente na Bahia e em Brasília, e bem pertinho de mim a Filosofia Popular Brasileira ganhando as ruas.

Mais do que “assassinar” os assassinos do sol (apropriação totalmente livre da outra história da filosofia, narrada pelo professor Márcio Tavares d’Amaral), o importante é termos um sonho de verão filosófico que, livre do curto tempo de mais uma moda acadêmica ou de um mero encantamento passageiro, dure o tempo necessário para que haja um acerto de conta com o nosso passado de escravidão. Uma filosofia amefricana tem uma tarefa histórica a desempenhar em busca da reparação com aquelas e aqueles que foram e são sistematicamente vilipendiados e usurpados do ponto de vista material e espiritual.

A flechada da pensadora Lélia atingiu o alvo em cheio (GONZALEZ, 1988; 2018): quer queiramos ou não, no fundo, o Brasil já é amefricanizado desde a época da mãe preta, o que falta é superar a nossa neurose cultural de sermos amefricanos, como a nossa memória histórica nos lembra e a nossa condição geográfica nos situa, enquanto a nossa “consciência” finge sermos, os brancos, europeus.

Como sonhos convivem com a contradição pacificamente, posto que sua lógica emula a vida *real* do real ou o real imita a vida onírica (os yanomamis explicam o que o Doutor Freud

nem sequer ousou sonhar), fecho o ciclo das estações insinuando que talvez nem precisaríamos de uma filosofia amefricana se assumíssemos que já temos uma filosofia genuinamente brasileira, o samba. Quem tiver olhos de ver,¹⁶ olha ele aí, o samba...

Outono Chegou

O outono chegou/O fogo do verão acalmou/O olhar que queimou/
Não reflete esse ardor

Paulo César Pinheiro & Wilson das Neves

A filosofia em particular e as ciências humanas em geral, assim como as ciências sociais, há tempos estão estudando o samba com a devida valorização e malemolência. Iniciativas que vão de tentar explicar o “mistério do samba” ao objetivo de evidenciar o papel do samba na construção da identidade nacional, passando pelo olhar original de pensar o samba afinado com afroperspectivas filosóficas (SILVA, 2015).

Aqui, a contribuição seria a de propor que comecemos a pensar o samba como uma filosofia nossa, sem carecer de metanarrativas que o “expliquem”, ele fala por si. É só ter olhos de ver a gente do samba falar, sambar...

Na dramaticidade da hora atual, 200 anos após a “Independência” e 100 anos depois do brado modernista, a colonialidade segue como uma estrutura entranhada de dominação. Mas o samba é escola de resistência e de re-existência de um povo que produz o show e assina a direção. Ele agoniza, mas não morre. Samba negro, expropriação branca. Todavia, pela via toda os novos condenados da Terra te socorrem e não deixam o samba morrer, o sonho acabar.

Mesmo com toda a lama do perigo sedutor global, que primeiro diz que não somos racistas e depois usurpa e deturpa as pautas como se fosse antirracista desde sempre à la Princesa Isabel, a gente vai levando essa chama negra. ‘Que tal um samba no seu coco’, você que se acha “o branco mais preto do Brasil”?

Na noite anterior ao começo da (in)disciplina Saber-Samba, que eu tenho o prazer e a honra de dividir com minha mestra Fabiana Cozza e meu mestre Rogerio Família, aos quais dedico esse texto, eu praticamente não dormi por conta da ansiedade de me saber estar face a face com aqueles momentos decisivos na vida. Não dormi, mas sonhei acordado e fiz o “poema”

¹⁶ Tomando emprestada a expressão de Jurema Werneck – que, por sua vez, pegou de sua mãe – usada na aula magna “As Ialodês do Samba Segundo Jurema Werneck” (in: https://www.youtube.com/watch?v=KbJMkA_OMFE&t=495s), cujo mote foi seu livro (2020).

abaixo (aspas porque não sei nomear o que fiz), que, oxalá, há de virar realidade porque terá sido um sonho coletivo:

Dois Tempos ao Mesmo Tempo

Ou

A Hora e a Vez do Saber-Samba

É um tempo invasivo, de “Big Dados” onipotentes
 É um tempo transgressivo, de pessoas incontroláveis de tão potentes
 É um tempo maquínico, de robôs oniscientes
 É um tempo macunaímico, de gente heroica luminescente
 É um tempo reificante, de mercado onipresente
 É um tempo vivificante, de trocas de valores transcendentais
 É um tempo espinhoso, de total desertificação
 É um tempo frondoso, de plantas em revolução
 É um tempo brutal, de criminosa devastação
 É um tempo astral, de cósmica vastidão
 É um tempo urbano, de cidades em colisão
 É um tempo krenakiano, de pindorâmica coalizão
 É um tempo desesperador, de retorno do fascismo
 É um tempo renovador, de retomada do utopismo
 É um tempo aviltante, de excitação do sexismo
 É um tempo verdejante, de primavera do feminismo
 É um tempo odioso, de agravamento do racismo
 É um tempo amoroso, de gravar na mente o pan-africanismo
 Um tempo finge que condena o terror da guerra
 O outro tempo age pela paz da igualdade na Terra
 Um tempo agoniza em sinal de que já vai morrendo
 O outro tempo ainda chora, mas só porque está nascendo
 Um tempo se achava bamba, mas era a encarnação do mal
 O outro tempo é saber-samba, parindo reparação ancestral

Agradecimentos

Agradeço ao doce encorajamento dado por três amigas e três amigos que leram a primeira versão, quando esse texto ainda era um Plano de Trabalho requerido no processo de incorporação ao corpo docente do PPGBIOS: Mariana D’Acri, Nilcéia Figueiredo, Veronica Queiroz, Felipe Dourado, João Pedro da Silva e Paulo Paraizo. Muito bom privilégio poder contar com o incentivo de vocês!

Um agradecimento especial a Marcelo Moraes, por ter me estimulado de modo carinhoso e irrecusável que eu submetesse/publicasse o texto, também quando ainda era “mero” Plano de Trabalho. Gratidão pela gentileza, confrade de Filosofia Popular Brasileira!

Referências bibliográficas

- ARRUZA, Cinzia ; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- EILENBERGER, Wolfram. *Tempo de mágicos: a grande década da filosofia: 1919-1929*. São Paulo: Todavia, 2019.
- _____. *As visionárias: quatro mulheres e a salvação da filosofia em tempos sombrios: 1933-1943*. São Paulo: Todavia, 2022.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.
- FRAGOZO, Fernando. *Da identidade do homem: antropoceno e filosofia*. Prelo.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 1977.
- _____. *Pedagogia da autonomia*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 1996.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93 (1): 69-82, 1988.
- _____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Gonzalez L. *Primavera para as rosas negras*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.
- GROSGOUEL, Ramon. Para um pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, n. 8: 199-216, 2008.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Os fantasmas da colônia: notas de desconstrução e filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- _____. *Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática*. São Paulo: Elefante, 2020.
- _____. *Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança*. São Paulo: Elefante, 2021.

- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KURZ, Robert. *A razão sangrenta: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais*. São Paulo: Hedra, 2010.
- LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- LIMULJA, Hanna. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomamis*. São Paulo: Editora Ubu, 2022.
- MENDONÇA, André. A re-volta dos vagalumes. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 30(2): e300207, 2020.
- OLIVEIRA, Joana et al. (Orgs.). *Vozes vegetais: diversidade, resistência e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu, 2020.
- PIRES, Thula. Direitos humanos e améfrica ladina: por uma crítica amefricana ao colonialismo jurídico. *LASA Forum*, 50 (3): 69-74, 2019.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SILVA, Denise. Ninguém: direito, racialidade e violência. *Meritum*, v. 9 (1): 67-117, 2014.
- SILVA, Wallace (Org.). *Sambo, logo penso: afroperscetivas filosóficas para pensar o samba*. Rio de Janeiro: Hexis/Fundação Biblioteca Nacional, 2015.
- LOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Lisboa: Relógio D'Água, 2011.
- TIBLE, Jean. *Marx selvagem*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.
- TOKARCZUK, Olga. *Sobre os ossos dos mortos*. São Paulo: Todavia, 2019.
- WERNECK, Jurema. *O samba segundo as ialodês: mulheres negras e cultura midiática*. São Paulo: Hucitec, 2020.
- WEST, Cornel. *Questão de raça*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.

Por uma ética da Orixalidade nos Brasis contemporâneos

Raphael Ribeiro da Silva¹

Resumo

Esse texto ensaístico e fragmentário, se propõe enquanto uma breve conversa a partir da categoria “Orixalidade”, entendida enquanto uma categoria ética-estética-filosófica, que pode ser encontrada em múltiplas linguagens e que se agencia por entre os saberes populares das macumbas, nos terreiros e nas ruas, mais especificamente nos atravessamentos das favelas com o legado cosmogônico e cultural afro-ameríndios das macumbas. Desde o “meu lugar”, onde todos os dias tem gente que bambeia, que ginga e se zanga, dribla a morte, numa matriz de encantamento que diz muito do que somos. Uma brasilidade que faz cruze e se cruza nas encruzilhadas e de lá traz potência, por entre saias rodadas, marafos, mas também agencia passinhos, bailes e furduncinhos.

Palavras-chave: Orixalidade, Cruzo, Umbandas, Brasis, favelas.

Summary:

This essayistic and fragmentary text proposes itself as a brief conversation based on the category “Orixality”, understood as an ethical-aesthetic-philosophical category, which can be found in multiple languages and which acts among the popular knowledge of the macumbas, in the yards and on the streets, more specifically in the crossings of the favelas with the Afro-Amerindian cosmogonic and cultural legacy of the macumbas. From “my place”, where every day there are people who sway, who sway and get angry, dodging death, in a matrix of enchantment that says a lot about who we are. A Brazilianness that crosses and intersects at crossroads and from there brings power, between full skirts, marafos, but also manages little steps, dances and furduncinhos.

Keywords: Orixality, Cruzo, Umbanda, Brazil, favelas.

"Quando nós falamos tagarelado e escrevemos mal ortografado, quando nós cantamos desafinado e dançamos descompassado, quando nós pintamos borrando e desenhamos enviezados, não é porque estamos errando, é porque não fomos colonizados"

Nego Bispo

¹ Bolsista Capes; Doutorando do Programa de Pós Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva da UERJ, é mestre em Letras pelo Programa de Pós Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio, e também é bacharel em Estudos de Mídia pelo Departamento de Estudos Culturais e Mídia da UFF. Contato: phribeirodi@gmail.com

“Favelado tem que juntar com favelado pra fazer acontecer
Porque eles nunca vai fechar com nós”

Talvez. Mc Poze do Rodo

Há 530 anos, em 12 de outubro de 1492, Cristóvão Colombo “descobria” a América, que morreu acreditando ser a “Índia” (mais exatamente Cipango, o Japão), como os de sua época chamavam todo o continente asiático. Daí porque o continente ganhou o nome de outro navegador, Américo Vespúcio, que cravou, em 1504, que não era Índia coisa nenhuma, mas o que chamou de "Novo Mundo." Em 1943, o artista uruguaio Joaquín Torres García (1874-1949) propôs no desenho *América Invertida* um mapa que fosse assim, “de cabeça para baixo”, mostrando o mundo de outra perspectiva. E nós, que seríamos o Sul, estaríamos acima. Uma outra América possível, metaforicamente.

Em 15 de novembro de 1939, Zélio Fernandino de Moraes, sob o transe de um Caboclo, de nome Caboclo das Sete Encruzilhadas, determinou que se fundasse a Federação Espírita de Umbanda, posteriormente denominada como União Espiritista de Umbanda do Brasil, visando atuar como núcleo central doutrinário e congregar os templos umbandistas. Nascia dali uma configuração litúrgica do que se chamaria de Umbanda. Hoje, por entre os muitos cantos dos Brasis, cada vez mais se entende que a marafunda tem espaço pra todo tipo de gente que é morta, desde que se deixe encantar.

Pois bem, se essa América outra é possível, que seja forjada no fogo de Exú, que arde, destrói e tudo novo se faz. Exú nos ensina que os muitos caminhos são possíveis. Ele se transforma em múltiplos seres cuja missão é fazer as oferendas circularem, tornando-nos doadores de oferendas aos deuses, e estes distribuidores de bênçãos a todes. Para quem não sabe, o padê de Exú, servido sempre ao começo de cada canjira (gira), significa reunião ou encontro, demonstrando que o objetivo principal do rito é pedir a Exú que reúna ou propicie o encontro das partes separadas.

Para além do orixá, controverso e *trickster*, endiabrado na diáspora, que os “Exús catiços” das macumbas cariocas, esquecidos ou excluídos por Zélio, nos ajudem a desmontar os mapas coloniais, pelos quais, tolos seguem traçando suas rotas e naufragando. Que cada pombagira que bebe e gira a saia ,mas que pode ser puta se ela quiser, pois o feminismo da pombagira passa pelo lugar de uma liberdade que está para além dos códigos que a academia institucionalizou como lugar-valise. E que cada Exú, com sabedoria, traquinagem e vadiagem, nos possam auxiliar nas percursos, pois afinal, são eles donos das ruas, e é de lá que vem a ética necessária para que forjemos as tais “cosmopolíticas de refúgio” e as “linhas de fuga”.

Que Exú nos ajude na descolonização dos saberes. Que Exú seja o condutor dessa tal inversão necessária dos mapas, nos reconectando às nossas partes que foram separadas pelas violências coloniais. Tudo que nóix tem é nóix! Não apenas desde um Sul, mas dos becos, avante! Um “Mundo-Outro” é preciso se fundar, se faz urgente a construção de novos paradigmas que passem pelos nossos corpos, a partir de nossas vivências e leituras. Pensar coreograficamente os Brasis, enquanto uma *ficção-Brasil*², onde a gente possa inventar mundos possíveis, buscando, a cada dia, desde as margens, refazer os Brasis. Se o Brasil é algo possível hoje, ele é uma gira de Umbanda.

Nessa gira de muitas bandas, das muitas Umbandas que batemos por dentro e fora desses Brasis, é a gira que nos forma e que nos constitui. Os caboclos que cantam firme seus brados, são os verdadeiros donos dessa terra. Com suas flechas certeiras, fincaram aqui seus saberes e baixam hoje em nossos corpos toda força que vêm da Cidade da Jurema. De todo povo preto que de banzo sofreu, é donde vem a história e o legado ancestral de cada preto e cada preta velha. A mironga fica debaixo do pé, e a fumaça dos cachimbos curam todas as mazelas e apagam do ar toda maldade humana, só não vê quem não quer.

Então, tipo assim: não tem como pensar em preto velho e preta velha e não lembrar das tias das casas cheias de plantas, que benzem a gente de todo jeito possível, seja com banho, com punhado de planta, com chazinho ou com “ponto-falso” nos joelhos e queixos rasgados, por entre piques, peões e pipas e pau na lata. Essas tias-avós que todo mundo tem, são delas que nascem os Brasis todos os dias, delas que parimos a cura contra toda mazela. O tempo delas de vida já justificam nossa existência e permanência até aqui hoje, apesar de tudo e tanto.

Falou de preta velha eu lembro é da Dona Isolinda do conjuntão das casinhas lá em Santa Cruz, onde minha mãe morava e eu tinha medo de abrir a porta de madrugada, mas eu sei que de manhã ou de tarde ou a qualquer hora do dia, quando eu ia na casa da Dona Isolinda lá

² Acredito que essa categoria de leitura crítica da história, sobretudo no olhar atento das ficções, dos registros e memórias, num modo que rasura, para reescrever o Brasil, no esteio que Fred Coelho, professor da PUC-Rio nos aponta na ementa de seu curso “Delirar o Brasil”: “Mergulhar crítica e coletivamente na ideia de Brasil como ficção política, especulação cósmica, maquinaria para o desastre, o Brasil como sonho e terror, de Araripe Júnior a Glauber Rocha, de Carolina Maria de Jesus a Jota Mombaça, de Euclides a Oiticica, de Clarice a Abdias, o Brasil como delírio telúrico, paradisíaco, cientificista, racista, antropofágico, amazônico, sertanejo, modernista, o cartesianismo tropical, o sentimento do mundo, Peri e Ceci, Riobaldo e Diadorim, mármore e murta, Quinto Império, Matas virgens, Galáxias, a história do Futuro de Vieira, o instituir-nos-emos nacionalidade de Machado, formação e deformação, utopia e frustração. A carta, o crime, a crise, retrato e raiz, casa grande e quilombo, Brasil diarréia no país do futuro, margem e mágica, atravessar o caos para disputar a imaginação política sobre uma ideia em aberto, tragédia em movimento, ó pedaço de mim, ó metade afastada de mim, o Brasil como abismo, como atrito, como texto e alucinação, o sonho desesperado e o bem guardado segredo. Disputar o Brasil, inventar o Brasil, alucinar o Brasil, descascar o Brasil, matar o Brasil mas não desistir de um Brasil. Não desistir de delirar política e ficção. Não desistir.”

tinha cheiro de tempero, de erva, e ela, eu juro!, ela ainda vive sentada na cadeira-banco dela benzendo a gente, só não enxerga ela ali, quem não se permite encantar. Enquanto eu escrevo isso aqui e sinto cheiro de tempero, de planta, de coisa boa, de cura, de cafezinho, de dengo da preta que, eu carrego em mim, amontoada por entre muitos que me povoam.

Parece bonito e poético fazer feijoada no 13 de maio, cantar pra Maria Conga, Tia Maria, Pai Joaquim, Pai Benedito, Tio Chico e tanto povo que vem de Angola, Cativoiro, Congo, Do Cruzeiro e dessa gente que nos faz viajar enquanto se canta “Congo com Cambinda quando vem pra trabalhar, Congo vem por terra, Cambinda vem pelo mar...” Mas é aí que eu ato o nó da parada: toda favela, toda comunidade, toda viela tem velho mirongando, há múltiplas “mirongagens” por entre nossas ruas. Lembro de todo tipo de gente bater lá no portão atrás da preta velha lá de casa, minha avó que foi minha mãe, enquanto minha mãe era mãe de outras gentes desses Brasis. Minha farmacologia nasce dos pés de planta que minha avó catava e me ensinava, eu sempre digo, e repito: foi lá do pé de figo que eu aprendi a ser gente.

No interior desses Brasis residem a força ancestral dos caboclos boiadeiros, que no laço certo carregam o Brasil - maiúsculo e hegemônico - nas costas e ainda lutam contra uma indústria tão carnívora e desigual, onde há carne boa pra tão pouca gente, e tanta gente catando pelanca e osso. E no meio dessa miséria, desenhada pelas margens e pelos interiores desse país cindido em dores e marcas que vem desde lá dos tempos das rotas atlânticas, ainda hoje, a gente segue pensando a partir das lógicas que nos afastam cada vez mais do cerne da parada, como e quando vamos pensar a partir do lugar de quem cata pelanca e osso e não do lugar de quem produz fome e miséria? Tem gente que acha que bloqueando rodovias e hasteando bandeiras vão conseguir inscrever algo no centro do debate político. e a gente cai feito otário, nos golpes dos que se acham cabruncos, mas são gados.

O laço do boiadeiro quando bate firme no chão, risca forte seu poder e rasga no tempo toda a lógica já existente, onde o gado não sabe seu poder e nem quem manda. É preciso, nessa luta por entre o poder do controle, inscrever-se enquanto forte e mais do que isso, estar preparado para reunir e lutar contra a dispersão. Podemos ser diversos, podemos pensar rotas distintas para o que chamamos de Brasil, mas é preciso lutar contra a dispersão, contra as ideias que de alguma forma despotencializa a ideia de bando, que se espalham feito gado disperso e confuso. É preciso um pouco de coesão, caminhando juntos, mesmo que sem rumo e diverso. Sob o laço certo da boiada, no comando é preciso alguém que entenda o poder de andar junto.

No gongá dessas giras dos Brasis, tem espaço pra todos os Santos. O sentinela dessa porteira é Exú e todos os catiços, que bebem marafos, rodam as saias e todos gargalham, e junto

dos Zés, que habitam as esquinas, nos protegem e nos livram, nos salvam e nos salvarão dos falsos Messias. Pro povo que gosta de datar e apontar origens: Há diga que foi Zélio, há quem hoje reivindique a herança bantu dos calundus de Luzia Pinta, mas o que cada pomba risca nesse Brasil-Terreiro, não há quem possa explicar.

A Umbanda está em todo canto, na fezinha sincrética da feijoada de Jorge que é da Capadócia mas é Ogum de África, da Iemanjá que é a Sereia do Mar e a senhora dos pescadores e a orixá negra dos seios fartos, mãe de todas as cabeças. A Umbanda está desde o topo do morro e nos becos e vielas de cada fiel, onde malandros de hoje são da tropa do mantém, que sustentam a banca, fornecendo pra playboy só da bruta. Brutalidade? pros menó é lógica, encara os bico do fuzil. Hoje, os Zés empilintrados que pagodeiam por aí não vestem Panamás, mas cabelo na régua e bigodin finin, outros de bonés e cordão de ouro, trocaram o boteco pelos bailes funks, onde ostentam a zanga ancestral que carregam no sangue e na ginga do corpo.

Esses ditos corpos masculinos devem gingar, o homem tem que criar rotas de fuga de uma sociedade que o encurrala em uma cultura genocida, e para não morrer sangrando ou sangrar morrendo, ele tem de gingar todo dia. Nesse caso o sangue para o homem é metáfora não só de dor, mas do medo da morte, numa cultura que mata a cada 23 minutos um jovem negro. É um corre contra o relógio da morte, é escapar num drible de malandro, de cria. E para driblar a morte, deve-se armar o contra-golpe de um bom capoeira, deve equilibrar na corda bamba de um corpo empilintrado, que bambeia mas não cai.

Nosso desafio hoje é encenar, a partir de uma filosofia popular brasileira, nossos malandros contemporâneos carregados de uma ginga cotidiana que vêm de muito longe para driblar o cerceamento dos corpos. O encantamento como matéria prima faz de nossos Zés inventados, espectros de homens reais que cruzam todos os dias as encruzadas desse nosso Brasil. Perceber por entre muitos Poze e Cabelinho, Filipe Ret, L7nnon e Oruam, onde toda a gramática que existe é que “nada nessa vida vai mudar a essência de cria”. E vocês sabem o que é ser cria? Os menó tão suando debaixo do sol vendendo água no calor e sombrinha na chuva, balinha mentos e torcidão de 2 e mesmo assim todo dia tem um que roda na mão dos cana, só por causa dessa coisa de pele preta. Tá foda, não dá pra ficar fazendo trend do *Tik Tok* falando que “é melhor andar sozinho do que mal acompanhado”, quando na verdade cês não tão nem aí pra quem carrega hoje o shape de malandro. A galera do chapéu Panamá já foi, os menó tão gingando hoje pra fora da mira do fuzil da PM.

Aqui, ainda nas esquinas dos Brasis: Toda mulher é Pombogira. As múltiplas feminilidades moram nas encruzilhadas, vagueiam por entre esquinas, nas casas de família e

nos puteiros mundo afora. Ser mulher está para além do que as linhas retas escrevem. Ser mulher é criar o filho sozinha, é não criar, é deixar com o pai, é escolher não ter cria, é não ter útero. É que parece que todo mundo pode ser tudo, mas pra ser mulher tem que seguir a bula. É preciso gargalhar diante das normas, ser puta e ser recatada, é rasurar os códigos, é cirandar os dogmas, é parir novos saberes e embucetar os caminhos todos.

Nosso desafio, ao embutecar os caminhos, é recriar de modo expandido as histórias de Pombogiras conhecidas de nossa “mitologia macumbeira”, mas embebidos do cruço das ideias, afiados com uma filosofia popular brasileira. Aqui, após vasculhar as pistas históricas e filosóficas, construiremos nossas heroínas tipicamente brasileiras e carregadas de uma afrobrasilidade que é muito nossa. O encantamento como matéria prima faz de nossas musas inventadas, espectros de mulheres reais que cruzam todos os dias os cantos desse nosso Brasil, empadilhadas, mulambadas e acima de tudo, livres para serem o que quiserem.

Movido pelo desejo de compreender o conjunto de saberes das matriarcas negras no Brasil, além da minha entrada no culto de candomblé e do desejo de aprender e difundir os saberes de minha cultura religiosa, criei em agosto de 2020, um perfil na rede social *Instagram*,³ sob o nome de "Orixalidade". Pensado para ser uma plataforma de difusão dos saberes das religiosidades de matriz africana e de todo um arcabouço filosófico, artístico e ritualístico que compõem a cultura religiosa do culto de orixá, mas também de voduns e inquices, no Brasil.

Dessa forma, a Orixalidade é tida como uma plataforma de difusão dos conhecimentos oriundos do lugar de saber dos terreiros ou roças de candomblé e Umbandas no Brasil, principalmente os que eu vivencio juntamente com minha família de axé. É também uma categoria ética-estética-filosófica, que pode ser encontrada em múltiplas linguagens e espaços de saber⁴: desde os terreiros, mas não somente, mais também nos sambas, nas festas, nos elementos que transbordam e atravessam nossos imaginários, mas que compõem as macumbas, tais como os fios de contas, os adornos, que transbordaram e se tornaram também referências estéticas. Está nos carnavais de rua e da Sapucaí, como no Exú da Grande Rio e nos malandros da Ópera do Sanguêiro, estão nas colagens artísticas digitais de @segebambia81 e @ uendelns no *Instagram*, nas fotografias de Márvila Araújo, nos trabalhos artísticos e pesquisas de Breno

³ A plataforma pode ser acessada através do link: <https://www.instagram.com/orixalidade/>

⁴ Muito embora eu tenha citado aqui alguns nomes de múltiplos espaços e linguagens artísticas, tenho elaborado um levantamento amplo para uma análise desse conjunto vasto de “objetos-acontecimentos”, que recolhem e atravessam em si, o que venho chamando de “Orixalidade”, para ser apresentado em um ensaio que irá compor minha Tese de Doutorado, atualmente em desenvolvimento, com financiamento da Capes.

Loeser, nos ensinamentos em *reels* de Ester de Oxum, nas canções de Baco Exu do Blues e Jéssica Ellen. Enfim, a coisa da macumba e das orixalidades, pois não se pode mais pensar em singularidade quando o negócio é múltiplo, diverso e atravessa os corpos.

Existem também projetos transversais postados no perfil da rede social que estão ancorados nos saberes das práticas umbandistas, tais como "contos encantados" que versam sobre os saberes das entidades de umbanda, a partir de histórias de minha autoria, que acionam a sabedoria das pombagiras, erês, malandros e malandras e os caboclos. Esses "contos encantados" funcionam como uma leitura criativa minha, mas também uma produção filosófica, a partir de minha facilidade pela linguagem literária, espaço cômodo e afetivo, pelo qual consigo transbordar, criticamente, os caminhos das orixalidades que venho acumulando ao longo das vivências macumbeiras.

Fiquei pensando por um bom tempo em trocar o nome dessa plataforma - mais especificamente para *mooyo*⁵, categoria bantu que designa energia vital, que estaria para o "axé" dos iorubás - O que aconteceu foi que desde que fiz santo, "raspei o santo", me iniciei no candomblé, menos iorubá me tornei, menos discípulo de uma escola me tornei, me tornei cada vez mais macumbeiro, mandingueiro, mirongueiro das margens.

Tateando pelas bordas de uma religião tão robusta e estruturada a partir das hierarquias, rastros e ranços coloniais, dos quais, aliás, já passou da hora de lançá-los ao vento, como num belo e fundamental ebó, me tornei um amontoado de macumbas, um conjunto de vários e múltiplos encantamentos.

Ao fim de tanto e apesar de tudo, seguimos sob o nome de "Orixalidade", justamente pela inconsistência e por uma certa incapacidade de aglutinar os muitos saberes que nossas macumbarias brasileiras congregam. Gostaria de deixar registrado que a "orixalidade", enquanto uma categoria de pensamento popular brasileiro, não está presa a um lugar epistêmico, escolar e ritualístico, que pela ordem etimológica, deveria ser iorubá. Não, nossa "orixalidade" é múltipla, atravessa os muitos saberes que nos congregam e está atravessada pelos muitos corpos que nos constituem, desde os tempos em que um bando de europeus-bandidos- manés

⁵ O médico e intelectual do Congo, Kia Bunseki Fu-Kiau, afirma, ao estudar a cosmogonia dos bantos, que qualquer povo tem seu *mooyo*, a energia vital (aquilo que os iorubás chamam de axé). Para os bantos, incorporar símbolos, ritos, crenças, entidades e valores de outros povos pode significar aumento do nosso próprio *mooyo*, sem que isso represente o abandono das crenças originais. Desde que proporcionem saúde, fecundidade, estabilidade, harmonia e prosperidade, todas as experiências de acúmulo de força vital são benéficas, inclusive na música, encarada como uma arte sagrada que conversa com os deuses e alimenta a energia das mulheres, dos homens e das crianças.

chegaram aqui na terra dos povos originários, com a ideia ridícula, horrenda e estapafúrdia de "nos descobrir".

Talvez um outro motivo para manter o nome da categoria, é provocar um abalo nos puristas, que ainda hoje sentam nas rodas para falarem dos seus candomblés puros; primeiramente, essa gente não entendeu nada de da História que o povo preto de Áfricas, viveu e o legado que isso nos dá hoje. Segundo que essa gente que bate no peito pra dizer que “no meu salão de candomblé só toca candomblé de Ketu, ou de Jeje ou Angola puro” além de chata é careta, cafona, demodê e desencantada. Não entenderem nada de cruço, de potência pelas coisas que juntas e sobrepostas, nos mostram o quanto reside ali o encantamento. Justamente por isso gosto de sobrepor raízes, dialetos e concepções filosóficas de raízes do candomblé distintas, pois para mim, é daí que a gente segue se parindo enquanto Brasis.

A grosso modo, seguimos na doce tarefa de se *amuntuar*⁶, de reunir cada vez mais *mooyo*, aglutinando pema riscadas de caboclos, louvores e rezas aos ancestrais, seja batendo candomblé em jeje, ketu ou bantu, seja nas Umbandas Zelistas iludidas em fazer a caridade ou naquelas que mais se aproximam de Palo Mayombe, e que não se preocupam se é Umbanda ou Kimbanda, mas que é macumba, é suor, é corpo, é sangue, é pema e é samba. É Brasil na sua infinita brasilidade.

Então galera, chegou a hora de produzir pensamento enterreirado, embebido de marafo e da saia rodada dos exus catiços, sujo de bala e guaraná dos erês, no colo das Ayabás, a partir dos conselhos dos pretos velhos, da flecha certa dos caboclos. A orixalidade tá no cotidiano de quem deixou a alma se encantar. E sem encantamento não tem vida. Gire a gira das nossas Umbandas, se deixe girar.

N' gunzo Ê, Saravá, Kolofé, Mukuiu, Motumbá, Amém,

Valeu, meus crias.

⁶ Não queria ter que explicar e encher esse ensaio de notas de rodapé, mas gostaria de deixar registrado aqui nesta nota, que optei por deixar a grafia dessa forma, para acionar a palavra e/ou radical de origem bantu, *Muntu*. Na raiz filosófica africana denominada de Bantu, o termo NTU designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência. O *Muntu* é a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente, pela palavra. A palavra com um fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência.

Referências bibliográficas

HADDOCK-LOBO, Rafael. Filosofia Popular Brasileira. HH Magazine, Humanidades em Rede: <https://hhmagazine.com.br/category/colunas/filosofia-popular-brasileira/>

_____. (Org.) Dossiê “Pensamentos guerreiros contra a colonialidade. Revista Cult, n. 271, Jul, 2021.

_____ e Moraes, Marcelo José Derzi (Orgs). Dossiê “O samba mora na filosofia”. Revista Cult, 281, Maio, 2022.

_____ “Correndo gira”. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/correndo-gira/>

_____ “Fragmentos de políticas macumbeiras”. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/fragmentos-depoliticas-macumbeiras/>

_____ “Maria Navalha e a filosofia popular brasileira – um “trabalho” de campo”. Disponível em : <https://hhmagazine.com.br/maria-navalha-e-a-filosofia-popular-brasileira-um-trabalho-de-campo/>

_____ “Os gêneros das ruas”. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/os-generos-das-ruas/>

_____ “Por que Filosofia popular brasileira?”. Disponível em <https://hhmagazine.com.br/por-que-filosofiapopular-brasileira/>

MORAES, Marcelo José Derzi e NEGRIS, Adriano. “Escrituras da Cidade: ordem e desordem a partir de Derrida”. In: SOLIS, Dirce Eleonora Nigro e MORAES, Marcelo José Derzi. Políticas do Lugar (Coleção Querências de Derrida, moradas da arquitetura e filosofia, vol. 4). Porto Alegre: UFRGS, 2016.

_____. “Comer bem como experiência do encantamento”. In: HADDOCK-LOBO, Rafael; MORAES, Marcelo José Derzi; BISET, Emmanuel. Dossiê “Os saberes dos povos e a desconstrução: religiosidade, natureza e cultura”. Revista Abatirá, v. 2 n. 4 (2021). Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13314>

_____. “Por uma Filosofia Dessa Coisa de Pele: uma desconstrução da colonialidade”. In: N NOYAMA, Samon. Gingar, Filosofar, Resistir: ensaios para transver o mundo. Curitiba: CRV, 2020.

_____. Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade. Rio de Janeiro: NAU, 2020.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio, RUFINO, Luiz e HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

_____. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

_____. *Flecha no Tempo*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

Cidadania universal (?); Privilégio particular(?)Allan Alves ¹**Resumo**

Este breve ensaio nasce inspirado em duas menções feitas pelo professor doutor Marco Casa Nova (UERJ) em curso ministrado para o PPG-Filosofia da UERJ – e também por seus diálogos em *Razão cega, faca amolada*. A primeira, em relação a canção “Haiti” do disco *Tropicália II* de Caetano Veloso e Gilberto Gil. A segunda, a colocação de suas leituras do contista americano Raymond Carver. A partir destas falas, tento pensar dois temas contemporâneos por entre dois eixos: primeiro, a [possível] relação conflituosa entre o indivíduo e o cidadão na condição do processo cultural brasileiro. Segundo, a dinâmica dos privilégios – ou o que é ser privilegiado? – no debate público contemporâneo. A tentativa emerge como coragem em alçar-me a pensar questões urgentes de nosso tempo – sobretudo no diálogo com a literatura e outras áreas do conhecimento. Sem, contudo, sobrepor um regime de pensamento sobre o outro: *se moquer de la philosophie , c'est vraiment philosopher*.

Palavras-chave: Indivíduo; Cidadão; Privilégio; Sociedade.

Abstract:

This essay is inspired by two mentions made by Professor Marco Casa Nova (UERJ) in a postgraduate course of PPG-Filosofia – UERJ – and also by his dialogues in *Razão cega, faca amolada*. The first, in relation to the song “Haiti” from the album *Tropicália II* by Caetano Veloso and Gilberto Gil. The second, the placement of his readings of the American writer Raymond Carver. From these speeches, I try to think two contemporary themes between two axes: first, the [possible] conflictual relationship between the individual and the citizen in the condition of the Brazilian cultural process. Second, the dynamics of privilege – or what is it to be privileged? – in contemporary public debate. The attempt emerges as courage in raising me to think about urgent issues of our time – especially in the dialogue with literature and other areas of knowledge. Without, however, superimposing one regime of thought on the other: *se moquer de la philosophie , c'est vraiment philosopher*.

Keywords: Subject; Citizen; Privilege; Society.

[...] a fome me tem já mudo,
que é muda a boca esfamada,

¹ Doutorando em Literatura Comparada- FFLCH- USP. E-mail: all.alves@hotmail.com

mas se a frota não traz nada,
por que razão leva tudo?

Gregório de Matos, *Julga prudente e por culpados em uma geral fome que houve nesta cidade [Bahia] no ano de 1691 pelo desgoverno.*

Na noite de 4 de julho de 2020, o Brasil contabilizava 1.578.376 casos registrados de contaminação pelo vírus SARS-CoV-2. Para muitos, com o trágico número de 64.365 mortes, o luto representava incontornável afeto nacional. Nessa mesma noite, a equipe de Vigilância Sanitária da Prefeitura do Rio de Janeiro atendeu ocorrência de aglomeração na avenida Olegário Maciel. No local, em ato registrado pelas câmeras da TV Globo, projetaram-se conhecidas imagens do negacionismo: bares lotados em macabro clima de festejo. Se Carlos Drummond de Andrade, em *Sentimento do mundo* (1940), ironiza os inocentes do Leblon – a que tudo ignoram –, no cenário captado, os inocentes da Barra da Tijuca faziam jus à imagem dos versos:

Os inocentes do Leblon
não viram o navio entrar.
Trouxe bailarinas?
trouxe imigrantes?
trouxe um grama de rádio?
Os inocentes, definitivamente inocentes, tudo ignoram,
mas a areia é quente, e há um óleo suave
que eles passam nas costas, e esquecem.
(ANDRADE, 2012, p. 660).

No entanto, ainda naquela noite, um acontecimento tomaria repercussão no debate público brasileiro. Um casal, ao ser interpelado pelo agente público – a respeito da necessidade de distanciamento – ofende-se com o termo “cidadão” a que lhes fora designado. Ao retrucar, em modos de arrogância, a mulher responde ao agente: “Cidadão, não. Engenheiro civil formado, melhor que você”.

Rapidamente, o gesto ganhou as mídias de comunicação. Para além da notória incivildade, ressoava naquelas palavras uma marca importante de nossa constituição histórica. A qualquer um que minimamente tenha pensado e vivido as contradições do Brasil, o ato incomodava como velha prática da lida com coletiva. Poder-se-ia perguntar: como pensa um sujeito que, por ser portador de diploma, aja como se estivesse acima da lei, humilhando seus concidadãos? Porém, a pergunta, apesar de importante, é retórica. Não estranha a nenhum brasileiro que as estruturas do poder personifiquem interesses não republicanos. E, por diversos momentos, que indivíduos representantes desse círculo de dominação compartilhem intensivamente da prática escusa. A não diferenciação entre o espaço público e o privado, como quer o conceito de *patrimonialismo*, rendeu-nos diversas interpretações acerca da identidade nacional em espelho.

Contudo, se pela constituição de nossos noticiários o “fato” – não pensado, não problematizado, não discutido – tem primazia sobre a reflexão, proponho que se realize uma leitura insistente, aos moldes de Jean Bollack em relação à reinterpretação das peças de literatura. Tal como as palavras de Brecht (2000), é preciso desnaturalizar o que se aparenta com ares de normalidade, e, por meio de um evento vulgar, busque-se caminhar sobre algum fio de pensamento:

[n]ós vos pedimos com insistência: nunca digam "isso é natural" diante dos acontecimentos de cada dia. Numa época em que reina a confusão, em que corre o sangue, em que se ordena a desordem, em que o arbítrio tem força de lei, em que a humanidade desumaniza (...) não digam nunca: isso é natural, afim de que nada passe por imutável. Sob o familiar, descubram o insólito. Sob o cotidiano, desvelem o inexplicável. Que tudo que seja dito ser habitual, cause inquietação. Na regra é preciso descobrir o abuso, e sempre que o abuso for encontrado, é preciso encontrar o remédio. (BRECHT, 2000, p. 76)

Ao analisar a imagem do dia 4 de julho, tem-se alguns componentes constituintes da cena: o local, os personagens e o contexto. I.: dada a realidade brasileira, tratava-se de uma região com considerável poder econômico. II.: o fato se deu com indivíduos portadores de diploma de nível superior. III.: tratava-se de um momento de sensibilidade nacional causado pela pandemia.

Imediatamente, causa estranhamento o termo *cidadão* ser considerado ofensa. Carregado de complexa historicidade, as reflexões sobre cidadania nascem no horizonte da *πόλις* grega. De modo diverso, posto em diversas matrizes do que significa *cidadania* e, principalmente, de que é o *cidadão*; é a partir da modernidade que esse conceito se apresenta de forma próxima à lida contemporânea. Durante a Revolução Francesa, os ativistas passaram a usar o termo cidadão para se referir uns aos outros: *[i]ci on s'honore du titre de citoyen*.

Obviamente, a revolução burguesa e seus desdobramentos são passíveis de críticas releituras. No entanto, é preciso reconhecer seus avanços em relação à formulação de direitos civis. Ainda que se possa reivindicar a justa inclusão e proteção de diversos grupos nesse contrato social, proponho que tomemos o conceito de cidadão como mote reflexivo. Ser cidadão é estar consciente dos direitos e das obrigações de sua atuação para plena integração da diversidade humana. É importante pontuar que direitos e obrigações mínimas, não se constituem, do ponto de vista político, como *privilégios* – conceito que gostaria de tratar melhor adiante.

Ademais, no horizonte do processo da formação brasileira, a planificação da “igualdade” e da “cidadania” acontecem de modo peculiar. Em alguns contextos europeus, a nobreza – de Portugal inclusa –, temerosa dos ares da revolução, buscou modos de manutenção

do poder. A mais famosa, no século XVIII, em virtude do despotismo esclarecido, é resultante da assimilação nobiliárquica dos ideais iluministas. Com ares de progresso e filantropia, a mudança não foi suficientemente democrática. Na prática, uma conciliação, quase um jeitinho, de conceder maiores direitos civis mantendo ainda em duas mãos o domínio pleno do Estado. Logo, criava-se um *entre* – isto é, nem uma coisa, nem outra.

No Brasil histórico, é flagrante a administração de práticas parecidas quando se pensa em cidadania. A esfera de existência política, do fervilhar das ideias, conciliou-se, por bastante tempo, com regalias aos – até então únicos considerados – cidadãos. Para ser cidadão preciso estabelecer uma certa proximidade relacional com a nobreza. A produção do trabalho, em maioria escrava, antagonizava o modo de produção econômica destas terras.

É nesse ponto que pretendo explorar uma proposta de compreensão entre duas esferas do sujeito, da produção de subjetividade e de sua face política – em divisões contextuais. Penso numa espécie de conflito entre sujeito-indivíduo e o sujeito-cidadão. O indivíduo, na sua natividade, é resultante de influências de sua consciência histórica, do ser lançado, em que os valores – até mesmo inconscientes – de sucesso, competência, bem-estar etc., podem também aparados num processo de consciência comum. Ou seja, subjetivo, em suma. Contudo, o cidadão moderno requer obrigação bem definida para si e para os outros, sendo inexistente – ou falho – sem uma planejada propensão de igualdade de direitos em seu coletivo. Por isso, é mais delimitado. Numa sociedade em que nem todo mundo é cidadão, almeja-se tornam um. Todavia, como se comporta o indivíduo neste trânsito? Em termos de seus desejos e impulsos, certamente a vontade do indivíduo se contrapõe à moral cidadã, democrática e social. No entanto, em caráter mais específico, é possível compreender, na cultura brasileira, certos caminhos tomados pelo distanciamento da vontade do indivíduo cultural em relação ao estabelecimento de ideias de cidadania nos trópicos. Isto é, se existe, quais são?

Ao questionar-me sobre o processo cultural brasileiro, percebo o conflito entre o indivíduo e o cidadão é bem representado em nossa literatura, em especial a do século XIX. A partir das complexificações das relações sociais do império, era possível, a uma parte dos indivíduos, algum (bem pouco), trânsito social. Quer dizer, na prática da obtenção de títulos e de proximidade da classe dominante, o indivíduo de posses ascendia a cidadania plena. Bastava o recebimento de alguma herança, ou simples apadrinhamento para sua posição de partícipe da vida pública ser cancelada.

No romance *Senhora*, de José de Alencar, tal conflito surge de maneira bastante contundente no contexto do matrimônio. Um pouco distante da ingenuidade romântica atribuída

a romances anteriores, este último romance do autor traz à tona a ambiguidade moral dos protagonistas Fernando Seixas e Aurélia Camargo.

O protagonista, rapaz de vida média com aspirações de ascensão social, tinha noção de que a prática dos favores² era um caminho possível ao sucesso de seu objetivo. Nesse contexto, também o matrimônio era um modo de se alçar voos. Por isso, mesmo ao apaixonar-se pela protagonista Aurélia, o rapaz prefere firmar outro casamento, que lhe concederia maiores prestígios.

Logo, Aurélia Camargo, moça apaixonada pelo rapaz, sofre por conta de sua condição social precária, tendo sua vaidade atacada ao ser preterida por outra mulher. A narrativa reserva algumas surpresas contingentes, tal como o enriquecimento da moça. A partir disto, o romance se desenvolve no processo de vingança da jovem e do genuíno arrependimento do rapaz.

Sob a matriz que penso o romance aqui, o indivíduo, angustiado pelo vislumbre de vivência com quem amara, saberia que, caso vivesse na pobreza, não teria nem direitos de cidadania plena, nem das vantagens sociais da classe alta³. Na possibilidade de torna-se “um excluído” do tecido social vigente, Fernando Seixas coloca em xeque cisão entre seu desejo como indivíduo (de viver com quem ama) e seu desejo como pretensão de tornar-se cidadão (do prestígio, direitos e deveres) que uma vida confortável a uma classe superior lhe concederia.

É notório que o ideal de cidadania ali é bastante controverso. Um conceito republicano imerso em terras de exploração de uma sociedade reacionária ganha ares bem difíceis de pontuação. No romance, para ser cidadão, no molde de acesso aos direitos mínimos, não bastava a ética da boa conduta. Naquela atmosfera, só usufrui de plena participação pública aquele que detém privilégios, quanto mais próximo da nobreza, melhor. Logo, tal ideal não é o de cidadania – no sentido estrito do termo – mas de algo além ser além, de fantasiar nas regalias da nobreza o mais alto posto social. Paira na atmosfera da narrativa um país dividido entre uma casta de privilegiados e uma imensa maioria de vidas invisíveis à margem democrática – não portadores de direitos mínimos.

Tradicionalmente, se a cidade é espaço do fluxo de existências, a rua é a veia aberta do acontecimento desses fenômenos. Local do encontro, dissonância e resistência, a rua é passagem inevitável do cruzamento com o outro.

² Conforme narra o romance: “[n]ão tinha ele amizade com gente dessa plaina, mas entendia que um simples conhecimento de chapéu, e até mesmo a carta de recomendação eram títulos suficientes para solicitar semelhantes favores, com que a vaidade dos grandes se lisonjeia e a presunção dos pequenos se exalta”. (p. 89)

³ “Sou menos infeliz renunciando à sua mão, do que seria aceitando-a para fazê-la desgraçada, e condená-la às humilhações da pobreza”. (p. 128).

É na rua que a personagem de José de Alencar estabelece seus círculos sociais. É na rua que os festejantes da Barra da Tijuca negam os deveres sanitários. No Brasil, há uma fratura entre a casa e a rua, como bem nota Roberto Damatta em *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil* (1997), em que as tensões do público e do privado são expostas enquanto margens de domínio.

Georg Simmel, em *As grandes cidades e a vida do espírito* (1903), ao pensar a condição cidadina na modernidade, estabelece que a dinâmica do excesso prejudica a compreensão do outro. Com a sobrecarga de estímulos, de repetições da mesma tragédia cotidiana, o sujeito passa a normalizar os acontecimentos observados. Isto é, de tanto ver, passa mais a não enxergar. De tanta injustiça, assassinato e apagamento, o indivíduo assume, sem espanto, como normal a técnica massificadora da estrutura social.

No entanto, há fraturas nesse concreto. Por vezes – não tão raras, inda bem – o óbvio ululante insurge ao olhar do espectador. Ou, então, o espectador passa a se sensibilizar com elementos básicos de sua existência. Esse choque, fratura, é dotado, sobretudo, do contato com o outro.

Todavia, há um espaço em que as cicatrizes de narciso não se ocultam. A rua convive, agora, com bolhas, algoritmos, isto é, com um outro espaço, resultante da evolução digital: o ciberespaço. Ambiente tomado pela presença das janelas digitais, os meios de comunicação, amplificado pela velocidade dos celulares, criam questões complexas ao pensamento. Negacionismos, *fake-news*, tribalismos... Ambíguo como *phármakon*, o ciberespaço é, ao mesmo tempo, uma possibilidade como a rua, de amplificação de ideias e pensamento, mas também um enclausuramento, em que subgrupos encarceram os indivíduos diante de suas próprias crenças.

João Cezar de Castro Rocha, em *Guerra Cultural e Retórica do Ódio: crônicas de um Brasil pós-político* (2021), afirma que a ascensão do reacionarismo no Brasil foi fomentada, dentre outros motivos, pela contribuição midiática sobretudo do espaço digital. Enquanto a esquerda fez historicamente suas batalhas na rua, agora vem perdendo o conflito nas esferas da comunicação virtual.

Desse modo, são importantes ações de divulgação científica, abertura à comunidade, exposição do rigor e da inteligência que a academia conserva. Na tentativa de que, na existência que ecoe os ventos das ideias diante dos castelos da negação do conhecimento.

Numa clássica passagem de *Le Monde comme il va*, Voltaire efabula a missão de Babuc que, ao ser enviado por divindades a um mundo decadente, precisa observar o que nele restava

de digno. Ao conversar com corrupto negociante acerca do preço das mercadorias, Babuc recebe uma lição econômica: “*C’est la fantaisie passagère des hommes qui met le prix à ces choses frivoles*”⁴. Ou melhor, o preço das coisas dança conforme nosso desvario e desejo. De outro modo, um século depois, Karl Marx questionaria a volubilidade da mercadoria em sua inter-relação com a produção do trabalho, elaborando o conceito de *fetichismo da mercadoria*: “O enigma do fetiche do dinheiro é, portanto, apenas o enigma do fetiche da mercadoria, tornado visível e ofuscante”⁵ – conceito ainda hoje discutido na filosofia, penso que, de modo distinto, haja no debate público contemporâneo uma idealização do que seja o pleno gozo da cidadania. O indivíduo, ofuscado pelos processos inconscientes de consumo e dominação social – em que não se faz presente a educação libertadora –, toma como cidadania o alcance máximo da fantasia capital. Ou seja, assume como valor máximo o posto social economicamente dominante.

Durante o curso [o] *estatuto do universal na Filosofia Contemporânea*, ministrado pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UERJ, o professor Marco Casanova, ao pensar sobre a condição de sujeitos apagados do Brasil, relembra o trecho da canção “Haiti” do disco *Tropicália II*, de Gilberto Gil e Caetano Veloso:

[...] de ladrões mulatos
e outros quase brancos
tratados como pretos
só pra mostrar aos outros quase pretos
e são quase todos pretos
como é que pretos, pobres e mulatos
e quase brancos, quase pretos de tão pobres são tratados.

Neste trecho da canção, a diversidade é apagada pelo ato da violência, em que se pode observar a redução dos indivíduos aos preconceitos que os negros sofrem há séculos no Brasil. Obviamente, tal canção é dotada de maior complexidade. Entretanto, gostaria de deter-me em uma imagem, no verso final citado: “e quase branco, quase pretos de tão pobres são tratados”. O branqueamento já foi uma postura ideológica no Brasil entre o final do século XIX e início do XX. Inspirado por tal brilhante metáfora, penso que há, também, um caminho de exclusão, do apagamento do outro, de sua diferença, sendo negro ou não, em casos de miséria e indignidade social.

⁴ Trecho completo: “Cest la fantaisie passagère des hommes qui met le prix à ces choses frivoles; c’est cette fantaisie qui fait vivre cent ouvriers que j’emploie; c’est elle qui me donne une belle maison, un char commode, des chevaux; c’est elle qui excite l’industrie, qui entretient le goût, la circulation, et l’abondance. Je vends aux nations voisines les mêmes bagatelles plus chèrement qu’à vous, et par là je suis utile à l’empire.” (VOLTAIRE, 1877).

⁵ MARX, K. *O capital*. Vol. I. p. 217.

Tal imagem, por exemplo, é bem representada em peças de literatura. Isto é, a carência social reduz a diversidade do ser humano e o desumaniza, apagando qualquer capacidade de diferença que ele possuía. Acerca disso, cito passagens do *Germinal*, de Émile Zola. Resultado de uma prática de vida, para escrever o romance, o autor enfrentou o cotidiano dos trabalhadores – em um regime cruel – das minas francesas:

Para compor *Germinal*, o autor passou dois meses trabalhando como mineiro na extração de carvão. Viveu com os mineiros, comeu e bebeu nas mesmas tavernas para se familiarizar com o meio. Sentiu na pele o trabalho sacrificado, a dificuldade em empurrar uma vagonete cheio de carvão, o problema do calor e a umidade dentro da mina, o trabalho insano que era necessário para escavar o carvão, a promiscuidade das moradias, o baixo salário e a fome. Além do mais, acompanhou de perto a greve dos mineiros. (ZOLA, 2016, introdução)

No romance, uma das imagens que me chama a atenção é a personagem Catherine. Moça jovem, subnutrida, cuja vida miserável a obrigava a trabalhar junto dos operários. Vivente em ambiente famélico, a precariedade sanitária e humana alcançava níveis que até mesmo a diferença entre os sexos era apagada. Não havia imagens de indivíduos humanos nutridos, completos em desenvolvimento. Com efeito disto, quase não se podia perceber que Catherine era uma mulher. A miséria padroniza tristemente o estado das pessoas:

Em todo caso, Catherine foi a primeira a ficar pronta; enfiou as calças de mineiro, vestiu a jaqueta de algodão, amarrou a coifa azul em torno do cabelo preso na nuca; nessa roupa limpa de segunda-feira, mais parecia um homenzinho. Do seu sexo ficava apenas o ligeiro manuseio dos quadris.

[...]

O rapaz, contente de poder aquecer-se, ia aproximar-se, quando visou um novo grupo de carvoeiros que vinha chegando à mina. Eram os Maheu e os Levangue. Vendo à frente Catherine, com seu ar meigo de menino, teve a idéia supersticiosa de arriscar uma última pergunta:

— Por favor, camarada... Será que não estão precisando aqui de um operário, para qualquer trabalho?

[...]

Ao voltar-se, Etienne se encontrou novamente apertado contra Catherine, mas desta vez descobriu as saliências nascentes dos seios e compreendeu o porquê daquele calor que se apossara dele.

— Mas tu és uma moça! — murmurou ele, estupefato. Ela respondeu, alegre, sem ruborizar-se:

— Claro! Custaste a perceber.

(ZOLA, 2016, *passim*).

Transponho tal exemplo para pensar certo conflito do imaginário brasileiro. Ao ter sua humanidade arrancada pela extrema aplicação do capital, certamente não se presumirá que há privilégio algum em tal condição. Apesar disso, penso, ainda, que tais diferenças identitárias discutidas hoje só possam se manifestar como plenas em um estado de nutrição e igualdade

mínima. Assim sendo, do ponto de vista político, deter certos pressupostos mínimos, como comer pão e água, consistiriam em privilégios ou em dignidade mínima – cidadania?

Ao pensar acerca do que significa privilégio, em sentido político, imagino que certo conceito mereça ser, ainda, pensado para além da sociologia. Sendo a filosofia também um discurso sobre outros discursos, refletir sobre seus usos pode nos abrir caminhos. Segundo o *Oxford Dictionary*, privilégio é “[a] special right, advantage, or immunity granted or available only to a particular person or group”. Historicamente, a noção de privilégio pode ser delimitada exemplarmente na figura do monarca, no estabelecimento de castas e nas normatizações incompatíveis a qualquer noção de republicanismo.

Entretanto, em contexto ainda republicano, é notável que persista, ainda sim, privilégios históricos de um grupo de indivíduos sobre outros. Porém, tento estabelecer uma distinção. Do ponto de vista do indivíduo social, da afirmação de sua subjetividade, as faces de uma trajetória existencial não são redutíveis a apenas um único denominador comum. Logo, sendo tal indivíduo plural, poderá, em sua identidade, usufruir ou não de algum posto de dominação ou de dominado. Por exemplo, uma mulher branca de origem abastada que seja homossexual poderá ser “privilegiada” por sua condição econômica e “não-privilegiada” por sua opção sexual.

Desse entremeio, penso, um professor da SEEDUC (Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro), branco, de origem nordestina e operária, egresso de políticas educacionais públicas, com mestrado e vencimentos de R\$ 1.179,35. É um indivíduo privilegiado? Caso sim, comparado a quê? Penso, certamente, do ponto de vista individual, pode-se atribuir alguns modos de privilégio: homem, “branco”. Mas, do ponto de vista da cidadania, da pergunta do que *queremos como civilização* – tal figura proletarizada goza de algum privilégio social diante da manutenção de sua sobrevivência?

O que proponho a pensar é que tal noção de privilégios, como ocorre no debate público, seja melhor trabalhada no horizonte do cidadão e não do indivíduo. Pois, ao debatermos nossos registros de ação pública, nós, progressistas, teríamos um fomento coletivo ante à ação inculta do movimento reacionário que sufoca todo suspiro de humanidade enquanto política pública social.

Desse modo, acredito, então – para usar outra expressão literária – que, ao pautarmos essas diferenças no nível do indivíduo, ainda que estejamos em estado de agonia, estaremos em luta contra moinhos de vento. Na obra de Raymond Carver – grande mestre do conto, revitalizador do gênero que tem de Borges a Tchekhov seus expoentes – imagino que estejamos

agindo como seus personagens que, imersos na visão do imediato, perdem de vista o amplo foco do que realmente os oprime. Como aponta Ângela Dias (2019):

Em Carver, o protagonismo pertence aos “blue-collars”, ou seja, aos trabalhadores proletarizados e incultos, dos anos 1970 e 1980, espremidos entre o desemprego e o desalento de uma visão de mundo restrita e condenados à mesquinhez de perspectivas existenciais [...] os personagens de Carver, imersos na ciranda de imagens e apelos consumistas, eles igualmente se comportam como autômatos, sem entenderem o mundo em que circulam; atônitos diante do que vivem e defensivos nas atitudes e preconceitos obtusos. Por outro lado, a falta de profundidade desses agentes se combina a um arranjo narrativo meio literal no qual a omissão de detalhes se soma à força dos fatos, que, no caso de Carver, podem ser guias para o leitor. (DIAS, 2019, 104).

Como breve analogia, penso em "Little Things", publicado em *What we talk When we talk about love* (1989). A história narra a atmosfera de um casal em problemas de relacionamento. Durante toda a curta história, observa-se a ambiguidade na descrição do que ocorre. Apesar dos problemas enfrentados não serem descritos especificamente, fica explícito que o casal está em processo de afastamento. O narrador nos mostra o marido se preparando para deixar a esposa, o que vira uma gritaria. O homem está fazendo uma mala, preparando-se para partir, quando exige levar o filho com ele. No entanto, o casal começa a discutir sobre a criança. A esposa segura com firmeza o bebê e argumenta que não vai deixá-lo ir com o pai. O casal começa a agarrar o bebê pelos braços. A esposa agarra um braço do bebê e o marido segura o outro. Então, a criança começa a chorar porque aparentemente está com alguma dor, devido às ações do casal. O marido começa a forçar as mãos da esposa para longe do bebê, o aperto dela escorrega, mas ela agarra o bebê novamente com mais força. A esposa faz a mesma coisa, e o marido agarra a criança pelo braço e por baixo do ombro. O bebê escorregava de ambas as pessoas, mas elas seguravam com mais força e puxam em direções opostas. Quando o casal puxou a criança pelos braços, é evidente que eles prejudicaram o bebê de alguma forma, daí a última linha da história: “But he would not let go. He felt the baby slipping out of his hands and he pulled back very hard. In this manner, the issue was decided”.⁶

A metáfora que busco aqui é direta: não estariam os conceitos do debate público, tal como um ‘solipsismo social’, elaborando fraturas internas que não operam como pensamento o caráter amplo da desigualdade? Isto é, imersos em individualismos imediatos, renega-se o aspecto que, no campo material da ação, poderia trazer à cidadania a redução desse abismo das diferenças: seguridade trabalhista, acesso à renda, à saúde pública, à educação de qualidade, proteção ambiental e diversas outras urgências que se mostram indispensáveis ao nosso amplo

⁶ “Ele sentiu o bebê escorregar de suas mãos e puxou para trás com muita força. Dessa forma, a questão foi resolvida”.

presente. Para mais, ao injustiçado famélico, qual seria o proveito em colocar como rival o outro miserável que mordiscou um pedaço de pão? Viventes da fome enquanto as poucas castas conservam a abundância. Nós, da esfera pública progressista, ao realocarmos os eixos das posições conceituais aos reais agentes detentores dos privilégios econômicos, traríamos à dimensão do cidadão uma consciência republicana que se empenhe, para além da fantasia do invidio alçado ao padrão alto de consumo, a uma posição que justifique a justiça de uma pólis mais humana.

Referências bibliográficas

ALENCAR, José Martiniano de. *Senhora*. Domínio Público: Governo Federal [Ministério da Educação]. 124p.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Sentimento do mundo*. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BRECHT, Bertholt. *Poemas 1913-1956*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Editora 34.

CARVER, Raymond. *What we talk when we talk about love*. California: Vintage, 1989.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DIAS, Ângela. *Entropia e minimalismo: aproximações entre Raymond Carver e André Santana*. Revista Brasileira de Literatura Comparada, n. 37, 2019.

MARX, Karl. *O Capital*. Vol. I, Livro Primeiro. [Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe] Abril Cultural: São Paulo, 1996.

ROCHA, João Cezar. *Guerra cultura e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político*. Goiânia: Caminhos, 2021.

SIMMEL, Georg. *As grandes cidades e a vida do espírito* (1903). Mana [online]. 2005, v. 11, n. 2 [Acessado 3 Junho 2021], pp. 577-591. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000200010>>. Epub 14 Out 2011. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000200010>.

VELOSO, Caetano. GIL, Gilberto. (1993) Letra de “*Haiti*”. Música: Gilberto Gil. Letra: Caetano Veloso. Encarte de CD Tropicália 2, de Caetano e Gil. (Polygram).

VOLTAIRE. *Œuvres complètes*. Garnier, 1877. (Tomo 21).

ZOLA, Émile. *Germinal*. Trad. Silvana Salerno. São Paulo: Seguinte, 2016.

Robinson Crusóe. Sobre domesticação e colonialismo*Fernando Freitas Fuão¹***Resumo**

O artigo investiga o tema da domesticação e da colonização a partir do estudo de Jaques Derrida em seu livro *A besta e o Soberano*, volume II, dedicado a uma análise do conto Robson Crusóe de Daniel Defoe. O artigo resgata o pensamento do escritor Xavier de Maistre, Nietzsche, sobre a questão da animalidade, da besta, e do soberano.

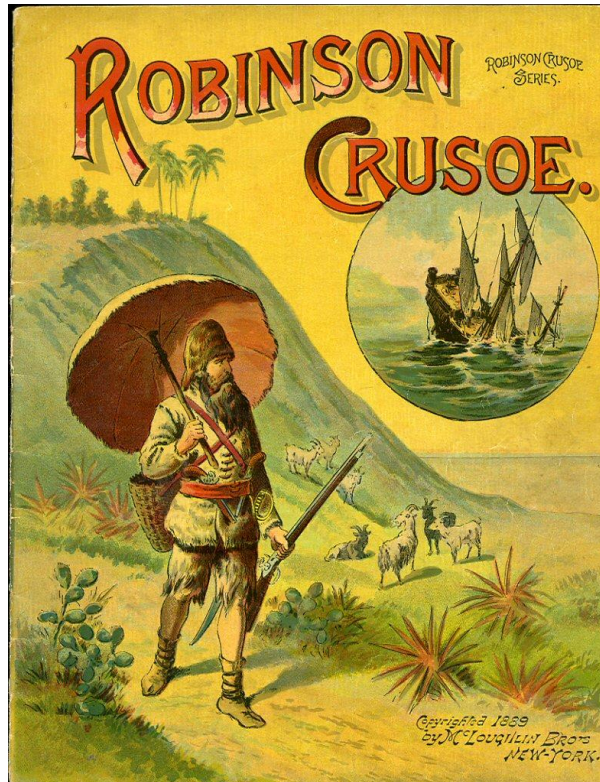
Palavras-chave: Domesticação, Jacques Derrida, colonialismo, Robson Crusóe, canibalismo

Abstract

The article investigates the theme of domestication and colonization based on the study of Jaques Derrida in his book *The Beast and the Sovereign*, volume II, dedicated to an analysis of the short story *Robson Crusoe* by Daniel Defoe. The article rescues the thought of the writer Xavier de Maistre, Nietzsche, on the issue of animality, the beast, and the sovereign.

Keywords: Domestication, Jacques Derrida, colonialism, Robson Crusoe, cannibalism

¹ Professor titular da Faculdade de arquitetura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Líder do Grupo de estudos CNPq, juntamente com a profa. Dirce Eleonora Nigro Solis, Arquitetura, Derrida e aproximações. Pesquisador do Cnpq. fuao@ufrgs.br/ <https://fernandofuao.blogspot.com/>



Capa de uma edição americana de 1889 de *Robson Crusoé*.. Fonte da ilustração: https://literature.fandom.com/wiki/Robinson_Crusoe

“Ó minha besta, minha pobre besta, toma cuidado de ti!”
Xavier de Maistre

Desesperança

“1709. Ilhas de Juan Fernandez.

O vigia anuncia fogos distantes. Para busca-los, os flibusteiros do Duke (sic) mudam a rota em direção à costa do Chile. A nau se aproxima das ilhas de Juan Fernández. Uma canoa, um talho de espuma, vem ao seu encontro, lá na fila de fogueiras. Sob a cobertura um novelo de cabelos e imundície, que treme de febre e emite ruídos pela boca.

Dias depois o capitão vai entendendo. O naufrago se chama Alexander Selkirk e é um colega escocês, sábio em velas ventos e saques. Chegou a costa de Valparaíso na expedição do pirata William Dampier. Graças à ‘Bíblia’, ao ‘punhal’ e ao ‘fuzil’, Selkirk sobreviveu mais de quatro anos numa dessas ilhas sem ninguém. Com tripas de cabrito soube armar artes de pescaria; cozinhava com sal cristalizado nas rochas e para iluminação usava óleo de lobos-marinhos. Construiu uma cabana nas alturas e, ao lado, um curral de cabras. No tronco de uma árvore marcava a passagem do tempo. A tempestade lhe trouxe restos de um naufrágio e também um índio quase afogado. Chamou o índio de Sexta-Feira, porque esse era o dia. Dele aprendeu o segredo das plantas. Quando chegou o grande barco, Sexta-Feira preferiu ficar. Selkirk jurou que ia voltar, e Sexta-feira acreditou.

Dentro de dez anos, Daniel Defoe publicará, em Londres, as aventuras de um naufrago. Em seu livro, Serkirk será Robinson Crusoé, nascido em New York. A expedição do pirata britânico

Dampier, que tinha limpado a costa do Peru e do Chile, se transformará em uma respeitável viagem de comércio. A ilha deserta e sem história saltará do Pacífico para a boca do Orinoco, e o naufrago viverá nela vinte e oito anos. Robinson também salvará a vida de um selvagem canibal: máster, amo, será a primeira palavra que ensinará em língua inglesa. Selkirk marcava com a ponta de uma faca as orelhas de cada cabra que capturava. Robinson projetará a divisão da ilha, seu reino, para vendê-la em lotes, marcará cada objeto que recolher do barco naufragado, fará a contabilidade de tudo que produz na ilha e fará o balanço de cada situação, o dever das desgraças, o haver das sortes. Robinson atravessará, como Selkirk, as duras provas da solidão, o pavor e a loucura; mas na hora do resgate Alexander Selkirk é um espantalho esfarrapado que não consegue falar e se assusta com tudo. Robinson Crusóé, ao contrário, invicto domador da natureza, voltará para a Inglaterra, com seu fiel Sexta-Feira, fazendo contas e projetando aventuras.”

(Eduardo Galeano, 1997, p. 47)

Preambulo. A besta e o Soberano.

Jacques Derrida em seus últimos anos de vida dedicou-se as questões da soberania e da animalidade em seus Seminários, sob o título *A besta e o soberano*. Esses seminários foram reunidos em dois volumes: *A besta e o Soberano I*, e *A besta e o soberano II* (2002-2003). Interessa aqui sobre maneira essas duas obras para a questão que vamos tratar sobre a domesticação e o selvagem, tema esse que venho desenvolvendo há vários anos, e buscando especificamente implicar a arquitetura também nesse processo. No volume dois, Derrida dedicou-se a análise do livro *Robinson Crusóé* (1719) de Daniel Defoe, para isso realizou duas leituras conjuntas, paralelas e cruzadas: O Robinson Crusóé, e a questão animal tratada por Heidegger em *Os conceitos fundamentais metafísica, Mundo, finitude e solidão*.

Derrida voltaria a questionar três famosas teses de Heidegger, problemáticas segundo ele, que tem implicações com a animalidade e o não humano; e amplamente questionadas que são: a pedra é sem mundo (*weltlos*), o animal é pobre em mundo (*weltarm*) e o homem é o configurador do mundo (*wetbilden*). Nesses seminários Derrida fez leituras que apontavam a um núcleo comum: a história - especialmente política do conceito de soberania-, e de um modo inseparável a do homem sobre o animal. Derrida apresentaria então a Inglaterra pré-colonial de Defoe (com seu fundo religioso estudado através do personagem Robinson Crusóé), e através das numerosas e apaixonantes leituras de Robinson Crusóé ao longo dos séculos realizadas por Rousseau, Kant, Marx e numerosos economistas políticos do século XIX, mas também: Joice, Virginia Woolf, Lacan, Deleuze.

A análise minuciosa de Derrida sobre Robinson Crusóé não se restringiria a questão da animalidade e da domesticação do homem sobre o animal, Derrida faria referencia a domesticação do homem sobre os ‘outros homens’; o que na época de Defoe era considerado o não humano; ou quase não humano, entre eles: o selvagem não ‘catequisado’, os antropófagos.

E, obviamente, que essas ideias também poderiam ser estendidas até a atualidade. Sobretudo, interessa-me aqui também correlacionar aos moradores de ruas, aos mendigos, os miseráveis. Sobretudo ainda os constantes ataques ao território dos povos originários da América latina até os dias de hoje; e obviamente o tema do racismo e da escravidão.

Em suma, tratar-se-á de entrecruzar e destacar o papel da casa, da arquitetura e de sua organização de vida presente no processo civilizatório, que tem seu correspondente na cidade, *civilitas*, como categorização do humano, em contraposição ao selvagem e seu conceito de morar e seus modos de viver; fora, e dentro da cidade também. Procuo ainda mostrar como o poder soberano ainda trata e alimenta essa oposição entre o civilizado e o selvagem, o soberano e a besta. E, como veremos com Derrida, esse jogo de antinomias é facilmente invertido, a besta se torna soberano, e o soberano se torna uma besta, o civilizado de pronto se torna um selvagem; como é o caso do bolsonarismo (*bêtise*) no Brasil.

Parece-me estranho de como Derrida não se utilizou do termo domesticação em sua análise, e tampouco trouxe os termos domesticador e domesticado para a pauta de suas análises; assim como ignorou a visão latina crítica de Robinson Crusóe feita por Eduardo Galeano, com relação ao colonizador europeu e sua tirania sobre os indígenas. Ficou com a erudição europeia, entretanto, isso em nada desmerece o que Derrida contribuiu para esclarecer essa relação entre a besta e o soberano. Quem é a besta, ou melhor: que é a besta, e quem é o soberano. Sobre o *Seminário A besta e o soberano*, nos explica Monica Cragolini,

Derrida vai apresentar também a pergunta em torno do suposto ‘quem’ (o soberano) e do suposto ‘que’ (a besta) para mostrar ao longo das sessões a maneira como a besta e o soberano se confundem, fazendo tremer a autoridade que decide ‘quem é quem’ e ‘que é que’. A besta e o soberano formam uma unidade, e na hora da morte não faz diferença porque enquanto seres vivos, ambos ao morrer se transformam em um ‘que’.” (...) “A questão da morte tem sido essencial para estabelecer a divisão entre o humano e o animal: toda cultura é ‘cultura de morte’. Porque cultura pressupõe culto aos antepassados, ritos funerários: tudo aquilo que ‘se diz’ que o animal não possui e nem realiza. A morte é então a grande traçadora de limites entre o humano e o animal.” (CRAGNOLINI, p. 357-358).

Prossegue Cragolini,

“Nesse sentido, das diferentes referências e interpretações que Derrida indica a respeito da figura de Robinson Crusóe, gostaria de destacar alguns aspectos de três visões que convergem de diferentes caminhos, na comparação da soberania, da solidão da exceção, e a exclusão da alteridade. E quero destacar essas perspectivas porque basicamente, no exercício da soberania sobre todos os seres vivos, é preciso anular o caráter de alteridade do animal por meio da aceitação de sua sacrificialidade.” (CRAGNOLINI, p. 367)

Lembrando que o Soberano é sempre o sujeito, portanto o pronome ‘quem’, e a besta na qualidade de não humano é como objeto, ou semi-objeto, então o ‘que’. Já de início Derrida trata de identificar e separar os pré-conceitos que temos sobre a besta para melhor identificá-la. Derrida começa o seminário evocando a expressão “estou sozinho, estou sozinha”. E por esse fato “me aburro” (espanhol), me chateio, me entedio (em português), *je m’ennuie* (em francês)². E que imediatamente Derrida pergunta, pode as bestas se ‘aburrirem’? Pode se *aburrir* o soberano?

Importante destacar a assinalação que Derrida encontrará na significação da palavra (bêtise) que tanto pode se referir aos animais, assim como uma bestialidade, uma ‘burrice’ (em português), e também se utilizará um terceiro sentido de *aburrirse* (em espanhol) quer dizer ‘entediarse’, o tédio, tema esse apresentado por Heidegger.

Ainda explorando esse cruzamento entre o português e o espanhol pode-se associar a palavra *aburrirse* em espanhol, reenviando seu sentido ao burro, em português, ao animal, a besta de carga. E, em português ‘burro’ também se refere ao ignorante, ao que não consegue aprender o conhecimento, aquele que tem dificuldade em aprender certas coisas. No limite da significação, aquele que tem dificuldade em civilizar-se; nesse caso também se enquadram os todos anormais, todas as crianças especiais, como bem descreveu Foucault, em seu livro *Os anormais*.

Derrida prossegue em suas interrogações, e agora seria a ilha, ‘o que é uma ilha?’, e desdobraria incessantemente a frase em francês *qu’est-ce qu’une île?*, trabalhando a sonoridade do *il* que tanto pode dizer ‘ele’, ‘ela’ como referir-se a ilha, e aproveitará boa parte dessa reflexão, já exaurida em artigo *Faxitexture*, redigido para uma conferência apresentada por Derrida em 1992 no Japão, por ocasião do colóquio intitulado ‘*Anywhere*’, organizado pelo arquiteto Arata Isozaki e o filósofo Akira Asada.

Mas, talvez seja no latim que essa articulação entre estar sozinho, solitário, isolado, *aburrido*, entediado se articule com a *Isola* (ilha em latim). *A ilha da desesperança*, foi assim que Robinson chamou a ilha de seu naufrágio, ilha do *despair*, ilha do desespero, e do desaparecimento (*disappear*).

Eu pobre miserável Robinson Crusóé, depois de ter naufragado em alto mar durante uma terrível tempestade, afogando-se toda a tripulação, estando eu mesmo quase morto, cheguei a essa desafortunada ilha que chamei *ilha da desesperação*. Passei o resto do dia, afligindo-me ante ao espantoso estado que fiquei reduzido: sem comida, sem casa, sem roupa, sem armas, sem abrigo, sem nenhum tipo de socorro, só via na minha frente à morte, porque seria devorado pelas bestas ou morto por selvagens, ou

² Em alemão *sich langweilen*, e *die Lang(e)weile*, *das sichlangweiden* que fala Heidegger no seminário de 1929-30

porque morreria de fome. Ao cair da noite, subi numa árvore, por medo dos animais ferozes, e dormi profundamente ainda que tenha chovido a noite inteira (DERRIDA, 2000, p. 24)

Derrida ainda nos chama a atenção, ainda no parágrafo inicial, sobre Robinson Crusóé, uma passagem que quiçá, sintetize todo o material necessário do seminário:

“as bestas selvagens, as criaturas selvagens, a redução do narrador ao estado de natureza selvagem, inclusive a condição de ‘quase-besta’ visto que não tem casa, roupa, nem armas. E tem medo (dorme em cima de uma árvore), por não ter casa, pelo medo das criaturas selvagens. Tem medo, e esse é seu sentimento fundamental, como o homem de Hobbes, cujo medo é a primeira paixão, a que conduzirá originalmente a fundação do Estado.” (DERRIDA, 2000, p. 24)

Prossegue Derrida, colocando outra sentença: “As bestas nunca estão só”. Dando a entender que o selvagem, a besta parece nunca ter consciência de sua solidão; enquanto que, o civilizado, o humano sim. Mas não é isso que ocorre como atesta no mínimo o cão e o gato. O seminário explica Derrida, não teria somente como horizonte as questões de solidão, da *insularidade*, do isolamento incluída a questão soberana. Mas também, teria e teve, como horizonte as questões do que quer dizer habitar, coabitar, domesticar, habitar o mundo, a transumância, o movimento migratório, caracterizado pela sazonalidade. Pessoas e seus animais de rebanho migram em função do clima das diferentes épocas do ano de uma região para outra; e por consequência a questão o que quer dizer ‘mundo’ e seus limites.

Ao recorrer a James Joyce, Derrida considerou que ele realizou uma leitura crítica e irônica de Daniel Defoe apontando precisamente a questão deste habitar e da arquitetura; entre outras coisas; no processo civilizatório e colonizador da Inglaterra. Palavras como colonização, escravidão, comércio de escravos traduzem-se também em sinônimos de domesticação, uma domesticação intrínseca ao século XVIII e XIX. Para Derrida,

O verdadeiro símbolo da conquista britânica é Robinson Crusóé, naufrago numa ilha deserta, com uma faca na mão e um cachimbo no bolso, se converte em *arquiteto* (grifo meu), carpinteiro, afilador, astrônomo, padeiro, construtor naval, oleiro, seleiro, agricultor, alfaiate, fabricante de guarda chuvas, e ministro de culto religioso. É o autêntico protótipo do colonizador britânico, do mesmo modo que Sexta-feira (o fiel selvagem que um bom dia se converte em cinza) é o símbolo das raças submetidas, domesticadas. Encontramos em Crusóé toda uma alma anglo-saxônica: a independência viril, a crueldade inconsistente, a tenacidade, a inteligência lenta e não obstante eficaz, a apatia sexual, religiosidade prática e bem equilibrada, a taciturnidade calculadora. Que quer que releia esse livro simples e comovedor a luz da história posterior não poderá deixar de experimentar seu fatídico encanto. (DERRIDA, 2000, p. 38-39)

Segundo Derrida, James Joyce se equivoca ao dizer e concordar que ‘o homem é o único que enterra’, o erro de Joyce segundo é acreditar como todo mundo que as bestas não morrem em sentido próprio, não fazem luto e não enterram.

O soberano

Robinson Crusó foi Soberano em toda sua ilha durante o tempo em que viveu nela solitário, ele seria o único habitante dito humano civilizado de seu mundo, o dominador, mas um soberano isolado em sua *isola*. Diz Derrida concordando com Karl Schmitt, isso quer dizer uma soberania sem obstáculos e por consequência sem inimigos e portanto sem política, essa soberania é uma soberania pré-política, essa soberania hiperbólica que é o preço da solidão do isolamento ou do isolamento absoluto, tudo isso ocorre até a chegada de Sexta-feira.

Robinson sentia-se o próprio soberano solitário domesticando sua estranha família de bestas, animais; em suma: seus súditos. A transformação de Crusó de sobrevivente aterrorizado e confuso em senhor colonial todo-poderoso e implacável governante supremo de sua ilha, nada mais é que resgate identitário de um comerciante e especulador colonialista. Eis o verdadeiro Robson barbudo no espelho, que carrega em suas entranhas o que comeu, mastigou e ruminou do processo de domesticação-capitalismo-civilização. Robinson Crusó foi um desses mitos modernos cruciais da construção do colonialismo e domesticação, assim como anteriormente os Diários de Hans Staden, relatados no livro *Duas viagens ao Brasil* (1557), onde descreveria os horrores do canibalismo tupinambá.

John Richetti, que prefacia o livro *Robson Crusó* corrobora ao recordar que,

ele naufraga encarregado de uma expedição negreira ilegal, e que seu final feliz ocorre quando ele descobre, depois de conseguir retornar de sua ilha, que suas terras no Brasil vinham rendendo dinheiro para ele em sua ausência, e que na verdade era um homem rico. Crusó é um “capitalista aventureiro”, além de mercador de escravos (vende Xuri, o jovem que o acompanha na fuga do cativo no Marrocos, como escravo, ao Capitão Português); ele é essencialmente um administrador e um empreendedor (como Defoe), mais que um trabalhador. (DEFOE, 2001, p. 20)

Robinson Crusó é um eurocêntrico, um explorador aventureiro e não poderia ser distinto, também um civilizado-civilizador mercantilista. A primeira coisa que o domesticador soberano Robson faz é domesticar os animais, e posteriormente ‘Sexta-feira’, a besta canibal:

Minha ilha estava agora bastante povoada, e eu me considerava muito rico em súditos. E era uma reflexão alegre que muitas vezes eu fazia, como eu de fato parecia um rei. Em primeiro lugar, toda a terra era de minha propriedade, de modo que eu tinha sobre ela um direito inquestionável de domínio. Segundo, meu povo era perfeitamente submisso: eu era senhor e juiz absoluto, todos deviam as vidas a mim e por mim se dispunham a sacrificá-las, se preciso fosse. Era notável, também, que, entre apenas três súditos, houvesse três religiões diferentes. Meu Sexta-Feira era protestante, seu pai era pagão e canibal, e o Espanhol era papista. (DEFOE, 2001, p. 202)

É muito sugestivo que ele classifique nesta passagem Sexta-feira como protestante, exatamente por seu trabalho de catequese para domesticá-lo e adorar um Deus único. Um Dom sem Dó.

Lá estava minha majestade, Príncipe e Senhor de toda a ilha, com as vidas de todos os súditos à minha absoluta disposição. Eu podia condená-los à forca ou a ser arrastados por cavalos, conceder ou retirar sua liberdade, sem causar revolta a nenhum dos meus súditos. E depois ver como, à semelhança de um Rei, eu também comia sozinho atendido por meus criados, e Poll, como se fosse meu favorito, era o único que tinha permissão de falar comigo. Meu cão, que a essa altura tinha ficado muito velho e demente, sem ter encontrado com quem pudesse perpetuar sua espécie, sentava-se sempre à minha direita, e dois gatos, cada um de um lado da mesa, esperavam de tempos em tempos algum bocado da minha mão, como sinal de um favor especial. Mas não eram os dois gatos que eu trouxe para a terra depois do meu naufrágio, pois esses já tinham morrido e sido enterrados junto à minha morada por minhas próprias mãos; mas um deles, tendo conseguido se multiplicar graças a nem sei que tipo de criatura, tinha me deixado aqueles dois que consegui amansar, enquanto os demais corriam soltos pelas matas e, na verdade, no fim das contas começaram a me criar problemas; pois toda hora entravam em minha casa e pilhavam meus víveres, até eu finalmente me ver obrigado a caçá-los e matar muitos deles. Finalmente me deixaram apenas com aquela pequena corte, e era em meio a essa abundância que eu vivia. Não se pode dizer que me faltasse alguma coisa além de companhia, e isso, um pouco mais tarde, eu teria de sobra. (DEFOE, 2001, p. 139)

Essa passagem é muito representativa para o que se entende por processo de domesticação humana, quando associamos a uma corte, a uma família, em alguns aspectos. Primeiro, parece que o civilizado não consegue existir sem domesticar a seus intentos todos os outros seres vivos animais, e principalmente os próprios humanos. O soberano como bem se descreve Robson é capaz de matar o que lhe molesta a sua bel-vontade. Segundo, ainda levando em conta com referência a domesticação animal, cabe perguntar respondendo, por que Robson não domesticou todos os cachorros da cria? No fundo ele sabia que precisa de seu oposto o selvagem para comparar com o domado, adestrado. O mesmo se passa dentro da sociedade e na cidade, locus por excelência da domesticação humana, na qual o Estado de alguma forma em sua biopolítica escolhe quem vai domesticar, e os que não serão domesticados, os que serão largados à vida nua para serem classificados como selvagens. Também cabe destacar, dentro desse parágrafo a expressão “corriam selvagens”, reveladora da liberdade dos animais e dos seres humanos ainda não domesticados. Para Robson era preciso deixar os outros gatos; como espécimes que deram errado; porque não foram ou não conseguiu domesticá-los quando estavam juntos e não separados, individualizados, isolados. E, sem descartar a possibilidade de deixá-los soltos para posteriormente caçá-los. Obviamente que por trás da passagem ‘correr como selvagens’ está implícita a liberdade do selvagem, a liberdade sem limites e sem cercas e cercadinhos. É justamente isso o insuportável para Robson ao ponto de justificar sua matança por saquearem sua casa como ladrões. Mas, ‘correr como selvagens’, não é justamente o que as crianças fazem em seus primeiros anos, correm sem limites, em todo o seu esplendor de liberdade corporal, enquanto ainda não foram domesticadas.

A filósofa Esther Diaz, em seu ensaio *Nietzsche Deleuze o del devenir animal* explica que,

Nietzsche desprezava o espírito do rebanho por sua docilidade ao mandante, a um condutor. Deleuze, nesse mesmo sentido, aprecia a manada formada por animais indômitos que não suportam serem conduzidos. Devir animal, é um coletivo que se desloca sem rumo prefixado, pelo liso, em liberdade, desprovidos de mandatos. É transitar o singular e a multiplicidade ao mesmo tempo. Como as matilhas de cães selvagens ou dos caçadores errantes” (DIAZ, 2013, p.214)

Talvez, a partir desse parágrafo e dos desdobramentos, podem-se começar a compreender e alargar o pensamento no sentido de que, quando o Estado produz o processo de domesticação humana ele no fundo não quer aplicar a todos. A domesticação exige processos de ‘seleção’ e ‘separação’, tanto de plantas como animais; seleção e separação daqueles que se tornaram dóceis e daqueles que serão largados a correnteza da vida. Suas vidas de antemão já estarão condenadas a certa ‘animalidade’, sem anima, sem alma, um estado selvagem do ser destinado ao sacrifício. Hoje se utiliza a expressão de *Necropolítica*, título do livro de Aquiles Mbenbe. Serão os largados, atirados nas calçadas, os moradores de rua, os drogados em sua ‘correria’, os alcoólatras; os indígenas vendendo seus artesanatos e os migrantes africanos vendendo os *gadgets* chineses os que estão mais propensos ao sacrifício como bem discorreu Agambem em seu livro *Homo Sacer*.

Os pais explicarão para seus filhos, sutilmente, apontando-os na rua e dizendo à seus filhos se eles não forem à escola, e não trabalharem acabaram como eles. Feios sujos e malvados. É fundamental ‘a besta ao soberano’, é necessário cultivar também o selvagem em campos de controle para o civilizado se identificar por oposição; e todo leque que se pode desprender desses dois extremos. O soberano não vive sem a existência da besta, como explicou longamente Derrida, assim como a invenção do selvagem. É preciso, produzi-lo, fabricá-lo constantemente para a manutenção da civilização; assim como a igreja católica inventou suas bruxas e bruxos para sobreviver.

Infelizmente, Derrida não comenta que Daniel Defoe foi também um grande higienista do século XVII, talvez um dos primeiros higienistas na literatura, ao retratar tanto os horrores da peste que tornam os homens em selvagens em sua luta contra a morte, quanto ao selvagens canibais na ilha deserta da *Desesperança*. Autor do *Diário do ano da Peste*, ele descreveu exatamente e bem antes o que Michel Foucault no século XX descreveria como o processo de esquadrinhamento, isolamento durante a peste que afetou a Inglaterra, processo esse que esta na base do Panoptico, na origem do mito da cidade pestilenta moderna, e da domesticação.

Uma passagem bastante explícita, em menosprezo ao ‘outro’, a outras culturas, a sua incapacidade se encontra no posfácio de Robson Crusoe, no qual ele narra muito tempo depois quando de sua viagem à China, depois do naufrágio e resgate na ilha: “Mas, quando começo a comparar os povos miseráveis dessas regiões, com os povos de nossas regiões, seus edifícios, seus costumes, seu governo, sua religião, sua riqueza e esplendor – como dizem alguns-, confesso que tudo isso me parece que não vale a pena ser nomeado, que não merece o tempo que levo para descrever e o tempo que perderiam ao ler aqueles que virão depois de mim.” (DEFOE, 2001, p. 178)

Mais, adiante Robson declara seu espanto ao ver a opulência:

há que destacar que ficamos boquiabertos ante a grandeza, a opulência, as cerimônias, o boato, o governo, as manufaturas, o comércio e a conduta desses povos, não porque essas coisas mereçam reter nossa admiração nem sequer nossos olhares, mas somente porque, estamos imbuídos da idéia primitiva que temos da barbárie dessas regiões, da grosseria e da ignorância que em elas reinam, que não esperamos encontrar ali, nada adiantado. (DEFOE, 2001, p. 181)

O mesmo sentimento de espanto, a não familiaridade, que Robson tem de outras culturas apresenta-se correspondentemente no mesmo sentimento que as pessoas da classe média e ricas tem quando entram e conhecem pela primeira vez numa favela, ou numa vila. Exatamente, esses lugares onde reina a miséria em todos os seus aspectos de arquitetura, infra estrutura, ruas sem calçadas, sem pavimentação, sem esgoto, onde as crianças brincam no meio da rua em meio a lama, entre cachorros, e entre o lixo que catam como forma de sobrevivência, onde se encontra algo de admirável no povo. Estes ditos civilizados de duas uma: descobrem outras lógicas de vida, outra ética, outra estética: a da alteridade; podendo, pois, também descobrir coisas incríveis em termos de arquitetura no simples abrigo que conseguem improvisar com certos materiais do lixo. Podem descobrir que existe a solidariedade e o acolhimento em ambientes onde acreditam só reinar a violência e a hostilidade. A outra decorrência: o civilizado classe média deparar-se com esse ‘estar aí’; é fazer exatamente o que Robson fez na ilha; começar pouco a pouco tentar domesticar tudo, com seus critérios de civilização, hábito bastante comum aos arquitetos ao planejar esses bairros, essas vilas. Não me refiro aqui às questões de infraestrutura básicas necessárias a sobrevivência nesses lugares.

Talvez o Robson dos trópicos, de outrora, não é nada diferente de um Robson contemporâneo faz, mesmo sendo escolarizado, e com conhecimentos, que ainda básicos de arquitetura, construção, astrologia, agronomia; naufragado em uma favela, no deserto urbano selvagem da periferia. Para ele tudo em sua descoberta será um espanto, um estranhamento, mas nunca deixará de desqualificar essa outra cultura, até podendo apontar algumas virtudes

e vicitudes e até belezas, mas sempre as colocará em degraus hierárquicos bem abaixo da sua cultura evolucionista. Lembrando oportunamente Nietzsche, em *O eterno retorno*, “a história inteira da civilização representa uma diminuição daquele ‘medo do acaso’ do ‘incerto’, do ‘súbito’. Civilização significa justamente aprender a ‘calcular’, aprender a pensar causalmente, aprender a prevenir, aprender a acreditar em necessidade”. (NIETZSCHE, 1983, p. 391)

Como expressou Robson com desdenho ao referir-se a arquitetura chinesa:

Dito de outro modo, o que são esses edifícios comparados com os palácios e os castelos reais da Europa? O que é esse comércio se comparado com o comércio universal da Inglaterra, da Holanda, da França e da Espanha? Que são suas cidades comparadas com as nossas no que se refere a opulência, a força, o fasto dos trajes, o luxo dos mobiliários, a variedade infinita? Que são seus portos salpicados de uns quantos juncos e de uma quantas barcas comparados com nossa navegação, nossa frota mercante, com nossa poderosa e formidável armada. (DEFOE, 2001, p 178-179)

Daniel Defoe, na figura de Robson, esqueceu-se de comentar o crime cometido pelos ingleses e sua marinha mercante na China, quando introduziram o ópio que cultivam na Índia, Paquistão e levaram para China, como traficantes mesmo. Eles haviam destruído uma base secular cultural, através do ópio em nome do livre comércio, que somente seria resgatada com a revolução cultural de Mao no século XX. O complexo de superioridade de Robson, o nobre inglês com todas suas etiquetas, não cessou nem mesmo depois de ter vivido 28 anos em um estado selvagem na ilha; menosprezou até o exército desses povos alegando que embora potentes e numerosos não valeriam em nada ao exército britânico com sua disciplinaridade, sua máquina de matar, e que seriam exterminados facilmente pela falta de disciplina, e ignorando que a lógica militar deles é diferente dos europeus. Bom lembrar o que anos depois seria o massacre da nação Zulu sobre o forte inglês, mesmo com toda a disciplinaridade e armamento que possuíam. Algo também análogo à toda força bélica e ‘disciplinada’ do exército brasileiro ao tentar pacificar as favelas do Rio de Janeiro sem resultados, poucos meses depois tiveram que retirar suas tropas estrategicamente ante o fracasso.

Ha muitos Robson como diz Derrida. Há Robson dentro de Robsons,

Voces verão todos os tipos de Robson se multiplicarem ante nossos olhos, o Robson do cogito cartesiano, e seu animal-máquina, o Robson do ‘eu penso’ kantiano e husserliano, o Robson de todos os subjetivismos e idealismos transcendentais, os Robsons de Rousseau, e o de Joice, e tantos e tantos outros, de todos os outros distintos de Robson.” (...) “Não se trata de que exista um só Robson, ou uma robinsonada em geral, mas sim que estamos ante uma grande família cujos traços comuns, semelhanças, ares de família, devemos reconhecer (DERRIDA, 2002, p. 250)

Derrida vai desconstruir a ideia presente tanto em Heidegger como em Lacan, que o animal não teria a possibilidade de aceder à verdade, a possibilidade do falso, do erro e da mentira. E que aí estaria uma das diferenças entre o homem e o animal, mas como bem sabemos,

os animais domesticados ou não, são capazes de mentir, enganar também, dissimular, mimetizar-se, e isso não deixa de ser uma forma de mentir, vestir-se, ocultar-se para defender-se. Em vários textos Heidegger sempre procurou diferenciar os homens dos animais, principalmente com relação ao surgimento da linguagem, o acontecimento, que tornaria os homens em seres humanos. Heidegger traria o tema da iluminação, clareira, verdade (*lichtung*) associando a relação entre iluminação e escuridão da floresta mesmo, entre um desvelar e velar, entre a mentira e a verdade, entre o ocultamento e a aparição; como par de oposições necessários um ao outro.

Para Derrida já não se trata de um e outro, Soberano e besta, um lá e um aqui, mas sim ‘um com o outro’. Essa mesma relação é muito clara também na arquitetura, e aí não se trata de um par de oposições, um preto e um branco ou mesmo de um cinza; a arquitetura soberana não vive sem a arquitetura bestial, é ‘uma com a outra’; e aqui o bestial é exatamente aquela arquitetura não projetada e construída por arquitetos, a arquitetura não regradada, mas que afortunadamente ainda abriga os pobres e os incivilizados. Obviamente, a arquitetura soberana é aquela que é produzida por um saber civilizatório, uma arquitetura ‘sólida’, não somente sólida, mas, ‘bela’ (*venusta*) e útil como a tríade vitruviana. Uma arquitetura produzida pelo ‘soberano demiúrgico arquiteto’ para outros soberanos, outros Dons, outros Amos. Era assim que Sexta feira se referia à Robson, ‘Amo’, exatamente como Robson ensinou-lhe a ser tratado, exatamente como os soberanos e os Dons eram tratados, na Inglaterra. O amo, o senhor, o dom, o domador.

Explica Derrida:

Nosso ponto de vista é que esses dois seres vivos. A besta e o soberano tem a ver um com o outro. Eles tem que ver, que fazer, que poder o que sofrer o um com o outro ou o um do outro, com relação um por parte do outro, que, em certo sentido em seu ‘ser-com’, qualquer que seja, se relacionam (questão de relação, uma vez mais, de portar-se, de comportamento), um com ou outro, tem necessidade do ‘um do outro’, inclusive necessidade de excluir, ignorar, submeter, incluir-se, matar, comê-lo, caçar, de seguir-se e perseguir. De portar, exportar, deportar-se ou suportar. (DERRIDA, 2002, p. 320)

Aos olhos de hoje, Robson em sua pseudo ingenuidade é a própria besta alienada e não soberana nem de si, a besta colonizadora, a besta aventureira que se julga soberana em busca de explorar novas terras e novas pessoas. Ele não se conhece a si mesmo e não suporta sua solidão. Talvez, melhor dizer o soberano bestial, o soberano das bestas das colônias. Essa besta colonial soberana contida lá no fundo de nós pode estar fora e distante na figura ‘do outro’ - ainda que recolhida (*unheimlich*)-, ou mesmo dentro do Soberano. Basta dar a oportunidade para ela aparecer. O Soberano não vive sem a besta, e quando não há besta ele inventa, renomeia

qualquer um para fazer dele, dela, uma besta e diabolizá-la aos moldes cristãos. Na ilha, Robson era o soberano das pequenas bestas domesticáveis: um cão, dois gatos, cabras e galinhas, e seu papagaio *Poll*. Depois de muitos anos é que surgirá a besta Sexta-Feira, o terrível canibal a ser domesticado, e uma vez domado poderia participar da mesa junto com os outros animais.

Em inúmeras ocasiões ao longo de todo o seminário, Derrida destaca a resistência que os termos franceses "*bête*" e "*bêtise*" opõem a serem traduzidos, respectivamente, por meio de uma única palavra para qualquer outro idioma inglês, alemão etc., e que nos recalcamos: devido antes de nada aos numerosos deslocamentos semânticos que esses termos experimentam (e que, por sua vez, Derrida não hesita em explorar) de acordo com a situação pragmática correspondente em que são usados. Por esta razão, optei por traduzir estes termos dependendo do caso, por 'besta' (*bête*), e 'estupidez' (*bêtise*) por bestialidade e burrice. Por pouco que tenham em comum a besta e o soberano eles coabitam, vivem vivendo juntos, um portando o outro (*tragen*), um suportando o outro, um é suporte do outro, se carregam juntos; exatamente como Robson carregará Sexta feira por toda à sua vida mesmo depois de resgatados da ilha. Tanto Robson como Sexta-Feira irão portar-se, mutuamente, até a morte, suas mortes, algo similar ao 'amigo de Heidegger'; ainda que neste caso o amigo está externo a ele, é de corpo e alma, ou melhor: *semialma*, uma 'almalidade' (animalidade). O que, grosso modo aqui, Derrida quer dizer em *A besta e o Soberano*, é também a besta 'com' o soberano, esse 'e = com', o par indissolúvel.

Derrida também vai questionar esse dito 'mundo comum', ao senso comum, a própria ideia de 'mundo' que caracteriza a civilização a partir do século XVIII. Iria questionar a própria invenção da palavra 'mundo' que conservaria um horizonte 'com' de univocidade; e também uma disseminação sem horizonte de um sentido comum, de uma uniformização. Mundo enquanto palavra já vazia de sentido, mas que infelizmente ainda ajuda a domesticar e aplacar a angústia, porque esse mundo comum está atrelado ao projeto universalista de uniformidade domesticante. O mundo como fabulação, usando palavra de Nietzsche. Mundo enquanto uma construção verbal, como disse Derrida, destinada a nos proteger contra a angústia infantil e infinita de que 'não há mundo'. Talvez, um (i)mundo.

Para Derrida não há também 'A soberania', 'O soberano', não há 'A besta' e 'O soberano'. Há sim formas diferentes e as vezes antagônicas de soberania: que sempre se ataca a uma delas em nome da outra. Inteligentemente, Derrida desloca a figuração externa da besta para um discurso interno, subjetivo, onde o soberano contem a besta, deslocamento de dentro para fora.

O escritor Xavier de Maistre, (1763 -1852), quando escreveu seu clássico *Viagem ao redor do meu quarto*, muitos anos antes de Nietzsche e de Derrida, também enunciou a relação do homem e sua besta, justamente como Derrida definiu, o soberano ‘com’ a besta; e Nietzsche com o conceito de *Selbst*³ ("si mesmo"). Aproveito para inserir aqui algumas passagens embora longas, mas que permitirão o leitor disfrutar da percepção adiantada que tinha Maistre para seu tempo sobre os hábitos civilizatórios, e de como conseguimos a coordenação entre a besta e a mente soberana que resolve viajar, abandonar seu corpo entregando-a a besta, ao animal.

Diz Maistre, “Percebi, por diversas observações, que o homem é composto de uma alma e de uma besta. Estes dois seres são distintos, mas de tal modo encaixado um no outro, que é preciso que a alma tenha certa superioridade sobre a besta, para estar em condição de distinguir uma da outra.” (MAISTRE, 1998, p. 27)

Mas, quantas almas temos? quantas bestas temos dentro de nós e fora de nós?, quem leva, quem porta e carrega a besta? Logicamente, o Soberano. Mas o que acontece quando a besta (Bête e a Bêtise) se torna o soberano? Quando a besta assume o mando e controle da vida soberana, o que acontece, como Hitler ou os fascistas? Maistre dedica os capítulos VI e VII da *Viagem ao redor do meu quarto* para tratar desse tema.

Este capítulo é para metafísicos, e apenas para metafísicos. Isso lançará uma grande luz sobre a natureza do homem. É o prisma com o qual se analisa e decompõe as faculdades humanas, separando a força animal dos puros raios do intelecto. Seria impossível para mim explicar como comecei a queimar meus dedos no início de minha jornada sem expor ao meu leitor meu sistema da Alma e do Animal. E, além disso, esta descoberta metafísica teve uma influência tão grande em meus pensamentos e ações, que seria muito difícil entender este livro se eu não começasse dando a chave de seu significado. ‘Várias observações me permitiram perceber que o homem é feito de uma alma somada a um animal’. ‘Esses dois seres são bastante distintos, mas estão tão encaixados um no outro, ou sobre o outro’ (grifo meu). Penso que a alma deve, se quisermos fazer a distinção entre eles, possuir uma certa superioridade sobre o animal. Eu o recebi de um antigo professor (e isso faz tanto tempo quanto me lembro), o conhecimento de que Platão costumava chamar a matéria de a ‘Outra’. Está tudo muito bem; mas prefiro dar este nome por excelência ao “Animal” que está unido à nossa alma. Esta substância é realmente a ‘Outra’ e nos prega peças tão estranhas. É bastante fácil ver, de uma maneira geral, que o homem é duplo. Mas isso, eles dizem, é porque ele é feito de “alma e corpo”; e acusam o corpo de não sei quantas coisas. Acho isso muito incoerente, visto que o corpo não pode sentir nem pensar. É sobre o “Animal” que a culpa deve recair; sobre aquele ser sensível, que, embora seja perfeitamente distinto da alma, é um indivíduo real, desfrutando de uma existência separada, com seus próprios gostos, inclinações e vontades, e que só se classifica mais alto do que outros animais, porque é mais bem educado do que eles, e é dotado de órgãos mais perfeitos. Senhoras e senhores! Tenha tanto orgulho do seu intelecto quanto quiser, mas desconfie muito da ‘Outra’, especialmente quando estiverem juntos.

³ Na língua alemã o termo *selbst* é um advérbio demonstrativo que significa “mesmo” ou “próprio”, mas quando Nietzsche, escreve com maiúscula (*Selbst*), torna o advérbio em substantivo, e assim também num dispositivo que permitiria enunciar um princípio da vontade de poder, no capítulo: ‘Dos desprezadores do corpo’ em *Assim falou Zaratustra*.

Experimentei, não sei quantas vezes, a união dessas duas criaturas heterogêneas. Eu, por exemplo, verifiquei claramente que a Alma pode ser obedecida pelo Animal, e que, por meio da retaliação, o Animal faz com que a Alma aja de forma contrária à sua própria inclinação. Um, via de regra, tem o poder legislativo, o outro, o poder executivo, mas esses dois estão frequentemente em desacordo. A grande tarefa de um homem genioso é treinar bem seu Animal, para que ele vá sozinho, enquanto a Alma, libertada desse companheiro incômodo, possa elevar-se aos céus. Mas isso requer ilustração. Quando, senhor, você está lendo um livro e uma ideia agradável de repente entra em sua imaginação, sua Alma se apega à nova ideia, partindo em viagem imediatamente, esquecendo-se do livro. Enquanto isso, seus olhos seguem mecanicamente as palavras e os versos. Você percorre a página sem entendê-la e sem se lembrar do que leu. Pois bem, isso ocorre porque a tua Alma, tendo ordenado ao companheiro Animal que ‘lesse’, não o alertou da sua curta ausência contemplativa. A Alma abandonou a leitura, mas o “Animal” continuou a ler aquilo que a Alma já não acompanhava. (...)

O Animal, o Outro. Se é útil e agradável ter uma alma tão desligada da matéria que podemos deixá-la viajar sozinha quando quisermos, isso também tem suas desvantagens. Por meio disso, por exemplo, fiquei com a queimadura de que falei alguns capítulos atrás. Geralmente deixo meu animal para preparar meu café da manhã. Seu cuidado é fatiar e torrar meu pão. Ele faz meu café admiravelmente e se serve disso sem que minha alma se preocupe com o processo. Mas este é um desempenho muito raro e agradável de executar; pois embora seja bastante fácil, enquanto ocupado em uma operação mecânica, pensar em algo completamente diferente, é extremamente difícil. Por assim dizer, observar o trabalho e empregar a alma para examinar o progresso do animal, observando seu trabalho sem participar dele. Este é o feito metafísico mais extraordinário que um homem pode executar na vida. Eu tinha pousado minhas pinças nas brasas para torrar meu pão, e pouco tempo depois, enquanto minha alma estava viajando, um pedaço de pau em chamas caiu na lareira: meu pobre animal agarrou a pinça para que ela não se misturasse ao fogo e, assim, queimei meus dedos. (MAISTRE, 1998, p. 26-30)

No prosseguimento Maistre comenta sobre seu devoto servo Monsieur Joannetti, uma espécie de Sexta-feira, mais uma vítima do mando sem ‘(com)mando’, Joannetti era a personificação de Sexta-feira, como um animal domesticado a serviço do senhor, do Dom.

Se o leitor refletir sobre o comportamento de meu servo, ele se convencerá de que, em certos assuntos delicados desse tipo, a simplicidade e o bom senso são muito melhores do que a inteligência mais aguda. Ouso afirmar que o mais estudado discurso sobre a impropriedade da preguiça não me faria pular tão prontamente da cama como a reprovação silenciosa de Monsieur Joannetti. Este Monsieur Joannetti é um sujeito totalmente honesto e ao mesmo tempo o homem certo para um viajante como eu. Ele está acostumado com as viagens frequentes de minha alma e nunca ri das incoerências do Animal. Ele até dirige ocasionalmente quando está sozinho, de modo que se pode dizer que é então conduzido por duas Almas. Durante a troca de roupas, por exemplo, ele avisará com um gesto sobre o erro de calçar as meias do jeito errado, ou de colocar o casaco antes do colete.” (...) “Muitas vezes minha alma se divertiu ao ver o pobre Joannetti correndo atrás dessa criatura tola sob os arcos da cidadela, para lembrar de um chapéu ou lenço esquecido. Um dia, devo confessar, se não fosse por esse servo fiel, que o alertou bem ao pé da escada, a boba criatura teria se apresentado na corte sem espada, tão ousadamente como se fosse o chefe cavalheiro-arrumador, carregando o bastão. (MAISTRE, 1998, p. 39)

Nietzsche posteriormente também recorrerá a animalidade para explicar o princípio do Poder. Ao reverter o princípio de que o corpo não pensa e não possui alma; e que a alma, o pensamento, a razão são opostas ao corpo. Para isso, ele inverteria a oposição e proporia também tal qual Maistre o fez, uma união entre esse binômio, e exemplificaria brilhantemente

mediante duas figuras: a besta e o anão; a besta grande e forte que carrega, porta um anão em seus ombros, que lhe ordena o que a besta deve fazer. Entretanto, para Nietzsche a besta possui razão, que ele considerava a ‘grande razão’; e o anão em seus ombros, a ‘pequena razão’.

Ao renunciar o binômio corpo-alma, Nietzsche expandia a noção de corpo para um corpo que pensa. Cada órgão, cada grande razão mais que pensar ela ordena, se o corpo tem fome, ele vai dificultar o pensar, e ordena a mente, a pequena razão para parar porque ‘precisamos’ comer, tal qual Maistre nos explicou brilhantemente. Nietzsche colocava esse princípio como uma disposição hierárquica de forças para além da matéria, mas que reúne também aquilo que se chama espírito, alma ou mesmo razão. Esses conceitos são agora tomados não só como constituintes do corpo, mas principalmente no corpo. Corpo é alma e alma é corpo na medida em que constituem uma unidade. Exatamente sobre esse princípio de Nietzsche que Derrida vai arcabouçar o princípio do Soberano e a Besta. Em outras palavras, a pequena razão nada mais é que a alma, o eu, a consciência, o espírito, conceitos que os metafísicos hipervalorizaram e substancializaram como absolutos, como princípio da vontade e do querer.

Tudo é corpo, e nada mais; a alma é apenas nome de qualquer coisa do corpo. O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua razão pequena, a que chamas espírito: um instrumentozinho e um pequeno brinquedo da tua razão grande. Tu dizes ‘Eu’ e orgulhas-te dessa palavra. Porém, maior — coisa que tu não queres crer — é o teu corpo e a tua razão grande. Ele não diz Eu, mas: procede como Eu.” (...) “Os sentidos e o espírito são instrumentos e joguetes; por detrás deles se encontra o nosso próprio ser. Ele esquadrinha com os olhos dos sentidos e escuta com os olhos do espírito. Sempre escuta e esquadrinha o próprio ser: combina, submete, conquista e destrói. Reina, e é também soberano do Eu. Por detrás dos teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, há um senhor mais poderoso, um guia desconhecido, chama-se ‘eu sou’. Habita no teu corpo; é o teu corpo. (NIETZSCHE, 2001, p. 34-37)

A besta engendra o soberano, como observou Nietzsche: “O corpo criador criou a si mesmo o espírito como emanção da sua vontade”. (...) “E o temor que mais tem logrado no homem é o temor aos animais selvagens, incluso o animal que o homem oculta e receia em si, aquele a que Zaratustra chama ‘a besta interior’”. (NIETZSCHE, 2001, p. 37)

Com isso Nietzsche queria dizer que o homem não é corpo (*res extensa*) nem alma (*res cogitans*), mas um conjunto de forças antagônicas em constante luta por dominação.

O corpo não é um ser, uma unidade, mas é um agir sobre, é ação, tendência de crescimento dos impulsos que se dá pelo combate incessante. Não sendo nada fixo, substancial, o corpo é um fazer-se corpo, é incorporação. Ora, incorporar é dominar, é trazer para si tudo aquilo que propicia uma maior quantidade de potência. Esse ‘trazer para si’ significa a atividade do organismo e suas funções de assimilar outras configurações de forças por via da nutrição, metabolismo, reprodução sexual, etc., para a intensificação de sua potência. (JACUBOWSKI, 2011, p. 146)

Nietzsche, por exemplo, acreditava que, se você olhasse profundamente para a psique humana, descobriria que por baixo de nossa vaidade e máscaras que exibimos, somos o único animal separado de nossos instintos e, portanto, a espécie mais doente que já andou esta terra. Antes de prosseguir, observemos um pouco nesse ‘trazer para si’, não só como uma correlação orgânica, mas também como fisicamente apropriar-se, incorporar aquilo que está fora do alcance e trazer para seu alcance, colocar ao seu alcance, ao seu domínio, sob seu domínio, no *dominus* da *domus*(da casa). Em outras palavras, dentro da *domus*, da casa; obviamente aqui no sentido figurado e também real. Não necessariamente dentro da casa, mas estar disponível em qualquer lugar, mesmo periféricamente ao Soberano.

A metáfora da casa do *domus* é uma das mais representativas do poder, e a noção de casa pode ser estendida para Estado, País; expressões simbólicas como *White House*, *House of commons*, *Casa Rosada* e tantas outras expressões tomam vida. Esse trazer para casa, para si, construir a casa, habitar a casa estabelece de alguma maneira simultaneamente o princípio do sedentarismo. E, a pequena razão deve-se tornar a grande razão pela capacidade de construir suas próprias e duradouras casas, como na estória, na fábula dos três porquinhos.

Na verdade os três porquinhos são três em um. A grande razão o Prático, e duas outras bestas, o Cícero e o Heitor, uma mais besta que a outra, que só querem usufruir a maravilha da liberdade de seus corpos, correr livre e cantando pelo mundo (floresta) afora. Esse trazer para si, também é uma forma de aprisionar e deter, esse trazer para si pode ser um ato de acolhimento, mas enquanto vontade de poder, ele na realidade se torna captura, caça, acorrentamento e devoração; escravidão, colonialismo. O que foi a colonização senão o ‘trazer para si’ europeu, ou melhor ‘levar para si’.

Dentro desse pensamento ou princípio a arquitetura está para além de ter um caráter simbólico do poder soberano, ou de ter uma autonomia, independência de qualquer contexto, e até mesmo como um dispositivo de guardar, abrigar e armazenar. Ela é o primeiro passo, o primeiro ato da constituição de poder, mesmo do animal essa grande razão.

Robson assim que se encontrou naufrago na ilha, passou alguns dias abrigando-se provisoriamente dormindo numa árvore, mas logo tratou de estabelecer um lugar, uma morada, um abrigo seguro, porque dormir nas árvores parece que não era próprio. E assim ele construirá a sua casa para qual ‘trará para si’ todas as coisas que estavam ainda no navio que ele pudesse trazer, a tecnologia, colocaria sobre sua guarda, abrigaria ainda o máximo possível todos os alimentos e ferramentas, tal qual o princípio da acumulação capitalista, colonizadora para o que

julgava ser os recursos para sobrevivência. Tudo estava a seu alcance em sua arquitetura de cercadinhos.

Tanto o homem, a alma quanto a besta também quer casa, quer abrigo. É justamente nesse sentido que os dois coabitam., não só no corpo, mas dentro da própria casa. Um pensa que necessita muitas coisas, deseja ter muitas coisas, há muitas almas, desejos por trás da dita alma que pensa, ao ponto de abarrotar a casa de objetos, móveis; equipamentos. O fardo, é cuidar dela, protege-las e fazer sua manutenção. O ‘outro’, a besta, a grande razão diz que não precisa de muitas coisas, quase nada, apenas se proteger das intempéries, e comida; e aí se recusa a trabalhar para a pequena razão, fazer coisas que sabe que não são importantes, a preguiça é um sintoma da grande razão e da condenação e culpa pela falta de trabalho, assim como a procrastinação. Vide, Sexta Feira, Cicero e Heitor. Como resumiu Nietzsche: “atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se *Selbst*. Mora no teu corpo, é o teu corpo”. (NIETZSCHE, 1992, p.51)

Derrida em sua análise sobre Robinson Crusóé, esclarece;

Assim como todos os autores que trabalharam sobre ele desde Descartes, Kant e até Lacan; passando por Heidegger, pertencem à um mesmo mundo no qual o animal está separado do homem por uma falta múltipla de poder. O que Robinson pensava de seu papagaio *Poll*, é mais ou menos o que Descartes, Kant e Heidegger e Lacan, assim como tantos outros, pensavam de todos os animais que eles são incapazes de uma verdadeira palavra responsável e que responda. (DERRIDA, 2002, p. 34)

Como descreve Derrida, “Robinson se comparava a um soberano, um soberano rodeado de animais, bestas, e tendo como inimigo ao ataque de selvagens canibais, quase bestas em sua ilha, numa ilha que era seu reino, falava de Deus, como de um soberano a um soberano absoluto, estando sua própria soberania humana e robinsoniana submetida a sua vez a soberania divina.” (DERRIDA, 2002, p.336)

Besta das bestas, mais besta que muitas bestas. O Soberano, mais soberano que outros soberanos carregam outros soberanos atrelados hierarquicamente, e a sua vez cada um deles portam incorporados, acorrentados, domesticados as bestas humanas e os animais. Assim, a mesma relação se estabelece com as bestas acorrentadas a outras bestas. Entretanto, as bestas das bestas são aquelas indomesticáveis, indomáveis em sua essência, já nascem condenadas a prisão ou a morte como corpos sacrificiais. Para Robson o Soberano dos soberanos é Deus, o Deus que ele conheceu da Bíblia; a Bíblia e seus animais e as bestialidades ali contida que ele acreditava verdade. Mesmo com todos os sacrifícios humanos ali relatados, Robson, ou melhor,

⁴ DERRIDA, op. cit.; P. 336

Defoe conseguiu diferenciar o canibalismo do sacrifício de Abraão e seus filhos assim como o terrível cerco de *Ma'arra*, em 1098 pelos cruzados cristãos. As tropas comandadas pelo cavaleiro Raimundo Pilet d'Alès cercaram a cidade de *Ma'arra*, no sul de Damasco, Síria, e depois de negociar a rendição dos habitantes, seus homens avançaram sobre a cidade e promoveram o massacre da população. Segundo o cronista cristão Rodolfo de Caen, uma parte da tropa passou então a comer os mortos no conflito: "Alguns disseram que, sofrendo pela falta de comida, eles ferveram os pagãos adultos em panelas, empalaram as crianças em paus e devoraram elas grelhadas. Vários autores sugerem que o comportamento dos cruzados não se deveu necessariamente só à fome, mas à sua crença, nascida da intolerância religiosa, de que os muçulmanos estariam num nível de consideração abaixo dos animais. Este ponto de vista ficou expresso na crônica de Alberto de Aquisgrão: que os cristãos preferiram comer turcos ou sarracenos mortos, do que os cães". (RUBENSTEIN, 2008)

Robson só mandava o pobre escravo animal canibal Sexta-feira, ele tinha o comando sobre Sexta-feira enquanto soberano, ele era rei, o *master* de seu 'mundo ilha'. Assim conseguia recriar um pouco de sua vida de origem na cidade de York, e seus hábitos em pleno século XVII. A passagem a ser seguir selecionada demonstra a incidência do verbo mandar,

Depois do jantar, ou melhor, da ceia, 'mandei' que Sexta-Feira pegasse uma das canoas e voltasse para ir buscar os mosquetes e as outras armas de fogo que, por falta de tempo, tínhamos deixado no local da batalha, e no dia seguinte 'mandei' que fosse sepultar os corpos dos selvagens, que tinham ficado expostos ao sol e àquela altura já estariam ofensivos. E 'mandei' também que enterrasse os restos horrendos de seu bárbaro festim, que eu sabia serem abundantes, o que eu próprio não me imaginava fazendo: na verdade, não aguentaria sequer vê-los, se fosse naquela direção. 'Ele obedeceu a todas as ordens' e sumiu com todos os vestígios da presença dos selvagens. De maneira que, quando estive lá outra vez, só pude distinguir direito onde tudo tinha acontecido pelo canto de mata que apontava para aquele trecho de praia. (DEFOE, 2001, p. 202)

E como disse Nietzsche, "E esta hipocrisia foi a pior que encontrei entre eles: aqueles que mandam fingem as virtudes daqueles que servem. Eu sirvo, tu serve, nós servimos, assim reza também a hipocrisia dos dominantes; e aí quando o primeiro senhor é somente o servidor" (NIETZSCHE, 1983 p. 246).

Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2002.
- CRAGNOLINI, M. *Ecce animot, o del quién al qué. Transitos derridianos hacia la comunidade de los vivientes*. Em Cragnolini, M. (comp.). Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte, sobrevida. Buenos Aires: Ediciones La cebra. 2013.
- DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. São Paulo: Editora Schwarcz S.A. 2001. Introdução de John Richetti.
- DERRIDA, Jacques *La bestia y el soberano Volumen I*. Buenos Aires: Editora Bordes Manantial. 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II*. Buenos Aires: Editora Bordes Manantial. 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Faxitexture*. Em: *Les arts de l'espace, écrits et interventions sur l'architecture*. Paris: SNELA La différence. 2015.
- DIAZ, Esther. *Nietzsche Deleuze o devenir animal*, p. 214 em Cragnolini, M. (comp.). Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte, sobrevida. Buenos Aires: Ediciones La cebra. 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso em el Collège e France (1974-1975)*. Mexico: Fondo de Cultura Economica. 2000.
- GALEANO, Eduardo. *Memórias do fogo 2. As Caras e as máscaras*. Porto Alegre. L&PM Editores. 1997. Tradução Eric Nepomuceno.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo, finitude e solidão*. 2 Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2011. Tradução: Marco Antônio Casanova.
- JACUBOWSKI, Felipe. *O discurso de Zaratrusta contra os desprtezadores do corpo*. Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia Volume 03 - Número 06. 2011.
- MAISTRE, Xavier de. *Viagem ao redor do meu quarto*. Porto Alegre: Mercado Aberto. 1998.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica, biopoder soberania estado de exceção política da morte*. Arte & Ensaios | revista do ppgav/eba/ufrrj . N. 32. Dezembro. 2016
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratrusta*. 3 ed. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural. 1983.
- NIETZSCHE, F.W. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Linoart. 1992. Tradução: Mário da Silva.

NIETZSCHE, F. 1844-1900. *Assim falou Zaratustra : um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RUBENSTEIN, Jay. *Cannibals and Crusaders*. French Historical Studies. Volume 31. Tomo. 4. 2008.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Porto Alegre: LPM Editores. 2007.

“Uma outra direção se anuncia.”

Lucas Roberto.¹ Dirce Eleonora Nigro Solis.²

É o mediterrâneo. (...) É o fundo do mar (...) É o movimento. (...) É o debate sobre a identidade nacional. São as ondas. (...) É o capital que se move e arrasta tudo em sua passagem. (...) É o ar que parece igual para todos, mas não é. (...) É o que você pensa enquanto fala de outra coisa. É a simultaneidade. Esse espaço exato da sua mente onde algo cresce sem que se possa detê-lo. (...) É o lugar que o acolhe. (...) É ontem. É amanhã. (...) É a Europa.”

Paul B. Preciado.

Resumo

Articular as questões tensionadas em “*O Outro Cabo*” ao problema do *logocentrismo* no seio da desconstrução da linguagem cruza, neste trabalho, dois complexos pontos de difusão: 1) a crítica ao privilégio do centro. 2) o caráter ético-político desse gesto. A tendência ao centro, o culto à identidade portanto, aponta, ao longo de toda a história da tradição metafísica ocidental, o sintoma de uma série de violências ao outro e à radical alteridade. Esse sintoma torna-se ainda mais evidente quando a clausura da estrutura da linguagem denuncia hierarquias e exclusões no exercício das instituições que regem as democracias modernas europeias e na busca por uma identidade nacional. Tentarei rastrear, a partir do pensamento de Jacques Derrida, ancorado pela indecidibilidade de alguns quase-conceitos suscitados pela desconstrução, o *porvir* de uma gasta democracia sob a perspectiva de uma certa experiência do impossível.

Palavras-chave: Desconstrução; Linguagem; Alteridade; Democracia; Jacques Derrida.

Abstract

Articulating the issues tensioned in “*L’Autre Cap*” to the problem of logocentrism within the deconstruction of language crosses, in this article, two complex key points: 1) the criticism of the privilege of the centre. 2) the ethical-political position of this gesture. The tendency to the centre, the cult of identity therefore, points, throughout the history of the western metaphysical tradition, to the symptom of a series of violences to the other and to the radical otherness. This symptom becomes even more evident when the enclosure of the structure of language and its binary side report hierarchies and exclusions in the exercise of the institutions that govern modern european democracies and the aim to get a cultural identity. I

¹ Mestrando em Filosofia pelo PPGFIL- UERJ.

² Professora Titular do PPGFIL-UERJ. Procientista UERJ. Coordenadora do Laboratório de Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de filosofia-LLPEFIL.

will try to trace, on the basis of Jacques Derrida's thought, anchored by the undecidability of some quasi-concepts raised by deconstruction, the “to come” of a worn-out democracy from the perspective of a certain experience of the impossible.

Key-words: Deconstruction; Language; Otherness; Democracy; Jacques Derrida.

Por tentar desfigurar o título de sua conferência proferida em maio de 1990, em Turim, a respeito do que se trata, entre outras coisas, por identidade cultural europeia, seus limites e suas fraturas, Jacques Derrida maneja uma sequência de disseminações semânticas ao cabo do texto, isto é, ao título do texto “*L’Autre Cap*”. Um “*cap*”, um “cabo”, já flexionado ao masculino, é a extremidade de um objeto, a ponta, o *telos* à vista. É a rigidez que garante a movimentação que dele deriva. É a cabeça, a parte mais alta de um corpo humano. É, portanto, a decisão. Na navegação, como um piloto em seu navio, é ainda o condutor, o dirigente. O cabo comanda e, por isso, encontra-se avante ou acima. É quem orienta a tripulação, certamente, mas é também alguém que está refém de seu calculado fim. “A escatologia e a teleologia é o homem”, afirma Derrida, “é ele quem está ao leme ou chefia”³.

A leitura de Derrida ao velho e esgotado tema da identidade cultural europeia não implica apenas uma crítica à Europa enquanto capital, capital mundial, cabo do mundo, das culturas, das civilizações ocidentais mas possibilita, sobretudo em vista do que chamou, em outras ocasiões até, de democracia *porvir*⁴, um exaustivo trabalho, interminável, talvez, a ser feito nas antigas construções obsoletas (do capital, da capital) que seguem por chefiar, capitanear, governar, ainda que sobre seus próprios escombros, enlodados por discursos e práticas violentas, por genocídios, colonialismos, etnocídios, epistemicídios, crimes contra à história, enfim, o sentido primitivo de capital, sua equipagem predatória, as leis, os contratos e as instituições das democracias modernas e liberais na de busca de uma identidade.

Quando retorna a Paul Valéry em “Notas sobre a grandeza e decadência da Europa”, ressalta que, como um cabo geográfico ou um apêndice da antiga Eurásia, a Europa ocidental sempre representou “a figura de um cabo espiritual como projeto, tarefa ou ideia infinita, isto é, universal”⁵. Uma Europa, uma capital, uma metrópole, ou ainda um centro ou uma tendência à centralização, que na constante tentativa de constituição da sua identidade, na demarcação das

³ Derrida, J. *O Outro Cabo*. A Mar Arte. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1995, p. 99.

⁴ A dupla injunção *porvir* traz o rastro de uma possível cena para a desconstrução: o encontro de uma preposição, cuja função é ligar os termos de uma expressão – de um lado a outro – e um verbo, que indica sobretudo movimento, ação.

⁵ *Ibidem*. p. 106.

suas fronteiras, do seu território espiritual de identidade a si, de afirmação de seu eu, de seu próprio e de suas propriedades⁶ que se convertem, aqui ou ali, em um *nós*⁷, acaba por confundir também o seu campo imagético, sua figura, sua forma, e “o seu próprio lugar, o seu ter-lugar com o de uma ponta dianteira, de um falo se quiserem”⁸. Isso quer dizer que discursos que tendem à universalização, à dominação, portanto, ainda que na locução de um eu que identifica-se como possibilidade de um *nós*, de uma distribuição apaziguada da diferença encobrem, com o véu da fraternidade condicionada⁹, a crueldade de um interesse restrito e marcadamente “antidemocrático” com o apagamento da radical alteridade dos corpos marcados como descentralizados.

Em “Vadios”, brevemente, Derrida marca o cruzo de um impasse urgente para o que quer que seja ainda hoje a democracia ou o exercício democrático: se é fracassada a tentativa dos regimes atuais de incluir, por meio de suas políticas centralizadoras, corpos marginais e expelidos do sistema e acabam, assim, por hostilizar o inadequado, o “vadio”, é fundamentalmente porque essa marginalização cria uma abertura, de alguma forma, à uma aporia constitutiva das práticas desse sistema. É fora de seus contratos e também junto deles, ou seja, no entre de suas questões que as diferenças permitem-se diferenciar-se. A inadequação, a alteridade que se mostra com a impossibilidade da hospitalidade, a justiça para Derrida, se mantém sempre como um alargamento e uma denúncia às tentativas de centralização, de presentificação e de sedimentação das identidades. Assim, portanto, o *porvir* da democracia, “a era da promessa”, tratarei adiante, supondo o movimento de diferenças, não se reduz e não se guia pelo imperativo de um Estado, tampouco clama a presença de cidadãos docilizados sob a égide de instituições hierarquicamente projetadas para criar suas possibilidades. Atua, mesmo, no erro, na falta, sendo refém de sua insuficiência e de sua impossibilidade.

A democracia, todavia, é ainda o que há de mais tolerável entre outras formas de governar. Não se trata de declarar sua queda ou de aclamar regimes ou práticas antidemocráticas. Derrida também acredita que é preciso defendê-la. Mas sobretudo defendê-la dela mesma, de suas armadilhas liberais, de suas queimas de arquivo, seus rebaixamentos e

⁶ Em seus nacionalismos, suas manifestações em prol das origens e das purezas, do bem, dos bons costumes, da verdade até, e em seus altos muros com suas “vigilantes sentinelas do ser”.

⁷ Como em suas suspeitosas políticas de cidadania, suas leis, seus contestáveis regimes e códigos de recepção, de hos(ti)pitalidade, de trabalho, de condições políticas, éticas e sociais...

⁸ *Ibidem.* p. 103.

⁹ Como as políticas meritocráticas, os violentos processos de gentrificação e “ordenamento” social, as falsas e ilusórias acessibilidades, a violenta criação das falsas liberdades individuais, a capitalização e comercialização das subjetividades em nome de uma identidade ou de um falso ideal de liberdade, as dificultosas políticas de inclusão, imigração e recepção, etc.

suas violências de todos os tipos. É preciso estar atento à ela, às suas limitações e especialmente às suas tendências autoritárias e identitárias. É preciso que permaneça uma sensação de vigília quanto às suas propriedades e suas formas de apropriar-se de algo que tende sempre a escapar, apontando não apenas ao outro cabo, ou seja, ao outro centro, mas ao outro do cabo, ao outro que não obedeça e não seja mais submetido à lógica, ao regime ou às ordens do que quer um cabo. Com isso, Derrida declara, “uma outra direção se anuncia”¹⁰, mas antes, ainda, como em um previsível e rígido movimento de auto-afeição, esse cabo à semelhança de um falo aproxima-se, arrisco afirmar, do regime do *logos*, ou do sintoma de uma época do *logos*, de uma época centrada no *logos*, de um *logocentrismo* cujo princípio tende a inventar, categorizar e cristalizar o que é e o que não é; a forjar, portanto, uma dualidade, hierarquizando-a na medida em que dela se afasta e a criar e a comportar a diferença no interior de seu cálculo. A história do *logos*, marcadamente eurocêntrica, produz-se por uma retenção do outro ao mesmo, ao idêntico, ao centro, ao presente, à essência, enfim, ao ser. O lugar do *logos* como um ponto fundamental, essencial, idêntico a si, ou seja, presente e inflexível em torno do qual toda ação, toda inscrição, toda diferença, toda experiência é possibilitada, toda ordem é executada à sombra de seu mesmo e a partir dele deve orientar-se se sustenta sobre condições binárias, hierárquicas e, por fim, universalizantes. E é aí, no desvio dessa constatação, que Derrida se debruça criticamente, em seus primeiros escritos, ainda na década de 1960, para encenar o que ficaria marcado, posteriormente, como o pensamento da desconstrução no horizonte da linguagem.

O signo linguístico, tal como definido pelas ciências estruturalistas modernas, é uma unidade que comporta, em si, dois aspectos distintos: o *signans*, ou seja, o significante, sendo o significante falado e o significante escrito, e o *signatum*, o significado. Esses aspectos, por um cálculo histórico metafísico-ontoteológico, dizem respeito não apenas à linguagem, à semiologia, mas à construção e à manutenção da subjetividade do sujeito ocidental, por ser a expressão do pensamento, uma vez que conservam a diferença entre o sensível e o inteligível, a exterioridade e a interioridade, reservando a hierarquia dos termos em oposição. Com essa marcação da pertencença metafísica, Derrida afirma que a época do signo é essencialmente onto-teológica, ou seja, o significado, a “forma pura” do signo, em sua inteligibilidade interior e anterior possui uma relação inerente ao infinito, ao verbo e à face de deus, de forma que todos esses aspectos não são separáveis da estrutura linguística. Essa estrutura, assim, historicamente

¹⁰ Ibidem, p. 99.

construída, aproxima o significado, em seu caráter transcendental, à centralidade do *logos*, da voz que vêm à consciência, da auto-afeição.

De fato, o lugar do império do *logos* como centro, como cabo, como origem, origem da verdade, como história da origem da verdade encontra, também, no que Derrida chamou de metafísica da presença, o lugar de um *etnocentrismo*, de um *fonocentrismo* e de um *falocentrismo* violentamente articulados. À suspeita do recurso privilegiado que o pensamento possui para expressar-se – o par fala/escrita, instrumento da linguagem, assim sendo, fonética –, as discussões em torno do movimento estruturalista ocupam um lugar notável na economia geral da desconstrução. Derrida percebe, entre outras coisas, uma certa postura repetitiva ao longo da história do conhecimento ocidental, de Platão a Saussure, que fixa a voz (*phonê*), o significante falado, como um comandante da cadeia de representação do pensamento, das reflexões em torno da linguagem. Quer dizer, a voz, ao longo de toda a tradição metafísica, garante a presença daquele que fala, tornando-se, no jogo do ouvir-se falar, de imediato, próxima à consciência, à exatidão da referência a si, ao incontornável *logos* de um sujeito, ao significado transcendental.

De certo modo, com o Curso de Linguística Geral, a ciência semiológica de Ferdinand Saussure, naquele momento, fornece uma crítica importante à tradição quando afirma que o significante e o significado, no interior do signo, são duas faces de uma mesma moeda, o que quer dizer que um significado não possui qualquer valor fora da relação diferencial entre os significantes num dado jogo. Esse golpe de *des-essencialização* do significado, na contramão da tradição da linguagem, j áfornece os primeiros passos para um pensamento da desconstrução. No entanto, essa diferença ainda remete a um centro, à uma identidade, em que o significante falado encontra-se numa esfera privilegiada em relação à escrita. De forma ainda atrelada à metafísica, permanece “na descendência deste *logocentrismo* que é também um *fonocentrismo*, portanto, um *fonologocentrismo*: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser e da idealidade do sentido.”¹¹ Sutilmente atrelado ao sentido, ao “fora da cadeia”, o significante falado, em Saussure, ainda ocuparia o plano inteligível por estar atrelado a um significado em uma aliança naturalizada, enquanto o significante escrito, “por ser uma imagem cuja exatidão cumpre determinar”¹², encontra-se não tão próximo da idealidade.

À sombra do regime do *logos*, a linguagem possibilita, para o homem, a expressão ou a representação da “verdadad ,”e um significado transcendental através das imagens acústicas

¹¹ Jacques Derrida. *Da gramatologia*. 2008. p. 14

¹² SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986. pp 44.

que dele estariam mais próximas. Dessa forma, o ser confunde-se como presença plena. Parece razoável notar que a metafísica da presença, quer dizer, o regime de uma época *fonoetnologofalocêntrica*¹³ no seio de uma cultura que aspira sempre sua dominação global tem como base a voz como portadora de toda a verdade, de todo o discurso, de toda a experiência possível, enquanto a escrita, caso ainda haja um interesse, é secundária, posterior, distante do instante de inteligência – encontra-se, pois, à bordo, à deriva e à espera de um cabo que a oriente. Cabe observar, com isso, o lugar que ocuparia um certo significante impróprio, “perverso” – como lembra Derrida em Saussure –, a saber, a escrita, enquanto significante distante da origem da razão. A escrita poderia, potencialmente, romper com a verdade, com o sentido originário, com os contratos *logocêntricos*, por ser representação da representação, por estar descolada, desvinculada, distanciada do invariante fixo que sustenta a cadeia que ela pertence, por estar prestes a forjar seu campo de (im)possibilidade. A escrita encontra-se distante da pureza do significado transcendental: maior é a distância, mais se faz necessária a presença de outros significantes para alcançá-lo: maior é a superficialidade. A escrita, significante do significante, é despossuída de presença e, portanto, de verdade, de sentido, de centro. É posta de lado, às margens, nas bordas, nas encruzilhadas, debaixo das marquises.

É por esse desvio que a desconstrução toma forma – ainda que não seja possível pensar em uma forma para a desconstrução. Arrisco afirmar, outra vez, com alguma pretensão, mas também carregando a herança e a memória do estruturalismo que, neste momento, já havia percorrido um expressivo caminho para o que pouco tempo depois ficaria marcado como desconstrução que as contribuições de Ferdinand Saussure ocupam um importante lugar para o pensamento de Derrida e esse nada seria sem essas constatações. Seria ainda mais pretensioso, e talvez cruel, afirmar que um vai além do outro, mas certamente a semiologia é levada às suas últimas consequências quando, com o projeto gramatológico, Derrida toma o significado como só mais um significante que, em alguma medida, se disfarça de significado e se coloca distante e superior na cadeia que o produz. Pensar que esses significantes “só adquirem sentido nos

¹³ *Fono*, então, pois toma o significante falado, a voz, como mais próximo da alma, da origem, portanto, mais verdadeiro, mais primordial, em detrimento da escrita; *etno*, pois, além de tomar a linguagem como linguagem fonética, reduz sua escrita às expressões alfabéticas, principalmente do tronco indo-europeu; *logo*, pois toma o sistema lógico formal, sustentado por hierarquias conceituais, como direção do pensamento, da “linguagem”, do discurso, da experiência; *falo*, posto que na tradição metafísico-ontoteológica a voz é sempre a voz de deus, do pai, do homem, do cabo, do capitão, da virilidade masculina dominante e dominadora.

encadeamentos de diferenças”¹⁴ é pensar que qualquer significação não pode jamais ser primeira nem definitiva: os termos fazem parte de um cálculo histórico.

Se o significado transcendental, para o pensamento da desconstrução, não é nada além de significantes desempenhando papéis estratégicos no jogo da significação, é razoável afirmar que só há significantes. Isso não quer dizer que não há significado nenhum, ou que as coisas não possuem nenhum valor e de nada servem para a realidade. O que está em jogo é a pureza de uma estrutura que nada conserva (*a coisa mesma sempre escapa*¹⁵), apenas opõe, hierarquiza e escamoteia seu outro. Dessa forma, pensar significantes destituídos de centralidade, de auto-identificação ou de uma origem pura é pensar que tampouco há significante em si. O que resta são remetimentos de significantes a outros numa cadeia diferencial alheia à qualquer ontologia, à qualquer presentificação; o que resta é uma intensa contaminação sem preservar a pureza de um significado próprio – pois não há propriedade alguma por si mesma! – ou presentificar uma suposta essência intocada de um ente. E se esses significantes podem falhar em suprir qualquer necessidade transcendental exigida pelo *logos*, o que resta, se ainda resta, são apenas rastros desses significantes. O rastro (*trace*¹⁶), para a desconstrução, como um entre tantos outros indecíveis, rasura e inviabiliza qualquer chance de conceitualização, identificação, sedimentação ou presentificação. O movimento das diferenças em que o rastro oculta-se é o movimento da alteridade mesma: é pelo rastro, entre outros rastros, afirma Derrida, que se imprime a relação com o outro.

Uma vez que não há presença ou ausência plena, há apenas rastros numa cadeia de produção de diferenças, em que o rastro produz-se como ocultação de si¹⁷, Derrida traz o rastro que, de outro modo que o signo, no jogo da *différance*¹⁸, sem *arché* e sem *eidós*, nem apresenta-

¹⁴ Jacques Derrida. *Gramatologia*. 2008. pp. 86.

¹⁵ Cf. “A Voz e o Fenômeno” de Jacques Derrida.

¹⁶ Observo a distinção entre *trace* e *trait*. Em francês: rastro (*trace*): vestígio e traço (*trait*): marca, respectivamente. O *trace*, tal como mostra Derrida, não deixa traço algum que possa entificá-lo (“é preciso pensar o rastro antes do ente”), torná-lo visível ou presente. O *trait*, por outro lado, é a marca que se deixa impressa, o traço, o rabisco numa folha. Me aproprio da tradução de *trace* para rastro por ser a mais adequada para pensar justo a rasura com o ideal de presença que se propõe o pensamento da desconstrução com o advento deste quase-conceito. O rastro, como veremos, não é ausência, nem presença – é da ordem de uma alteridade absoluta. Sobre o *trait*, Derrida trata de pensá-lo em outra ocasião, sob outras circunstâncias. Para isso, cf. *Mémoires d’aveugle* (1990).

¹⁷ Jacques Derrida. *Da Gramatologia*. 2008. pp. 57.

¹⁸ Outro importante indecível para a força da desconstrução. Não haveria tempo de me debruçar sobre este quase-conceito aqui, mas deixo um breve comentário: a marca silenciosa da troca da letra “e” pela letra “a” produz uma espécie de abalo sísmico na estrutura *fonocêntrica*, pois pode ser lida, escrita, mas é inaudível: “esta diferença gráfica (...) marcada entre duas notações aparentemente vocais, entre duas vogais, permanece puramente gráfica: escreve-se ou lê-se, mas não se ouve, “não se entende”. Não se pode ouvi-la, entendê-la [é ela da ordem da compreensão?].” Derrida, J. *Margens da filosofia*. pp. 34, 35. Meus colchetes. O corte da homofonia marcado pela “*différance*” *avec a*” – para remeter à conferência na Sociedade Francesa de Filosofia, em 1968, em que Derrida

se ou conserva-se enquanto tal; ao contrário, destitui-se de si na medida em que se refere aos outros, e só advém na medida em que diferencia-se. O rastro, para além do signo e de outro modo que o ser, transborda a possibilidade da pergunta “o que é”, impossibilitando-a, em uma cadeia heterogênea, não adequando-se à estrutura que o desvelaria. Rastros, portanto, diferem:

“Não se pode pensar o rastro sem pensar a retenção da diferença numa estrutura de remessa onde a diferença aparece *como tal* e permite desta forma uma certa liberdade de variação entre os termos plenos. A ausência de um *outro* aqui-agora, de um outro presente transcendental, apresentando-se como ausência irreduzível na presença do rastro, não é uma fórmula metafísica que substituída por um conceito científico da escritura. Esta fórmula, mais que a contestação *da* metafísica, descreve a estrutura implicada pelo “arbitrário do signo”, desde que se pense a sua possibilidade aquém da oposição natureza e convenção, símbolo e signo etc. Estas oposições somente têm sentido a partir da possibilidade do rastro.”¹⁹

Quando marca a impossibilidade de um projeto gramatológico, Derrida aponta certamente para a incapacidade de submeter a escrita às suspeitas categorias de cientificidade e significação tais como a tradição maneja, mas aponta, em especial, para a transgressão à mera restituição de direitos e dignidades da “filha bastarda do pai do logos” como uma ciência secundária. Em outras palavras, apenas inverter axiomas, reestabelecer prerrogativas, realocando-os sobre as antigas condições binárias, como acaba por fazer, em certa medida, alguns filósofos canônicos, em uma distribuição ainda hierárquica, que ainda preza por um centro, por um cabo, por um *telos*, um fundamento, é ainda uma tarefa metafísica, i.e., ainda estende-se sobre posturas *logocêntricas* e reproduz os pressupostos totalizantes da tradição que se pretende ultrapassar. Por isso, também, não se pensa em um privilégio da escrita ou do grafema. A gramatologia enquanto “projeto”, ou o que ficou atrelado ao seu pensamento como desconstrução, não possui um objeto definido por um sujeito e, nesse sentido, não se encerra em uma categoria da linguagem ou em um método hermenêutico de leitura de textos.

A hipótese de uma transgressão, para o pensamento da desconstrução, no entanto, não pode se estabelecer como uma realização, como um ato em condições encerráveis e ordenadamente, teleologicamente calculado, tampouco como um simples para além, como um passo adiante, uma superação do território que se habita. A desconstrução também é incapaz de

precisou distinguir o termo original e o neologismo criado por ele – e seu movimento completamente outro na tradição faz suscitar, em uma enorme cadeia de ramificações, uma disposição da desconstrução que, certamente, permite pensar uma implicação ético-política que faça justiça à textualidade, à superficialidade, à plasticidade, à subalternidade, à alteridade: “ora, se deixamos de nos limitar ao modelo da escrita fonética, que não privilegiamos a não ser por etnocentrismo, e se extraímos também as consequências do fato de que não existe escrita puramente fonética (em razão do espaçamento necessário dos signos, da pontuação, dos intervalos, das diferenças indispensáveis ao funcionamento dos grafemas etc.), toda a lógica fonologista ou logocêntrica torna-se problemática. Seu campo de legitimidade torna-se estreito e superficial” Derrida, J. *Posições*. 2001. pp. 31/32.

¹⁹ Ibidem.

dar conta do real fora de um cálculo histórico no campo que a possibilita. Quando pensa a escrita no seio da desconstrução da linguagem, Derrida não o faz de forma alheia ao sistema que promove sua clausura. É com os seus códigos internos, a partir dos conceitos cunhados por essa mesma tradição, mas supondo uma certa exterioridade absurda, irrealizável que se desconstrói. Os códigos da transgressão, o gesto transgressivo, afirma, “volta a nos encerrar no interior da metafísica – precisamente por ela nos servir de ponto de apoio.”²⁰ Isso não quer dizer, todavia, que não há um trabalho a ser feito. Ao contrário:

“pelo trabalho que se faz de um lado e de outro do limite, o campo interior se modifica e produz-se uma transgressão que, por consequência, não está presente em lugar algum como um fato consumado. Nós não nos instalamos jamais em uma transgressão, nós não habitamos jamais outro lugar. A transgressão implica que o limite esteja sempre em movimento. [...] esse pensamento que se anuncia na gramatologia, dá-se justamente como esse pensamento que não está nada certo quanto à oposição entre o fora e o dentro. Ao *cabó* de um certo trabalho, o próprio conceito de excesso ou transgressão se tornará suspeito.”²¹

À razão científica, bem como para suas expressões e representações, nada falta. O ser é e o não ser não é. Não há espaço para o que ainda não é parte de seu cálculo. Mas, com a desconstrução, a escrita²², como um indecível, isto é, como um quase-conceito, posto que não exprime nenhum significado definitivo, nenhuma delimitação conceitual, à deriva do sistema que a enclausura, advém da falta constitutiva que a linguagem e, portanto, o significado transcendental, no interior do signo linguístico possui ao tentar conter-se e não deixar-se contaminar pelas impurezas da exterioridade, da sensibilidade, da plasticidade e promove, assim, uma certa assombração ao castelo do *logocentrismo*.

Ora, se a tradição da linguagem se forma com a escrita calcada no espaço que a separa da verdade, por vir depois, como um artifício atrasado na temporalidade do *logos*, é aí que a desconstrução acontece: nesse espaço inerente a todo acontecimento. Essa falta, esse *blank space*, então, carrega o rastro de um duplo gesto em alternância: a inversão e o deslocamento²³:

²⁰ Derrida, J. *Posições*. 2001. p. 19.

²¹ *Ibidem*. Meu itálico.

²² Do francês “*écriture*”. Com relação a este indecível, adoto, aqui, a palavra “escrita” e não “escritura” como algumas outras traduções. Em francês, só há “*écriture*” e é, portanto, a palavra que Derrida utiliza para expressar o que está para além do que a tradição clássica quer como escrita (fonética), ou seja, “*écriture*” é não apenas a escrita, mas todo o campo que a possibilita. É documental. Ainda que na língua portuguesa tenhamos tanto a palavra “escrita” quanto “escritura” e essa possibilidade de denotar outro sentido ao quase-conceito derridiano, acredito que “escrita” expressa, neste momento, a armadilha que a própria palavra preserva na língua francesa no contexto da desconstrução da linguagem e dos conceitos metafísicos. Escrita como *arquiescrita*.

²³ Não se trata, portanto, de meras etapas, visto que tais movimentos [de inversão e deslocamento] não se estabelecem como um polo ao pensamento, não possuem um limite na fundação de suas implicações, mas atuam sempre por uma alternância, por uma indecibilidade. Assim, a desconstrução *acontece*, aqui, com este duplo movimento “operando” simultaneamente, indissociados e inerentes à ela e que, por isso, não é de uma ordem cronológica, menos ainda regido por um *telos*: é o movimento interminável, incontornável, irremediável que *desde sempre já começou*.

evidenciar uma estrutura binária e hierárquica, inverter os termos de sua cadeia e deixar vir um outro momento alheio à lógica da estrutura anterior. É neste movimento que se evidenciam, portanto, os limites que tentam cercar o pensamento metafísico ocidental e, desse modo, acaba por borrar, rasurar as possibilidades de delimitar uma estrutura conceitual constituidora de um único sentido; é com este movimento que crava-se uma incisão, um corte sempre a sangrar na estrutura *logocêntrica* e seus pressupostos metafísicos; é neste movimento, também, que as margens transbordam para os centros, contaminando-os com sua precariedade, sua condição marginalizada por ela mesma. As categorias anteriormente esmagadas pela tradição atuam como a possibilidade de ruptura com a própria demarcação de categorias ou constituição de identidades. Nesse sentido, por exemplo, a “mulher” está para além do feminino²⁴, a escrita (*écriture*) está para além da escrita *fonoetnolofalocêntrica* justo por trazer a emergência do rompimento de um sistema enlodado pelo binarismo em suas entranhas, rompendo com a mera “diferença” da polarização dialética e só possível por uma disseminação. “Estamos, portanto, num desvio.”²⁵

Esse desvio traz o rastro de uma demora, como uma disjunção na linearidade temporal: “the time is out of joint”²⁶. Não como um espaço demarcado, com bordas e cabos de delimitação territorial, mas um espaço em espaçamento – em diferenciação. Um movimento de espaçamento que não demanda uma presença plena e que não supõe uma ausência total de seu sentido mas que, na medida em que rasura e difere seu espaço, permite-se criar e referenciar sem necessariamente depender de um sentido regulador, de um centro ou de um cabo anterior ao seu próprio acontecer. Esse espaçamento que supõe uma radicalidade da experiência perturba a ordem das coisas, causando, então, a latência do *porvir*.

Mas pensar uma alteridade radical em uma democracia *porvir* só é possível no campo do acontecimento – aquilo que chega a despeito de quaisquer condições ou regimes, aquilo que independe da ordenância condicionada. O acontecimento é o lugar do ad-vir, do que vem, daquilo que se espera e que pode ou não acontecer. O momento da decisão de um acontecimento é o momento do inesperado, do imprevisível. Do indecível. É o lugar do impossível, portanto. Dessa forma, a desconstrução move-se por uma experiência aporética. Isso não significa abdicar de toda e qualquer ação prática ou de cruzar os braços frente às decisões, pois o impossível

²⁴ Sobre isso, cf. *Esporas: os estilos de Nietzsche*, de Jacques Derrida. Trad. Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Ed. NAU. 2013.

²⁵ SOLIS, D. *A democracia banida: reflexões a partir da noção de democracia por vir de Jacques Derrida*. Em: *A democracia e seus desafios em tempos de crise*. 2017. p. 196-244.

²⁶ “O tempo está fora dos eixos”. Cf. “Espectros de Marx”, de Jacques Derrida.

impele ao “movimento para ir mais longe do que a certeza pacífica e sedentária.”²⁷ É como se a experiência do impossível e tudo o que ela *im*-possibilita guardasse consigo uma radicalidade da própria experiência, um transbordamento de si – e do outro; um pôr-se diante do que há de mais impróprio à condição da realização, já que impossível e, assim, promover a abertura e o acolhimento no caminho para a justiça, sem reservas. A impossibilidade de uma identidade plena é a constante possibilidade de alargamento de suas condições, de reinvenção das suas ordens, deslocando-as do regime das totalizações e contratos definitivamente pré estabelecidos e permitindo o movimento diferencial das diferenças. E, para isso, é preciso que permaneça o impossível.

Essa outra democracia, o *porvir* da democracia, pelo acontecimento, na medida em que promove uma abertura ao outro, isto é, na medida em que permite e possibilita uma estranha indecidibilidade, essa diferença em constante diferenciação, a *différance*, promove uma abertura à alteridade, à hospitalidade, ao outro do cabo sem delimitar quaisquer condições. Sem condições. Para uma alteridade pensada radicalmente, para uma democracia *porvir*, o acolhimento, a hospitalidade deve ser incondicional, como um gesto de um “desejo que incessantemente é alimentado mas que nunca poderá ser exaurido.”²⁸ É por essa abertura que se mantém a força do mistério daquilo que não se pode experimentar por completo.

Pensar uma democracia *porvir*, para Derrida, não implica mais estabelecer relações com um regime político que obedeça às ordens de um Estado-nação. Isso que se encerra em um regime, isso que se apresenta como democracia, portanto, acaba por não ser suficiente quando se é preciso pensar a hospitalidade incondicional, a radicalidade da alteridade. O que resta, quando resta, “alguma coisa que se pode chamar de político”²⁹, é uma indecidibilidade do político. Não mais possui as leis de instituição de um cabo. O tempo do *porvir*, sem atribuições utópicas como equivocadamente acaba por ser pensado, implica debruçar-se politicamente sobre as disputas em jogo em relação à própria manutenção e ao monopólio do que se quer como político, como democracia, como cidadania, como capital.

Nesse sentido, o outro do cabo, por anunciar uma outra direção alheia à lógica do cabo, quer dizer, do capital, movimenta o ético e o político a partir de seu limite. Ou seja, não mais a ética da tradição filosófica, a ética do sujeito, do *logocentrismo*, tampouco a política das

²⁷ Derrida, J. *A escritura e a diferença*. 1995. p. 65.

²⁸ Moraes, M., Negris, A. *Escrituras da cidade: ordem e desordem a partir de Derrida*. 2016. p. 67.

²⁹ Derrida, J. *A solidariedade dos seres vivos*. Entrevista a Evando Nascimento em Suplemento Mais/Folha de São Paulo, p. 12-16.

decisões práticas sob as ordens de um Estado centralizador. O arcabouço ético-político³⁰ suscitados pela desconstrução remonta as considerações de Geoffrey Bennington quando propõe uma espécie de hipérbole do que circunscreve o sentido da ética:

“A desconstrução desconstrói a ética, ou revela a ética desconstruindo-se (a si mesma) na desconstrução, mas *algum* sentido de ética ou do ético, algo de arquiético, talvez sobreviva à desconstrução ou venha à tona como sua origem ou recurso. A desconstrução não pode ser ética, não pode propor uma ética, mas a ética poderia, ainda assim, fornecer uma *pista* privilegiada para a desconstrução e a desconstrução poderia proporcionar uma nova forma de se pensar alguns dos problemas tradicionais propostos pela ética.”³¹

Repensar as exigências das instituições políticas no exercício da justiça, por abalar as clássicas tradições conceituais do que se toma por ética, redirecionando-as, promovendo o tempo da promessa, do impossível, do *porvir*, tal é a tarefa desconstrutora. Assim, um outro cabo indica, talvez, a condição daquele que margeia o lugar de um cabo instituído, aquele que difere do cabo. Não se trata, porém, de destituir o cabo ou de promover uma decapitação, mas de anunciar uma outra direção que não seja submetida à ordem aniquiladora de uma identidade, de uma normatividade, mas talvez de uma identificação estratégica, quando o que une, separa. Se há identificação, que seja à deriva de uma diferença originária, a *différance*, como uma aliança que não se oriente pela ordem do cabo e pela teleologia da temporalidade de um cabo.

Derrida acredita só ser possível pensar em identidade, identidade cultural, se essa tiver um certo comprometimento com a sua desordem interna, ou seja, se a unidade do idêntico, não mais conduzida ao uno, ao centro, permitir-se diferenciar internamente e deslocar-se ao absolutamente outro que está sempre por vir. Essa radicalidade da experiência ético-política, com a descentralização da identidade a si e o advento do rastro, deve, como marcou tão incansavelmente em suas leituras da ética levinasiana, acolher “todo e absolutamente qualquer outro” – “*tout autre es tout autre*”.

³⁰ É interessante perceber que, da mesma forma que Derrida dificilmente afirma que a “desconstrução é isso ou aquilo”, quer dizer, quase não há, em suas obras, momentos em que define a desconstrução como algo, justo por não ser *nada*, não significar nada, não conceituar nada, também não há, nem no que se chama, (especialmente a partir da introdução dos “estudos desconstrucionistas” nos EUA) equivocadamente, de “segundo Derrida” ou o período de uma “virada ético-política” de seu pensamento, momentos em que utiliza, marcadamente, a expressão ética ou política – ainda que, desde a tríade das suas primeiras publicações, em especial, aqui, a “Gramatologia”, essas questões já estejam absolutamente tensionadas e postas em jogo como pontos de difusão. Seja por não desejar aproximar-se desses conceitos gastos pela tradição metafísica, que nada exprimem senão um vício ao logos como centro, seja por acreditar que esses conceitos devem ser usados com alguma cautela. Por isso, reforço a expressão “ético-político” (uma dupla injunção) como objeto de desconstrução, como um gesto de alteridade, de justiça.

³¹ Bennington, G. *Desconstrução e ética. Em: Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Org Paulo Cesar Duque-Estrada. Ed Puc-Rio; São Paulo, Loyola. 2004. p. 10.

Numa certa relação impossível, numa relação-sem-relação³² marcada, traçada e rasurada por uma impossibilidade, quer dizer, só possível por ser da ordem de um *desejo do infinito*, uma relação de uma amizade que caminha por terrenos impróprios, “de outro modo que ser”, assim chamada por um “contato no coração de um quiasma”, o rastro torna-se rastro, uma vez mais, entre outros rastros: aquilo que Emmanuel Lévinas chamou, de modo a ocultar e por ela ser ocultado, ou seja, de modo a não permitir o desvelamento e, portanto, a totalização: a epifania do rosto do outro. Lévinas, em sua crítica à categoria do mesmo e a projeção de uma ética enquanto filosofia primeira, contribui para pensarmos a contaminação da não-presença do outro [do rastro] na esteira de uma ruptura com o paradigma onto-teológico da metafísica ocidental.

Se antes, com Heidegger, havia o ser, o sentido, o sentido do ser como regulador da metafísica, agora, com Lévinas, há o outro, que, por ser outro, por não adequar-se à totalização, está sempre rasurando seu campo de assimilação. É importante perceber o movimento da crítica de Lévinas em torno da estrutura de um sujeito e de uma subjetividade até então neutralizada pela tradição metafísica ocidental. Essa estrutura onto-teológica, por expressar-se a partir da lógica do uno bipartido em oposições hierárquicas, que funciona como uma espécie de vetor da racionalidade – e já desde os pré-socráticos, passando por Platão e Aristóteles, todo o período medieval e sendo ainda mais consolidada a partir da modernidade, atingindo seu pico com o projeto heideggeriano de uma constituição do sentido do ser em geral –, edifica e centraliza o sujeito como o que detém o sentido, a verdade, a racionalidade e marca, com isso, um duplo apagamento da dimensão da alteridade: por rebaixá-la em nome de um regime da lógica do mesmo e por apropriar-se, violentamente, em negação, de suas manifestações – *de suas escritas*. Com a inversão da ética enquanto filosofia primeira, em Lévinas, o movimento de tornar sensível o inteligível traz a emergência de uma inclinação ético-política que, para além de pensar a existência, compreendendo-a, pensa os existentes.

O rastro, também em Lévinas, manifesta-se como um movimento da alteridade. De fato, Derrida já havia acenado para a proximidade do rastro que surge com a desconstrução do signo linguístico daquele desenvolvido por Lévinas em “O rastro do outro homem”, obra que comporia, posteriormente, “O humanismo do outro homem” e que, de certo modo, já suporia a crítica à ontologia heideggeriana tal como fora trabalhada pelo lituano “[em] relação à illidade

³² Expressão herdada de Maurice Blanchot. O hífen como um elemento que une e separa. Une, mas separa. A presença do hífen aproxima e causa uma ausência, um afastamento necessário – uma alteridade. Uma relação-sem-relação, para além de qualquer contradição formal, é uma relação que só é possível para além da própria condição que a tornaria uma relação. Nesse contexto, ao qual Derrida busca tornar o outro todo e *ab-solutamente* todo outro, diferentemente outro, Lévinas só pode ter sua possível presença como um rastro de um outro que não se dá por completo: um outro spectral que chama ao impossível – ao infinito.

como à alteridade de um passado que nunca foi e não pode nunca ser vivido na forma, originária ou modificada, da presença.”³³ No entanto, é por um certo movimento hiperbólico que o rastro, com Derrida, produz sua ocultação e não apenas escapa à identificação, à possibilidade de nomeação, mas acaba por disseminar a centralidade do humanismo no projeto levinasiano, uma forte herança de sua tradição – embora os esforços do pensamento levinasiano sejam calcados na crítica ao velho humanismo. Há, ainda, uma tendência ao outro homem enquanto fraternidade a qual Lévinas ainda não consegue escapar. O outro, para o lituano, é o outro homem. Para Derrida, o rastro, destituído de presença, sem origem, não compreende apenas o fenômeno do rosto do outro, ainda que a noção de rosto, em Lévinas, seja da ordem do indeterminado. É também o rastro do não humano, do não vivente, dos que já foram e dos que ainda não chegaram, enfim, todo e qualquer outro.

Herdar os rastros de Lévinas é também saber indicar seus pontos de não pertinência, suas brechas e suas limitações; é, também, se relacionar com a experiência singular de um certo impossível que se dá a todo instante, sem cessar: é a tarefa que nos mantém sob vigília pelo outro: um constante, incessante e singular fazer-se e desfazer-se, a cada vez diferente, “em um tecido antigo que é preciso continuar a desfazer, interminavelmente.”³⁴ Tal é o outro que se torna todo e qualquer outro. Derrida marca, assim, a experiência de um acontecimento impossível.

O começo e o fim. O *eidos* e a *arché*. A Europa ergue-se historicamente como o cabo que comanda a origem de todo acontecimento, de toda possível multiplicidade, bem como sua determinação. As democracias liberais que erguem-se diariamente com a violência que produzem aos que não adequam-se aos seus valores, às suas normas, aos seus códigos, ao alimentar o apagamento dos rastros que pairam por suas fronteiras, ou até por seus centros, seguem por chefiar as civilizações ocidentais. Ora, é possível pensar “um outro cabo”, “um outro do cabo” em uma organização ainda coordenada por leis e instituições ultrapassadas (em seus modelos medievais) e colonizadoras? É possível transgredir uma lógica aniquiladora de constituição de identidade e exclusão de diferenças? É possível pensar uma cultura, uma linguagem, uma política e uma ética não mais alérgica à alteridade?

Essa Europa, essa velha nova Europa, para Derrida, coberta de sangue e gradeada por um ideal centralizador, “não deveria ser uma outra super-potência econômica orgulhosa de um

³³ Derrida, J. *Da Gramatologia*. 2008. pp. 86. Meus colchetes.

³⁴ Derrida, J. *Posições*. 2001. p. 30.

novo nacionalismo soberano, mas uma Europa que dá a si mesma os meios, incluindo militares, para marcar com a sua influência o *porvir* das instituições”³⁵ Com o que se quer como transgressão, se é que isso ainda é uma possibilidade, aqui, o trabalho que resta ao velho continente há de supor também uma dupla memória. Uma memória capaz de olhar ao outro que serviu de objeto às suas violências e uma *arquimemória* capaz de recriar, reinventar suas escolhas e seu campo de im-possibilidades. Para uma memória capaz, por exemplo, de garantir os direitos e devolver a dignidade arrancada do povo palestino e de todas as vítimas de suas colonizações. Ainda que isso seja da ordem do impossível da justiça.

Pensar a Europa a partir de um outro cabo, de um outro do cabo, como faz Derrida, além de constantemente pendular o regime do que toma-se como fixidez absoluta, organismo vital do pensar e do agir, comandante de toda a ordem da experiência, o cérebro de um vasto corpo, incide também sob gesto da promessa, o motor da democracia *porvir*. E

“[essa democracia] não somente ficar áperfectível indefinidamente, ou seja, sempre insuficiente e futura, mas pertencendo ao tempo da promessa, ela ficar ásempre, em cada um de seus tempos futuros, por vir: mesmo quando h ádemocracia, ela nunca existe, nunca est ápresente, fica o tema de um conceito não apresentável”³⁶

A democracia *porvir*, para Derrida, não mais implica estabelecer relações com um regime político que obedeça às ordens de um Estado-nação, é certo. Isso que se encerra em um regime, isso que se apresenta como democracia, portanto, acaba por não ser suficiente quando se é preciso pensar uma hospitalidade incondicional, uma radicalidade da alteridade enfim. Há uma aporia constitutiva no exercício dos seus contratos. A abertura que o *porvir* da democracia promove deve ser a passagem para o ético-político das ações e das decisões propriamente ditas. Não o fim, tampouco a redução às sedimentações contratuais e às restritas aplicações do direito e das leis do homem, de um certo modelo de homem, “o cidadão”, mas a passagem ao outro que vem, a abertura ao outro: eis o lugar da promessa. Eis o lugar da invenção: da desordem; do impossível – e “este não é, [e não deve ser], você haverá de concordar, um exercício tranquilizante”³⁷.

³⁵ Derrida, J. *Carta à Europa*. “*Dupla memória*”. Trad. Fernanda Bernardo. Em: *Revista Filosófica de Coimbra*. Vol. 23 - número 46. 2014. p. 471-480.

³⁶ Derrida, J. *Politiques de L’Amitié*. Paris: Galilée, 1994. p. 339-340. Meus colchetes.

³⁷ Derrida, J. *Posições*. 2001. p. 21. Meus colchetes.

Referências bibliográficas:

- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx- L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993. Trad. port. Anamaria Skinner. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994 .
- _____ *Politiques de L'Amitié*. Paris: Galilée, 1994
- _____ *A voz e o fenômeno: introdução o problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____. *Gramatologia*. Trad Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006/2008
- _____ *A Escritura e a Diferença*. Trad Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____ *Positions*. Paris: Minuit, 1972. trad Thomaz Tadeu da Silva. *Posições*. São Paulo: Autêntica , 2001.
- _____ *Le Monolinguisse de L'Autre*. Paris: Galilée, 1996
- _____ *A solidariedade dos seres vivos*. Entrevista a Evando Nascimento em Suplemento Mais/Folha de São Paulo, 27/05/2001.p.12 -16.
- _____. *L'Autre Cap*. *La Démocratie Ajournée*. Paris: Minuit, 1995. trad Fernanda Bernardo . *O Outro Cabo*. Coimbra: A Mar Arte. Reitoria da Universidade de Coimbra, 1996.
- _____ *Carta à Europa*. “Dupla memória”. Trad. Fernanda Bernardo. in: *Revista Filosófica de Coimbra*. Vol. 23 - número 46. 2014. p. 471-480.
- _____ *Esporas: os estilos de Nietzsche, de Jacques Derrida*. Trad. Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Ed. NAU. 2013.
- BENNINGTON, G. *Desconstrução e Ética*. in: *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Org Paulo Cesar Duque-Estrada. Ed Puc-Rio; São Paulo, Loyola. 2004. p. 10.
- MORAES, M., NEGRIS, A. *Escrituras da cidade: ordem e desordem a partir de Derrida*. In *Políticas do Lugar*. Org. Dirce Eleonora Solis e Marcelo Moraes. Porto Alegre., UFRGS, 2016.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística Geral*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *A democracia banida: reflexões a partir da noção de democracia por vir de Jacques Derrida*. in: *A democracia e seus desafios em tempos de*

crise.org. Ozanan Carrara, Editora Saluz, 2017.

Aulas on line: remédio ou veneno?

Marinazia Cordeiro Pinto¹; Alice Casimiro Lopes²

Resumo

Este artigo apresenta, a partir do texto “A farmácia de Platão” de Jacques Derrida, uma reflexão acerca da impossibilidade de fixar um julgamento de valor – positivo ou negativo – em relação às aulas on line, que se incluem nas chamadas metodologias ativas propostas para os currículos no estado do Rio de Janeiro. Caminhamos com Derrida que, em um diálogo com o Fedro de Platão, traz para nós a impossibilidade de fechamento de sentidos para o termo *pharmakon*. Esse termo aparece nos escritos de Platão como uma referência à escrita, e pode ser entendido, entre outras semânticas, como “remédio” ou “veneno”. A ideia é pensar as aulas online como não apenas podendo fluir simultaneamente entre esses dois sentidos, mas como exemplo de opções curriculares abertas à disputa política de sua significação em relações contextuais. Esse fluxo de sentido está relacionado a não possibilidade de essencializar as práticas pedagógicas como produtivas ou improdutivas. Como efeito dessa reflexão, não apresentamos uma forma de conceber as aulas on line, nem pretendemos cristalizar uma interpretação da melhor forma de realizá-las (ou não). Apostamos sim numa tentativa de pensar as aulas on line no registro da educação como acontecimento, como não teleológica, espaço-tempo no qual não há possibilidade de controlar ou calcular, de uma vez por todas, os sentidos da educação, sua semântica, seja em função de uma prática ou uma teoria.

1. Introdução

No ano de 2022, as obras “Disseminações”, “Margens” e “Esporas” de Jacques Derrida completaram 50 anos de publicação. Como toda a obra desse filósofo, esses textos, seja para leitores ainda iniciantes ou leitores “especialistas”, de formas diferentes, trazem difíceis, mas importantes reflexões sobre a linguagem, no sentido mais amplo marcado pelo diferir com que esse autor trabalha. Neste artigo, queremos pensar, a partir do texto “A Farmácia de Platão” – publicado originalmente na coletânea *La dissemination*, de 1972, e traduzido, pela editora Iluminuras, em um volume à parte no Brasil –, questões relacionadas ao uso de tecnologias da informação e comunicação no currículo. Focalizamos as aulas on line (mediadas por

¹ Doutoranda do ProPEd/UERJ. Bolsista da FAPERJ. Apoio Proex CAPES. Email: marinazia@gmail.com

² Professora Titular da Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Procientista nessa mesma instituição. É Cientista do Nosso Estado FAPERJ desde 2009 e bolsista de produtividade do CNPq – nível 1A. Atua no Programa de Pós-graduação em Educação da Uerj, na Linha de Pesquisa “Currículo: Sujeitos, Conhecimento e Cultura”. E-mail: alicecasimirolopes@gmail.com

tecnologias) e o seu uso ampliado – ao mesmo tempo contestado e valorizado –, especialmente durante a recente pandemia de Covid-19.

Essas reflexões são motivadas pelas experiências vividas por uma das autoras na rede de ensino público do Município do Rio de Janeiro nesse período em que os prédios das escolas foram fechados, com vistas a conter a contaminação, e as aulas migraram para as aulas remotas ou para as chamadas videoaulas. Estamos entendendo, neste texto, aulas remotas (on line) como aquelas aulas em que a turma se encontra com o professor, por meio de plataformas de reuniões via internet, estando cada um em espaços diferentes, mas participando ao mesmo tempo da aula. De forma distinta, entendemos educação a distância como o processo educacional em que os alunos acessam aulas previamente gravadas, estando docentes e estudantes em espaços e tempos diferentes. Destacamos que ambos os processos foram utilizados nesse período, com efeitos distintos.

Tais práticas educacionais mediadas pela tecnologia se incluem entre as chamadas metodologias ativas da educação. Difunde-se que “aplicar metodologias ativas na educação básica é uma forma de melhorar a gestão educacional e tornar os alunos protagonistas no aprendizado”.³ Nesse sentido, muito se tem investido em novos recursos para dinâmica do trabalho de sala de aula. Entre estas estratégias, temos o que foi denominado “sala de aula invertida” (BOMBANA; TEIXEIRA, 2021), dinâmica pela qual o professor disponibiliza antecipadamente o tema da aula, assim como materiais e indicações de pesquisa para a turma, com a finalidade de que a aula não seja apenas uma exposição do conteúdo realizada pelo professor. Dessa forma, espera-se que os alunos participem de forma mais ativa da construção de seu próprio aprendizado, trazendo questões, participando de debates mediados pelo professor e interagindo presencial e virtualmente com o professor e a turma. Nessa proposta, os recursos tecnológicos se fazem cada vez mais presentes. Entre esses recursos, destacamos as aulas virtuais disponibilizadas em diversas plataformas (Google Meet, Google Classroom, Zoom, Facebook, WhatsApp).

No primeiro momento do período da pandemia do COVID 19, o que se teve nas redes de educação do Estado do Rio de Janeiro foi o assombro frente ao irruptivo, ao que chega confrontando a tranquilidade do dado, do comum, do hegemônico. Na Rede de Educação do Município do Rio de Janeiro, depois desse primeiro momento, a

³ <https://revistaeducacao.com.br/2020/08/04/metodologias-ativas-sponte/>

Secretaria Municipal de Educação (SME) encaminhou para as escolas uma orientação de trabalho remoto. Nas palavras da então secretária municipal de educação, Profa. Sueli Pontes Gaspar (2020, p.1), “as escolas do mundo inteiro fecharam suas portas, buscando cuidar do seu público. E diante desse cenário de dias difíceis a escola precisa se reinventar”.

Sem desconsiderar as possíveis dificuldades de alunos, professores e gestores, essa “reinvenção” se deu, a princípio, pela disponibilidade, para os alunos, de aulas em um canal televisivo denominado “Multirio”⁴ e também por materiais impressos (apostilas e livros didáticos). E, para os professores, a SME disponibilizou cursos sobre encontros remotos e sobre o uso de algumas ferramentas para a dinâmicas das aulas a distância, tais como o Rio Educa em Casa e o Google Sala de Aula. Esses cursos aconteceram em forma de webnários e foram essas as plataformas oficiais para que se tentasse manter o trabalho com os alunos.

Registra-se também, nesse momento, em muitas escolas, a multiplicação de grupos de professores no whatsApp. Muitos desses grupos diziam respeito a professores que pertencem à mesma área, uma prática que permaneceu mesmo depois do retorno ao presencial. Nesses grupos, por vezes, professores com mais habilidades nas ferramentas tecnológicas montam tutoriais para auxiliar professores com menos dessas habilidades. No período em que todos estavam em casa, as trocas eram diárias, por vezes até nos fins de semana, de materiais e ideias.

Segundo a profa. Sueli (idem),

é preciso desacelerar para aprender e refletir sobre a aprendizagem, sobre a vida. Cadernos, livros, lápis, borrachas, letras, números, trabalhos, provas, testes, tudo isso e muito mais no universo da sala de aula parou e nos fazem pensar sobre as formas como lidamos com eles.

Chama atenção que essa atitude de “desacelerar” para “refletir” sobre as coisas do dia a dia talvez devesse ser a nossa atitude constante frente aos movimentos na/da escola. Nesse sentido, a Pandemia parece ter trazido o que deveria ser as nossas práticas cotidianas. Como nos diz a profa. Sueli (idem) se referindo a possíveis atitudes para esse momento pandêmico,

mas na verdade, elas precisam ser construídas em conjunto. Cabe, nesse contexto, o uso da palavra AVALIAÇÃO, mas não a avaliação a que estamos habituados. Não aquela sistematizada, que necessita mensurar isso ou aquilo, mas aquela que acolhe! Aquela que observa, que auxilia, que oferta, que coopera com o outro, que analisa, que nos faz olhar pra dentro do nosso eu, que nos faz olhar para nossas ações. (grifo da publicação).

⁴ Canal 26 e 526 – Multirio/Net – possui uma grade de programação, divulgada semanalmente, com aulas gravadas que vão desde a Educação Infantil ao 9º ano, passando pela Educação Especial e a Sala de Leitura.

“A avaliação a que estamos habituados”, assim como todos os demais procedimentos que se hegemonizam na escola, fazem-se naturais, pelas relações de poder, mas talvez deveriam ser constantemente aprimorados, repensados, “avaliados”, mesmo em momentos tidos como comuns. Ressaltamos também que uma avaliação “que observa, que auxilia, que oferta, que coopera com o outro, que analisa, que nos faz olhar para dentro do nosso eu, que nos faz olhar para nossas ações” pode ser potente não apenas em períodos de tragédias sanitárias ou sociais. O acolhimento talvez deva estar entre os primeiros compromissos da escola em relação a todas as subjetividades que se encontram nesse espaço (PINTO; MORAES, 2021).

Destacamos que o que temos no dia a dia da escola são sempre exceções, no sentido de que somos sempre surpreendidos pelo *fracasso* de nossos planejamentos. Não entendendo aqui “fracasso” como algo que deu errado, mas sim como o fracasso de toda previsibilidade e cálculo. É o que a própria prof. Sueli (idem) traz como sendo a ação de “replanejar”. “Neste momento, precisamos avaliar a situação, avaliar o que temos em mãos, como estamos lidando com a realidade que se apresenta a cada um de nós”. Uma ação que talvez devesse ser uma constante na escola e não apenas “neste momento”. Seria um planejar e replanejar que constitui um “investimento radical” em educação, porque considera os imprevistos (LOPES, 2015). A educação não estava vivendo a era do imprevisível. O imprevisível é o que temos sempre na educação.

A partir de Jacques Derrida, operamos com a educação como acontecimento (MACEDO, 2018a). O acontecimento é algo imprevisível, algo que não se pode controlar nem prever (DERRIDA, 2018), capaz de desconcertar o performativo e o constativo instituídos por uma dada interpretação. Conceber a educação como acontecimento é considerar que educação está relacionada àquilo que destrutura o estabelecido, porque não pode ser calculada. “A educação traz a marca da imprevisibilidade, sem a qual, (...), não há educação digna desse nome”. (MACEDO, 2018b, p. 176).

De acordo com essa perspectiva, nenhuma metodologia, nenhuma estratégia curricular – seja em aulas online ou presenciais – tem o potencial de definir os efeitos do processo educacional. Mas se estamos de acordo com essa ideia, não isenta da possibilidade de produzir conflitos e contestações, nenhuma metodologia ou estratégia curricular pode ser classificada como certa ou errada, mais produtiva ou menos produtiva. Ao longo deste artigo, defenderemos tal conclusão inspiradas por Derrida. Como veremos na próxima seção, é pela impossibilidade de fechar os sentidos das palavras e dos textos, conter a significação e o fluxo de sentidos, que

tais metodologias e estratégias não têm o poder a elas muitas vezes conferido. Os sentidos se disseminam e as significações cristalizadas como verdadeiras, aquelas que se hegemonomizam⁵, em dadas relações de poder, também são passíveis de ser questionadas e deslocadas. Nosso investimento é nesse questionamento, nesse deslocamento.

2. Pensando os signos com Derrida

Os escritos derridianos, em muitos momentos, promovem uma verdadeira avalanche de deslocamentos nos entendimentos, via Saussure, de signo. Em seu Curso de Linguística Geral, Saussure (2012) apresenta o signo linguístico como constituído de uma relação entre significante e significado, em que o significante aponta arbitrariamente para o significado em uma ligação não obrigatória, diferencial, mas ainda assim indissociável.

Com a noção de *différance* e *rastro*, Derrida traz à baila a impossibilidade de fechamento de sentidos (HADDOCK-LOBO, 2008), aprofundando o diferir e a não-fixidez que Saussure apenas anunciou. O quase-conceito *rastro* é, para Derrida, nas palavras de Dirce Solis (2015, p. 94/95),

a marca de um elemento, quer passado quer futuro que inviabiliza a identificação, a definição, a “presentificação” de um signo. O *rastro* é distinto, mas não está em oposição à presença. (...) O “pensamento do rastro”, a desconstrução, irá desestruturar o fonologismo da teoria de Saussure. O jogo das diferenças, estabelecido a partir do valor diferencial do signo de Saussure, estará na base do sistema linguístico. O rastro será a impressão “imotivada”, quando cada elemento do sistema é marcado por todos os outros que ele não é. O rastro puro seria a *différance*.

Pensando sobre a significação, caminhamos, em uma fidelidade inevitavelmente infiel, como aponta Derrida (2005) em seu diálogo com os escritos de Platão. Tais escritos fazem referência a uma preocupação com a escrita, uma preocupação com os tipos, os grafemas que, segundo ele, “não mudam de forma alguma” e que, por isso, não se adaptariam “aos dados mutantes da situação presente que é sempre outra” (Derrida, 2005, p.60). Derrida, nesse percurso, contrapõe a noção de disseminação a essa suposta rigidez da escrita. Entendendo essa noção de disseminação como “uma produção infinita de efeitos semânticos, [que] portanto, não pode ser reconduzida a qualquer solo, a qualquer substância, fundamento ou origem” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 43), aceitamos que os sentidos de uma palavra, de um texto, de um discurso não são fixos; mais que isso, esses sentidos estão em fluxo, eles se espriam e diferem. Um texto é sempre um novo texto a cada leitura, quase como as águas de um rio nas

⁵ A noção de hegemonia com a qual operamos é a de discurso, articulação de diferenças frente a um exterior constitutivo, proposta por Laclau & Mouffe (2015).

quais, segundo Heráclito (REALE, 1993), não podemos nos banhar mais de uma vez, porque o texto, assim como o rio, é sempre movimento. Não se pode ler qualquer coisa em qualquer texto, se não a textualidade inexistiria, mas tampouco há um sentido a ser desvelado, descoberto, exposto como a significação verdadeira e inequívoca de um texto, um sentido capaz de tornar esse texto um registro a ser citado como repetição de um âmagô semântico cristalizado.

A própria releitura de um texto é uma repetição que é também iterabilidade, traz o mesmo e o novo a cada interação. Nas palavras de Marcelo Moraes (2020, p. 23),

Na iterabilidade, a iteração, ou seja, o tornar a fazer, o fazer repetir e a alteração, promovem uma mudança, ajustando de forma harmoniosa; apesar do conflito de contradição, são dois procedimentos que provocam um paradoxo, porém exprimindo uma força e um desejo. Nesse sentido, ligando a repetição à alteridade, encontramos o outro no mesmo, trazendo consigo a diferença, o outro. Assim, a iterabilidade, como dois aspectos da repetição do mesmo e da afirmação do novo, repete o outro como o mesmo e o mesmo como outro.

Nesse viés, entendemos que o leitor, em algum sentido, também “constrói” a semântica do texto, por sua inserção em um processo de tradução em curso. A tradução, em Derrida (2009), não se restringe ao ato de reescrever algum conteúdo em outra língua. Toda leitura constitui uma tradução, mesmo que seja na mesma língua. A tradução para Derrida é uma (im)possibilidade necessária, sempre uma traição, sempre uma metáfora e uma metonímia do enunciado que não possui um sentido original, mas que, a cada leitura, ainda que no mesmo idioma, apresenta inúmeras possibilidades de sentidos. Dessa forma, esses sentidos não chegam ao interlocutor suturados nem saturados, e sim em um movimento contínuo de suplementação, “toda leitura remete, portanto, a uma subjetividade” (ROUDINESCO, 2022, p. 132). Sendo assim, o que se tem sempre é um devir-texto que nunca se fecha, nunca é pleno.

Se pensarmos na educação, a partir desses quase-conceitos, essas noções derridianas, tais como “disseminação”, “*différance*”, “rastro”, “tradução”, “suplemento” e tantas outras, podemos entender que documentos que se propõem a apresentar orientações comuns a uma rede de escolas já nascem fracassados, porque a compreensão comum é uma ilusão (PINTO; LOPES, 2021). Nas palavras de Rafael Haddock-Lobo (2008, p. 194):

(...) os textos são lidos nos rastros e nas dissimulações e nunca “enquanto tais”. Como rastros, segundo a economia da *différance*, os textos também não se apresentam como presença a si nem como presenças ao leitor e nem como presentes ao autor.

Esses textos são “novos” textos pelo diferir incessante na leitura de cada professor, cada escola, cada sala de aula. Não se trata de uma leitura cujos sentidos se produzam individualmente, por alguma essência subjetiva. Tampouco são sentidos que vão encontrar repouso fixo em um contexto previamente definido: textos também criam contextos, em fluxo

constante. Parafraseando Rafael Haddock-Lobo (2008), o texto deve permanecer sempre imperceptível, sempre disseminação/dissimulação. Disseminação pela impossibilidade de se conter os sentidos e dissimulação porque são simulacros de presença de sentidos. Os sentidos de um texto são desde sempre segredos, segredos dos segredos, que se disseminam interminavelmente (HADDOCK-LOBO, 2008). Nas palavras de Derrida (2013, p. 104), em “Esporadas: Os estilos de Nietzsche”, “O texto pode sempre permanecer, por sua vez, aberto, oferecido e indecifrável, ainda que não se saiba indecifrável”.

Considerar que o lugar e o momento da “confeção” de significados se dão apenas na escrita de um texto, mesmo que seja um texto normativo como o de orientações curriculares, que se proponha a ter seus sentidos fechados; acreditar que o ato de escrever é o lugar e o momento único de negociação de sentidos, é deixar de fora o contínuo processo de significações e produção de sentidos de um texto. Segundo Marcelo Moraes (2013, p. 61), “o texto até pode estar aparentemente fechado, possuir sua estrutura firme e concisa, mas há uma cadeia oculta”.

Relacionamos essa “cadeia oculta”, a que se refere Marcelo Moraes, ao aludir aos sentidos de um texto, à ideia de texto como não contendo algo pronto e acabado que precisa ser compreendido e assimilado *como tal*, e sim como sendo da “ordem do críptico, do segredo que não se deixa revelar (...), no entanto que está sempre aí, à frente, sem nenhuma necessidade de desvelamento, mas de decifração, de decifração” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 187). Nesse movimento de decifração, certos sentidos de um texto podem se hegemonizar em dadas relações de poder, assumem uma dimensão performativa que institui domínios, saberes, habilidades. É pelas mais diversas e contingentes relações de poder (políticas, econômicas, morais, ...) que um sentido se sobrepõe às infinitas outras possibilidades semânticas. Todavia, os sentidos que se excluem na compreensão desse mesmo texto seguem pressionando das margens essa estrutura fraturada de um texto, modificando-o, alterando-o, reformando permanentemente sua interpretação (LOPES, 2018).

Achar que podemos conter os sentidos e reduzi-los a uma verdade do texto é advogar a existência de um “significado transcendental”. Esse significado transcendental teria o potencial de conter o movimento da significação (HADDOCK-LOBO, 2008). É essa crença em um significado instalado, fora do jogo de linguagem, do fluxo dos significantes, um significado exterior a ser acessado por uma suposta transparência da linguagem, que explica a afirmação de uma necessidade de documentos normativos cada vez mais detalhados. Tais documentos buscam, cada vez mais, objetivar, orientar, guiar, organizar o processo educacional nas escolas de uma forma geral, por meio de metodologias de ensino supostas como replicáveis. Mas nem

o texto que se quer fechado tem o potencial de conter o transbordamento da linguagem que aponta para uma pluralidade de sentidos e para a impossibilidade de se fixarem sentidos nos textos. E se se não é possível tratar as coisas como fixas, talvez devêssemos provocar o estranhamento das coisas (HADDOCK-LOBO, 2008).

Considerando essa pluralidade de sentidos e pensando com Derrida (1973) que todos os sentidos são metáforas, trazemos Dirce Solis (2012) quando ela nos fala sobre a desconstrução e a retórica. Ou ainda melhor dizendo, a desconstrução como retórica, no que diz respeito ao diálogo que Derrida estabelece com Nietzsche: “a retórica seria uma forma atraente de desenvolver o pensamento, que mesmo o mais sistemático dos rigores não conseguiria livrar dos efeitos da linguagem metafórica. (...) O pensamento que produz polissemias, sentidos involuntários, metáforas”. Ainda com Dirce Solis (2012), “assim a escritura “retórica” em Derrida substituirá os conceitos ditos ‘metafísicos’ por figuras como *rastro* ou *disseminação*. Sendo disseminação, como vimos, ‘um quase conceito para denotar a dispersão do sentido’”.

Na política de currículo, propostas de efetivação de uma educação de qualidade⁶ são, para usar um termo de Platão, como *pharmakons* que, em função de infindos e inomináveis questões, e por estar inserida sempre em cadeias diferentes de significação remetem, ao mesmo tempo, a “remédio”, a “veneno”, entre outros sentidos⁷. Nas palavras de Derrida (2005, p. 72), “esse *pharmakon* não tem nenhuma identidade ideal, ele é aneidético, primeiro porque ele não é monoeidético”. Seguindo na analogia com Derrida (2005, p. 74), “esta não-substância farmacêutica não se deixa manejar com toda segurança nem em seu ser, já que ela não o tem, nem em seus efeitos, que podem incessantemente mudar de sentido”.

Em analogia, poderíamos citar uma lista desses *pharmakons* na educação, tais como: o livro didático, o horário integral, uma base nacional curricular comum, salas ambientes, projetos, atividades de escrita e oralidade, recursos tecnológicos. Recursos e estratégias que em diferentes momentos foram (são) apresentados como as soluções para os problemas educacionais, remédios para uma doença diagnosticada, muitas vezes, pelos mesmos que vendem/disponibilizam/difundem tais promessas tentando negar qualquer ameaça de fracasso inscrita no ato de prometer.

Queremos ressaltar aqui o quanto tais *pharmakons* educativos, em direção distinta do que platonicamente se pensa, podem ser remédios, mas também venenos. Não se trata de fixar

⁶ Lembrando aqui que o sintagma “educação de qualidade” também tem seus sentidos abertos, sentidos que se modificam a cada locutor e interlocutor.

⁷ Deixamos a discussão do cosmético para outro trabalho, quem sabe sobre o tanto que as mídias sociais investem na possibilidade performática de criar a imagem suposta como bela e aceitável/agradável.

um contexto ou um conjunto de regras sobre o modo de usar em que ora se tenha a garantia de cura. Falamos aqui do diferir atinente a qualquer um desses recursos. Talvez devido à dosagem, à mistura, às contingências ou talvez apenas devido ao acontecer da educação. Como acontecimento, a educação não se permite controlar, interromper, conter, prever; não se permite administrar-lhe atitudes – “substâncias” - que produzam resultados controláveis e previsíveis. Acontecimentos acontecem (MORAES, 2010), “mesmo que tentemos cercá-los por todos os lados com agendas, regras, passo a passo impossíveis de serem seguidos sem desvios” (PINTO, 2022).

Tendo em conta esse entendimento de que os sentidos de um texto não se permitem suturar nem saturar e de que educação é acontecimento como argumentamos até aqui, queremos retomar a nossa reflexão sobre a proposta dos métodos ativos como se estes pudessem ser uma solução para os propagados problemas da Educação, recorrentes em muitos discursos. Esses problemas são afirmados a partir de estatísticas e diagnósticos que apontam mazelas da educação brasileira, por meio da apresentação dos dados relativos à repetência, evasão e analfabetismo nas instituições escolares, além de números referentes ao resultado de avaliações externas que visam, supostamente, a medir o aprendizado dos alunos. Nessas afirmações, não se leva em conta que os resultados dessas pesquisas têm sido questionados por muitos estudiosos a partir de levantamentos técnicos que indicam incoerências e inconsistências metodológicas na coleta desses dados (LOPES; MACEDO, 2021). Não é levado em conta também o quanto tais narrativas a partir das estatísticas e diagnósticos são performativas, no sentido de que não apenas descrevem, mas também produzem a noção de fracasso. E o fazem por meio da generalização dos inúmeros contextos, utilizando o mesmo padrão para medir sujeitos da educação com trajetórias muito diferentes (PINTO; LOPES, 2021). É frente a esses tão enfáticos discursos, que soluções são apresentadas para salvar a educação. Entre estas, destacamos a possibilidade de os alunos acessarem os conteúdos propostos para sua etapa de estudos, de forma autônoma, por meio de aulas on line, concebidas como metodologias ativas.

3. As aulas on line como *pharmakon*

A questão da educação sobre a qual queremos pensar neste artigo vai além de avaliar se esse ou aquele recurso didático funciona. A proposta é entender que nenhum método, nenhum material tem em si as respostas para todos os momentos e lugares em que acontece a educação, mesmo que nos limitemos a pensar a educação formal. Todos os recursos que citamos até aqui não têm valor em si mesmos. Queremos pensá-los a partir do movimento de *différance* em que

os sentidos e os efeitos não são fixos e estão em relação a tantos outros elementos que compõem com eles as inúmeras possibilidades de sentidos.

Entre inúmeros elementos, queremos refletir sobre um elemento que se faz comum na educação institucionalizada e não institucionalizada e que estamos entendendo também como um *phármakon*. Ao mesmo tempo que salva, condena; vivifica, mortifica; levanta, derruba; alimenta, deixa à mingua. Estamos querendo pensar sobre os mais variados avanços tecnológicos que compõem hoje o cenário da educação dentro e fora da escola.

Vivemos dois longos anos, 2020 e 2021, de restrições em função da pandemia do COVID-19. Nesse período, o “remédio” que escolas, professores e famílias encontraram para minimizar os ditos prejuízos na aprendizagem escolar foram as aulas on line. Talvez seja inegável que, naquele momento, a implementação de salas de aulas virtuais, vídeos-aulas e todo tipo de interação virtual se mostrasse um verdadeiro antídoto para uma presumida impossibilidade de aprendizagem. Mas destacamos como esse remédio foi pensado, muitas vezes, considerando as instituições escolares como espaços de ensino-aprendizagem e não, de educação (LOPES, 2021). E mesmo se nos limitarmos à perspectiva de um foco na aprendizagem, as propostas de aulas on line foram apresentadas como se a sala de aula fosse o único espaço de experiência da aprendizagem, como se antes da vacina não fosse mais importante garantir conexão e afeto em defesa da vida do que defender uma aprendizagem como obrigatória, como se a suspensão de aulas por um período gerasse uma perda irreparável, sem considerar que irreparável mesmo é a perda da vida.

Esses mecanismos não são novos na educação, vide a estatística de crescimento dessas tecnologias⁸ divulgadas muito antes da pandemia. Mas tiveram, no período da pandemia, um espaço hegemônico, já que se impuseram como se fosse a única opção.

Alguém pode interpelar e afirmar: mas foi um remédio, é um remédio! Não nos interessa discordar dessa afirmação. Apenas defendemos como o remédio, tal qual um *pharmakon*, pode ser também um veneno, sempre guarda a impossibilidade de cumprir plenamente a promessa que apresenta. E se assim não fosse, não seria nem remédio nem promessa. Queremos indagar – quase invertendo os anseios e preocupações de Platão (2016) em Fedro, quanto ao mito da origem da escrita em um diálogo entre o deus Thamous e o semi-deus Theuth – até que ponto a oralidade em lugar da leitura, a vídeo-aula em lugar do texto escrito é remédio ou veneno.

⁸ [https://www.gov.br/inep/pt-br/assuntos/noticias/censo-escolar/pesquisa-revela-dados-sobre-tecnologias-nas-escolas#:~:text=Nesse%20caso%2C%209%2C9%25,internet%20para%20uso%20dos%20estudantes](https://www.gov.br/inep/pt-br/assuntos/noticias/censo-escolar/pesquisa-revela-dados-sobre-tecnologias-nas-escolas#:~:text=Nesse%20caso%2C%209%2C9%25,internet%20para%20uso%20dos%20estudantes.). Acessado em 30/10/2022, às 16h.

Queremos, sobretudo, marcar a não escolha, a operação no entrelugar, no fluxo de sentidos que impede um *pharmakon* de ser uma coisa ou outra, *de uma vez por todas*.

Essa ideia de *pharmakon* nos permitiria operar com outros sentidos que não aqueles pelos quais são cobradas classificações definitivas – remédio ou veneno – nas práticas educacionais, desconsiderando os movimentos de tradução e disseminação. Também apostamos em posturas não essencialistas, desconfiando e desacreditando do poder de definir as práticas, a partir de uma hierarquia, classificando-as de forma fixa e inquestionável em certas e erradas, úteis e não úteis, produtivas e não produtivas.

Sabemos que as vivências na educação formal no período da pandemia não se deram da mesma forma em todos os lugares e instituições escolares. As aulas remotas, diferentemente do que ocorre em uma Educação a distância (EaD), foram, no período da pandemia em que muitos estudantes (e também docentes) viviam experiências tão difíceis em suas vidas, a oportunidade para que eles expressassem suas angústias, suas dúvidas sobre o momento que estavam vivendo, além de poderem *encontrar* e interagir com seus colegas de turma. Nesse sentido, vale ressaltar que, muitas vezes, o foco dessas aulas não era prioritariamente o conteúdo a ser trabalhado com a turma. As metas de aprendizagem, mais do que o usual, não eram o centro da interação estabelecida no processo educativo.

Por sua vez, na rede municipal pública do Rio de Janeiro, apesar de em 2021 o alcance dos alunos tenha sido um pouco mais organizado e abrangente, tanto em 2020 quanto em 2021, docentes e estudantes se viram frente a um problema que parecia se mostrar sem solução. De um lado, a necessidade premente de que os alunos tivessem acesso às plataformas – de WhatsApp, Facebook, a ambientes virtuais pagos pela prefeitura, com pouca efetividade – para que o ensino formal, aquele que se propõe a partir das instituições educacionais, tivesse vez. De outro lado, a carência de acesso à internet e a falta de motivação dos alunos se colocaram como poderosos entraves para que as propostas fossem minimamente exequíveis.

As escolas e os professores tentaram inúmeros meios de interação com os alunos. Dessas tentativas, apesar das dificuldades e frustrações em muitos momentos, ficou um legado para as práticas educativas de muitos professores e escolas. Retornamos para os prédios e para as aulas presenciais, trazendo na nossa bagagem recursos que antes a maioria de nós desconhecia ou desconsiderava. Não é incomum agora que as turmas e seus professores, além dos encontros presenciais, tenham a prática de alimentar plataformas com materiais referentes ao conteúdo que está sendo trabalhado. Além disso, o que esporadicamente acontecia tornou-se quase uma

prática unânime: a formação de grupos de WhatsApp de turmas para a troca de dados da agenda da disciplina e também da matéria em estudo, além da interação pessoal.

Essas práticas não são suficientes – nenhuma prática seria – para cristalizar um discurso de que os recursos tecnológicos são, de forma inquestionável, um caminho para a tão desejada melhoria na educação. Todavia, forçaram o investimento na busca por formas de comunicação prolíferas para docentes e estudantes mesmo fora do período pandêmico. Aprofundando essa discussão, destacamos que, nem em uma situação “ideal” de acesso a esses recursos, eles assegurariam, de forma inequívoca, um “sucesso” no aprendizado dos alunos. Não só porque esse sucesso corresponde a uma promessa desde sempre ameaçada pelo fracasso, devido a tantas possibilidades imprevistas nas práticas educativas. Mas também porque o aprendizado de conteúdos não é a única promessa e talvez nem seja a questão mais importante das relações estabelecidas no processo educacional.

Em alguns cenários de aulas remotas, em que os encontros das turmas com seus professores se davam em tempo real, muitos professores foram considerados antiquados e não resilientes – com se ser resiliente fosse sempre positivo – por não aceitarem que suas interações com os alunos ficassem registradas em uma plataforma para ser acessada sempre que o aluno ou qualquer pessoa sentisse a necessidade de ouvir, re-ouvir, em uma possibilidade quase interminável de acesso.

Essa não aceitação das aulas gravadas nos remetem a uma reedição do temor, a que se refere Platão (2016), que os homens mais livres tinham do julgamento da posteridade e, por esse sentimento, recusavam os discursos escritos. Se no diálogo do Fedro, trazido por Platão, os nobres consideravam uma vergonha escrever, tivemos no mundo escolar professores que se sentiam constrangidos em ter que deixar suas falas registradas, passíveis de serem acessadas em dispositivos eletrônicos, podendo ser recortadas, alteradas, editadas infinitamente. Falas que muitas vezes se transformam, indevidamente, em marcas fixas de uma pessoa, quase lhes tirando o direito de mudar, de dizer diferente, de pensar diferente em outro momento.

As aulas gravadas levam também à suposição de um acesso eterno: o conhecimento está ali registrado, guardado, basta recorrer a ele em qualquer momento, sem se dispor à interação com quem produziu o que foi gravado, sem se expor ao outro e nem se dispor ao outro, na interação educativa direta, seja on line ou presencial. Indo além: quando o aluno entende que pode ficar desatento, que pode não valorizar o que está sendo dito no momento da sala de aula, porque aquele conteúdo estará gravado, por seu professor ou qualquer outro, para que ele possa acessar a qualquer momento sem preocupação de perder alguma coisa, rompe-se certa interação

em detrimento de um outro tipo de interação. Apesar de, em algum sentido, podermos considerar mais democrática essa disponibilidade das aulas, já que muitos podem falar sobre tudo e todos podem acessar a qualquer momento - talvez alguma coisa se perca das vivências na aula, da troca que se estabelece de forma imprevisível no momento em que as subjetividades se cruzam (PINTO; MORAES, 2021).

Parece ser a revitalização do embate entre o filósofo e o sofista sobre o qual refletimos transigindo com Platão, mas também com Derrida. O embate em que os dois – sofista e filósofo –, tal como remédio e veneno, não se mostram tão diferentes entre si quanto pareciam no início do diálogo. Transigimos com Platão quando consideramos certo confronto entre a interação no ambiente físico da sala de aula e a interação no ambiente virtual. Mas também caminhamos com Derrida quando entendemos que, de alguma forma, tanto em um ambiente quanto no outro nada é passível de controle pleno, se considerarmos a educação como acontecimento. Sendo assim, os possíveis formatos de aula, tal qual o filósofo e o sofista, guardam entre si correspondências importantes relacionadas ao imprevisível da educação.

Talvez possamos trazer para os movimentos de aulas mediadas pelas diversas mídias sociais a questão da escrita conforme Sócrates coloca no diálogo com Fedro: devemos pensar em quais condições é bom que isso se faça e em quais isso seria inconveniente. Lembrando que, por mais que reflitamos, diferentemente do que propõem muitos documentos de orientação curricular, não teremos respostas únicas para essa questão e ao mesmo tempo não poderemos parar de tentar responder. Como lemos na cena do rei dos deuses Thamous e o semi-deus Theuth, “esse presente ainda é de valor incerto”, “não seria um criminoso, um presente envenenado” (PLATÃO, 2016), já que existem profetas apocalípticos pregando o fim da escola, em função da tecnologia?

4. Considerações finais

Finalizamos com Derrida (2005, p. 23 e 38) que nos diz ser “preciso incansavelmente interrogar as metáforas”. E que faz referência a Thoth como, ao mesmo tempo, “o deus da escritura, que sabe pôr fim à vida, [mas que] cura também os doentes. E mesmo os mortos.” Queremos, nós também, nos colocar no entre-lugar. Não queremos definir, julgar, apontar caminhos seguros. Queremos apenas “incansavelmente interrogar as metáforas” (DERRIDA, 2005), as práticas, em um movimento de contínuo refletir sobre os fazeres da educação.

Traduzir, nos escritos de Platão, *pharmakon* por “remédio” ou “veneno”, nas palavras de Derrida (2005, p. 44), “anula a fonte de ambiguidade e torna mais difícil, senão impossível, a inteligência do contexto”, “tem como primeiro efeito neutralizar o jogo citacional (...) e a

textualidade do texto traduzido”. Da mesma forma, na educação, ter a pretensão de fechar os sentidos de nossas práticas e documentos, objetivando definir os ditos melhores caminhos, empobrece nossa caminhada e tira força dos nossos debates e possibilidades de estar sempre em movimento, entendendo que educação é acontecimento, porque aponta para um por vir que nunca se concretizará totalmente, mas que nos impõe uma responsabilidade que é urgente.

Nas palavras de Alice Lopes (2015), a Educação nos impõe um investimento radical. Trata-se da decisão política de entender que, apesar de não podermos fugir da normatividade, precisamos radicalizar as nossas ações porque a força está no deslocamento (DERRIDA, 1991), na imprecisão, na abertura. É na impossibilidade do controle que se torna relevante um investimento radical a que já nos referimos. Lidar com o que podemos prever, com o que podemos calcular, com o certo, não é investir, não pressupõe um envolvimento radical. O investimento radical se faz necessário exatamente devido à impossibilidade de afirmarmos o por vir como futuro cristalizado. Sendo assim, “Cabe manter aberta a suspeição diante de toda estabilidade” (LOPES, 2015, p. 137). Diz respeito, então, a “uma teoria que busca o risco de teorizar sobre o imprevisto, o contingente, des-sedimentar certezas, reativar possibilidades desconsideradas” (LOPES, 2015, p. 120).

Talvez possamos fazer outra analogia, pensando a educação e a necessidade que muitos de nós temos de definições, regras, leis, orientações inquestionáveis e trazendo a reflexão de Derrida ainda sobre os efeitos benéficos/maléficos de um *pharmakon*, quando ele reforça que essa substância é aquela que vem sempre de fora do corpo e que, por isso, não tem nada de natural nela. Da mesma forma, entender que as diretrizes educacionais – mormente, nesse texto, aquelas destinadas à educação a distância -, as crenças que se pretendem perpetuar na educação não constituem parte necessária do processo educacional, porque esses elementos não possuem verdades em si mesmos. Entender que nenhuma ação na educação deve ser naturalizada como algo que sempre é benéfico e inevitável, acima de qualquer questionamento, pode ser uma forma de abertura à possibilidade de questionar. Trata-se de desconstruir a ideia de que a educação possui uma essência imutável e inegociável. É reafirmar as metáforas educacionais constantemente em movimento, apesar do que se hegemoniza como “o certo”, “o “verdadeiro”, “o inexorável”.

Referências bibliográficas

BOMBANA, C. G. G.; TEIXEIRA, A. C. As metodologias ativas como potencializadoras do sistema atencional: do presencial ao remoto usando *Design Thinking*. *Revista Teias*. ProPEd/UERJ. V. 22, n. 65, abril/junho 2021.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

_____. **Esporas. Os estilos de Nietzsche**. Tradução: Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro, NAU, 2013.

_____. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. Tradução de Piero Eyben. *Revista Cerrados*, p. 228-251, 2012.

_____. **Torres de Babel**. Tradução: J. Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____. **A farmácia de Platão**. Tradução: Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.

_____. **Margens da filosofia**. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical**. São Paulo: Intermeios, 2015.

LOPES, Alice Casimiro. Radical investment in the curriculum in times of Covid-19: Can we question the anti-science discourses?. *Prospects (Paris)*, p. 1-8, 2021.

_____. Sobre a decisão política em terreno indecidível. In: **Pensando a política com Derrida: responsabilidade, tradução, porvir** / Alice Casimiro Lopes, Marcos Siscar (orgs.). São Paulo: Cortez, 2018.

_____. Normatividade e intervenção política: em defesa de um investimento radical. In: Alice Casimiro Lopes; Daniel de Mendonça. (Org.). **A Teoria do Discurso de Ernesto Laclau: ensaios críticos e entrevistas**. 1ed. São Paulo: Annablume, 2015, v. 1, p. 117-147.

LOPES, Alice Casimiro.; MACEDO, Elizabeth. Apresentação: Uma alternativa às políticas curriculares centralizadas. In: *Revista Roteiro*. Joaçaba, v. 46, Jan./Dez., 2021.

MACEDO, Elizabeth. A teoria do currículo e o futuro monstro. In: **Pensando a política com Derrida: responsabilidade, tradução, porvir** / Alice Casimiro Lopes, Marcos Siscar (orgs.). São Paulo: Cortez, 2018a.

_____. Entrevista dada a Roberto Rafael Dias da Silva da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Os estudos curriculares e o problema do conhecimento - uma entrevista com Elizabeth Macedo, publicada na **Revista Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 32, n. 64, p. 157-184, jan./abr. 2018b. ISSN 0102-6801.

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

_____. A força de Leci Brandão. In: LOPES, Wallace. (org.). **Sambo, logo penso:** afroperspectivas filosóficas para pensar o samba. Rio de Janeiro: Hexis: Fundação Biblioteca Nacional, 2015.

_____. **A escritura em três tempos:** Uma abordagem a partir de Jacques Derrida (dissertação). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PPGF, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

_____. Acontecimento e desconstrução. In: **Cadernos da FaEL**, v.3, 2010 <https://unig.br/wp-content/uploads/ACONTECIMENTO-E-ESCONSTRUCAO.pdf>. Acessado em 15/11/2022 .

PINTO, Marinazia Cordeiro; LOPES, Alice Casimiro. Espectros e Heranças: operando com a desconstrução na BNCC. In: **Conhecimento em ação e a Base Nacional Comum Curricular**. Org. Fabiany de Cassia Tavares Silva e Luiz Carlos Novaes. Campo Grande, MS: Editora Oeste, 2021.

PINTO, Marinazia Cordeiro.; MORAES, Marcelo José Derzi. Metodologias em Cruz: pensando modos de fazer currículo a partir dos encontros. In: **Revista Espaço do Currículo**. V. 14, Especial, p. 1-11, dezembro de 2021. <https://periodicos.ufpb.br/index.php/rec/issue/view/2739>

PLATÃO. **Fedro**. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. Rio de Janeiro: Editora Penguin-Companhia, 2016.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. V. I. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

ROUDINESCO, Elisabeth. **O eu soberano:** ensaio sobre as derivas identitárias. Tradução: Eliana Aguiar. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

SOLIS, Dirce Eleanora Nigro. Derrida, um filósofo difícil. In: **Uma chave para a leitura dos filósofos**. Ozanan Vicente Carrara (org). Cap V Jacques Derrida. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2015. (p. 83-106)

_____. Retórica e desconstrução segundo Jacques Derrida. In: **Revista de Filosofia SEAF**. Ano 11, n. 11, 2012. (p. 43-71)

SAUSSURRE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2012.

Pensar o Big Data: anotações para uma abordagem simbólico-política

Maísa Martorano Suarez Pardo¹

Resumo

O presente artigo explora algumas questões que emergem sob o novo regime de governança instituído pelas relações tecnológicas nesse início de século XXI. A partir de uma reconstrução do passado recente tecnológico da indústria de dados, propõe uma abordagem que investiga elementos simbólicos na ruptura de antigos e criação de novos contextos políticos. Na revisão bibliográfica feita das pesquisas recentes sobre o tema, assinala alguns pontos de comunicação entre o contexto atual e o mito do Leviatã na obra de Thomas Hobbes, com a intenção de estabelecer pontos de reconhecimento que auxiliem no estudo das relações político-econômicas na Era Digital.

Palavras-chave: Big Data; Filosofia Política; Leviatã; Tecnopolítica; Hobbes, Thomas; Stiegler, Bernard.

THINKING BIG DATA: NOTES FOR A POLITICAL-SYMBOLICAL APPROACH

Abstract

This paper explores some questions that emerge under the new governance regime imposed by technological relations in the beginning of the 21st century. From a reconstruction of the recent technological past of the trace industry, proposes an approach that investigates the symbolical elements in the rupture of old and creation of new political contexts. In reviewing the most recent works published on the topic, points out spots of communication between the present context and the myth of Leviathan in the work of Thomas Hobbes, aiming to establish recognition points that can help further develop research of political and economical relations in the Digital Age.

Keywords: Big Data; Filosofia Política; Leviatã; Technopolitics; Hobbes, Thomas; Stiegler, Bernard.

Conforme surgia no horizonte a sociedade da informação, mais e mais dados sobre cada indivíduo singular passaram a ser armazenados. Esse foi um processo lento, começando com registros bancários, de transações financeiras e coleta de dados dos trabalhadores em escritórios computadorizados a partir dos anos 1970. A partir dos anos 2000, o processo que resultou no

¹ Pós-Doutorado em desenvolvimento junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar); Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

que hoje chamamos de Big Data se acelerou. A Web 2.0 nos trouxe o Google, o Facebook e as redes sociais em geral, assim como surgiram os notebooks, tablets e smartphones. Isso possibilitou uma dinâmica usuário-máquina que resultaria num acúmulo de dados e informações acerca dos indivíduos sem precedente na história. Passou a ser possível rastrear todas as pessoas, o tempo todo. Mais ainda, foi possível treinar algoritmos a partir da interação das pessoas com as máquinas que, aos poucos, passaram a ficar viciadas nos estímulos de dopamina liberados no processo².

Embora a coleta de dados seja uma prática antiga da Internet, a partir da Web 2.0 e da Internet das coisas (IoT), a quantidade de dados tornou-se tão volumosa, complexa, rápida e variada que o seu processamento não era mais possível por métodos tradicionais. Nasceu, então, a Ciência dos Dados e foram desenvolvidos novos métodos computacionais e testes para organizar esses dados para os mais diversos fins: desenvolvimento de soluções nas mais diversas áreas, pesquisa de opinião, design de produtos, publicidade, marketing e estratégias políticas. Assim, os dados são utilizados para promover ideias, produtos, comportamentos, serviços; mas também são utilizados na formulação de algoritmos que constituem inteligências artificiais. Esse processo resultou na chamada web 3.0, na Internet Inteligente, que não apenas oferece acesso a informações e serviços, e não apenas permite aos indivíduos acesso à criação de conteúdo e divulgação de ideias. Ela também qualifica, ordena e restringe as informações e serviços, moldando o mundo de acordo com o perfil desenhado pela interação do próprio indivíduo com a rede através daqueles mesmos algoritmos e inteligências artificiais.

Esse processo constante de coleta de dados, que ao mesmo tempo *molda* o mundo, e que constitui o Big Data, levanta diversas questões éticas e sobre o futuro do trabalho, da política e da democracia. É exatamente sobre esse *moldar* que se debruçam muitas pesquisas contemporâneas, voltadas a compreender o fenômeno e suas consequências para a sociedade. Por exemplo, em seus estudos recentes sobre *Capitalismo de Vigilância*, Shoshana Zuboff sugere que o atual estado de coisas tenha gerado um novo poder: um *poder instrumentário*, que “conhece e molda o comportamento humano em prol das finalidades de terceiros” (ZUBOFF, 2020, 19). No Brasil, um grupo de pesquisas do LabLivre da UFABC, composto por Joyce

2 MUJICA, Alejandro L., CROWELL, CHARLES, R., VILLANO, Michael A., UDDIN, Khutb. “ADDICTION BY DESIGN: Some Dimensions and Challenges of Excessive Social Media Use” in *Medical Research Archives*, vol. 10, issue 2 from European Society of Medicine February 2022. Também SEO, H. S., JEONG E_K., CHOI S., KWON Y., PARK H-J., KIM, I. Changes of Neurotransmitters in Youth with Internet and Smartphone Addiction: A Comparison with Healthy Controls and Changes after Cognitive Behavioral Therapy in *American Journal of Neuroradiology* Jul 2020, 41 (7) 1293-1301; DOI: 10.3174/ajnr.A6632

Souza, Rodolfo Avelino e Sérgio Amadeu, investiga o caso a partir do conceito deleuziano de *modulação* e da ideia de *sociedade de controle*, e propõe que:

Nas sociedade de controle, conectadas por tecnologias cibernéticas, principalmente pelas redes digitais, emergiram plataformas de relacionamento online como intermediárias de uma série de interesses, afetos e desejos das pessoas. A modulação pode ser apresentada como uma das principais operações que ocorrem nestas plataformas. Modular comportamentos e opiniões é conduzi-los conforme os caminhos oferecidos pelos dispositivos algorítmicos que gerenciam os interesses de influenciadores e influenciados. (AVELINO et al., 2018, 9)

Ainda, o italiano Giuliano da Empoli fala sobre como os *engenheiros do caos* estão “em vias de reinventar uma propaganda adaptada à era dos *selfies* e das redes sociais, e, como consequência, transformar a própria natureza do jogo democráticos” (EMPOLI, 2019, 20). Alguns trabalhos³ propõem estudar a questão sob o termo *engenharia social* que está ao mesmo tempo associado a uma necessidade dos capitalistas industriais do final do século XIX, às técnicas de marketing e propaganda desenvolvidas ao longo do século XX, e ao trabalho dos hackers para invadir sistemas, clonar identidades, etc.

Essa incerteza prática e teórica na relação com o *Big Data* sugere que estamos diante de um fenômeno ainda incompreendido, de algo *sem precedentes*, e, portanto, irreconhecível. É o que aponta Zuboff (2020, 24), quando, para exemplificá-lo, alude a dois episódios distintos da história: o lançamento do primeiro automóvel e o encontro dos conquistadores espanhóis com os povos nativos das Américas. No primeiro caso, a autora lembra a expressão “carruagem sem cavalos”, à qual se recorria para descrever o novo objeto; no segundo, relembra como os nativos, sem poder reconhecer as dimensões do que se passava, identificaram os conquistadores como deuses e os receberam como tais. Diante do ineditismo da corrente situação surgem diferentes recursos à linguagem metafórica. Em *Os Engenheiros do Caos* (2019), Giuliano da Empoli recorre ao simbolismo do Carnaval como “expressão de um sentimento profundo e impossível de se deter”, como “festa que o povo oferece a si mesmo”. Ele aponta para a frágil fronteira entre o lúdico e o político, o potencial subversivo e disruptivo da festa popular, com intuito de compreender a presente reviravolta global e ascensão de determinadas figuras no âmbito político: “...o Carnaval deixou, por fim, sua praça preferida, às margens da consciência do homem moderno, para adquirir uma centralidade inédita, posicionando-se como o novo paradigma da vida política global” (EMPOLI, 2019, 13).

3 PARDO, Máisa M. S. Democracia Hackeada: hacking, legitimidade e opinião pública. In Tensões Mundiais, Fortaleza, v. 16, n. 30, p. 141-176, 2020

Por sua vez, Zuboff denuncia que os “imperativos econômicos exclusivos do capitalismo de vigilância são os mestres de fantoches ocultos por trás da cortina e que orientam as máquinas e as convocam à ação” (ZUBOFF, 2020, 28). Ela vai além da imagem do fantoche e seu mestre e traz uma descrição que pode soar muito familiar: “Esses imperativos, ..., são como os tendões do corpo que não podem ser vistos numa radiografia, mas são os verdadeiros responsáveis por unir músculo e osso” (2020, 28). O recurso à alegoria do corpo humano para descrever arranjos políticos, jurídicos econômicos e sociais é certamente recorrente na história do pensamento, e é notoriamente empregado por Hobbes na descrição de seu Homem Artificial em sua reconstrução do mito bíblico do Leviatã para apresentar o Estado Moderno:

... pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial... E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os outros magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo ... são os nervos... (HOBBS, 1973, 9)

Ainda mais rica para nós, na contemporaneidade, é sua inspiração nos autômatos como possuidores de uma “vida artificial” criada pelo homem: “pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo artífice” (HOBBS, 1973,9). A experiência com os autômatos estimulou diversas interpretações mecanicistas da vida e da sociedade, especialmente a partir do século XVII. Essa motivação foi seguida de uma reformulação de perguntas acerca das relações entre corpo e alma; natural e artificial; criador e criatura. Há um marcante paralelo a ser explorado agora que falamos não apenas em uma “vida artificial”, capaz de se mover e executar simples operações, mas numa “vida artificial inteligente”, capaz de aprender sozinha e reorganizar a inteira existência humana.

Uma aproximação entre o fenômeno insurgente do meio tecnológico e o mito do Leviatã já foi iniciada pelo filósofo francês Bernard Stiegler na obra *La société automatisée - vol. 1 L'avenir du travail* (2015), especificamente no quinto capítulo intitulado “Dans le Léviathan électronique en fait et en droit”. Nele, o autor mobiliza as pesquisas de Thomas Berns e Antoniette Rouvroy, que por sua vez problematizam a governabilidade algorítmica a partir dos conceitos de disparidade e individuação tal qual formulados por Gilbert Simondon (2020). O autor parte da ideia que, nas sociedades contemporâneas, a “destruição da significação pelo sistema técnico digital resulta do poder tecnológico empregado pela governabilidade algorítmica do capitalismo 24/7, e é fundado na eliminação do processo de disparidade”. (STIEGLER, 2015, 418). Para Stiegler, a “tridimensionalidade produzida pela disparação na qual o processo de transindividuação sempre consiste é reduzida a duas dimensões pela

governabilidade algorítmica. Nesse sentido, nivela a individuação coletiva e a psíquica, (de-)formando pessoas que vêm a si próprias apenas como perfis – como Ciclopes...” (STIEGLER, 2015, 427). O autor revela um elo indissociável entre um *novo* tipo de capitalismo (de exploração e reticulação de dados a nível global, funcionando ininterruptamente, todas as horas do dia, todos os dias do ano) e formas de controle e organização social insurgentes que não se limitam a governar as relações nos moldes constituídos pela teoria moderna do Estado de Direito. A governança algorítmica dirige-se a controlar, organizar e governar as próprias manifestações psíquicas dos indivíduos, tanto a nível pessoal quanto a nível social. O impacto de tais práticas e a extensão de seu emprego em nosso dia a dia não foram ainda apreciados.

A simbologia do mar como limite entre o humano e o desconhecido pode ressoar bem na era digital, em que navegamos pelo mar de dados e informações sem necessariamente reconhecer seus perigos ou compreender a natureza das técnicas envolvidas. Ela certamente está presente na obra de Hobbes, quer na imagem que ilustra a obra, na qual o Leviatã surge no horizonte em sobreposição à cidade, e como seu limite; mas também no contexto histórico no qual a obra está inserida, de grandes navegações e das constantes guerras entre Inglaterra e Holanda, Espanha e Portugal. De fato, muitos marcos do pensamento e da organização política moderna são diretamente influenciados pelo contexto das navegações, das quais emerge não apenas uma nova classe política e econômica que constituirá o Estado Moderno, mas a própria noção de *contrato social* como mecanismo de consentimento e legitimação da sua autoridade. Agora, passamos por uma nova reconfiguração das relações políticas e sociais, em uma nova era de grandes navegações, na qual somos inundados por contratos e termos de serviço de aplicativos e plataformas, aos quais consente-se sem entender. Como no tempo das grandes navegações, somos seduzidos a entregar nossas vidas, terras e riquezas em troca de objetos brilhantes e falsas promessas de pertencimento. Mais uma vez, desconhecemos quem são, de onde vêm e a quem respondem esses estranhos invasores. As grandes corporações de tecnologia (*BigTech*) são como um novo tipo de Cia das Índias, forçando limites, escravizando, inventando formas de legitimação conforme a necessidade e a capacidade de imposição.

Assim, a força simbólica e imagética do Leviatã, e sua incidência e recorrência no pensamento político, parece surgir como poderoso instrumento no processo de *objetificação* da experiência social no Big Data e para compreensão da constituição de novas autoridades e seus processos legitimatórios. As possibilidades de aproximação e análise partem de uma consideração simbólica, mas a extrapolam na medida em que é possível traçar instigantes paralelos do ponto de vista da organização política, jurídica e social. Além disso, um importante

elemento crítico surge da perspectiva colonial a partir da ideia de *contrato*, uma ideia presente também na alusão feita por Zuboff (2020) na tentativa de compreender o ineditismo da presente situação, tal como exposto anteriormente. Nessa chave interpretativa, podemos pensar como a destruição do tecido social em curso em diversos países pode dar espaço a uma reorganização de valores éticos e, conseqüentemente, a uma reconfiguração da própria noção de autoridade e das suas condições de legitimação.

Como no passado houve um deslocamento da lealdade a Deus e à coroa para a lealdade à bandeira e à nação, também agora assistimos à ruptura da lealdade às instituições estabelecidas nos últimos séculos e reconhecidas como *Modernas*. Onde repousará a nova lealdade civil, e como se constituirá a nova aliança capaz de reestabelecê-la permanece ainda um mistério em revelação, um *apokálypsis* (ἀποκάλυψις). A essa altura, talvez tal qual os nossos antepassados ameríndios, não notamos mais que um fluxo diferente das águas e correntezas. Mas as evidências da emergência desse novo estado de coisas estão por toda parte: na lenta transição social para um modelo de administração da vida pública inteiramente mediado pelas empresas de tecnologia, nas sugestões escondidas em artigos de opinião que alçam as Big Techs à condição de superpoder global ao qual se submete inclusive a própria ONU, na completa mudança do sistema financeiro e de criação de valores e, como conseqüência, na transformação das formas de geração de trabalho e renda.

Embora frequentemente pensemos no Ocidente e nas grandes empresas do Vale do Silício ao usar termos como Big Data e Big Tech, é importante notar que essas práticas não se restringem às empresas sediadas e originárias dos EUA; tampouco sabemos com certeza qual a natureza da relação dessas empresas com as agências de segurança, defesa e espionagem estatal e/ou governamental. Países como a China ou a Rússia são notórios pelo investimento e treinamento em inteligência e segurança digital, não apenas no que se refere à espionagem política e ao *cyberwarfare*, mas especialmente na relação com a espionagem industrial e empresarial. No que diz respeito ao *cyberwarfare*, a situação é ainda mais confusa, uma vez que diversos países utilizam tecnologias desenvolvidas em outras nações, um caso notável recente é do *spyware Pegasus* desenvolvido por uma empresa israelense e utilizado para espionar adversários políticos, militantes, etc. Em fevereiro de 2020, uma reportagem do jornal estadunidense The Washington Post revelou que a CIA usava uma empresa de criptografia de fachada para espionar os aliados e adversários dos EUA. Sediada na Suíça, a AG Crypto ganhou impulso ao fechar contrato para construção de máquinas de codificação para as tropas dos EUA na Segunda Guerra Mundial. Vendendo contratos até hoje, a empresa atende mais de

120 países e já teve como clientes países como o “Irã, juntas militares da América Latina, rivais pela energia nuclear como Índia e Paquistão, e até mesmo o Vaticano”⁴. Claramente, seria um eufemismo afirmar que a questão das fronteiras nacionais e de segredo de Estado está comprometida, o cerne da questão parece mesmo estar deslocado e até mesmo desconhecido.

No setor financeiro, embora à primeira vista a ideia das criptomoedas e do bitcoin possa parecer algo dispensável, passageiro e fadado ao fracasso, é preciso manter algumas questões práticas em mente. Em primeiro lugar, desde a época em que Lula era presidente do Brasil e que se consolidou a formação do BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul), o bloco econômico vem buscando formas de desvincular o comércio internacional do dólar⁵, primeiramente entre os membros do bloco e países em desenvolvimento auxiliados pelo banco instituído através dele. Enquanto alguns Estados-Nação se apressam para instituir seus próprios ativos digitais nas redes e no universo do capitalismo tecnocrata das grandes corporações criam-se ativos digitais da própria imaginação e capacidade de “*persuasão*”; dentre os criptoativos estão *tokens*, *NFTs*⁶ – e mais uma miríade de possibilidades, que combinadas a técnicas de marketing e ciência de dados tornam-se uma poderosa arma de realocação de riquezas nas mãos de pessoas entendidas. Até mesmo a consciência ambiental tem sido recentemente terceirizada aos algoritmos financeiros, numa relação entre a *digitalização de territórios* e o mercado de carbono⁷.

Se um dia nos ajoelhamos perante Deus, depois diante da Coroa, e demos a vida por símbolos abstratos feitos para honrar linhas imaginárias em pedaços de papel; se, também nos expusemos a condições de trabalho e moradia insalubres em troca de um “\$”, e se nações submeteram-se à soberania do dólar no comércio internacional: parece agora que estamos diante de uma troca de símbolos, como se um novo tipo de *bezerro de ouro* fosse exposto diante de nós para veneração, um estranho monólito entorno do qual nos debatemos numa mistura de

4 <https://www.washingtonpost.com/graphics/2020/world/national-security/cia-crypto-encryption-machines-espionage/>

5 STUENKEL, Oliver. *BRICS e o futuro da ordem global*. Paz&Terra, 2017. Além disso, Mello, G.M.C., Nakatani, P., Wong, E. (2022). Dollar Hegemony Under Challenge and the Rise of Central Bank Digital Currencies (CBDC): A New Form of World Money?. In: Mello, G.M.d.C., Braga, H.P. (eds) *Wealth and Poverty in Contemporary Brazilian Capitalism. Marx, Engels, and Marxisms*. Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-82298-9_6

6 DOWLING, Michael. “Fertile LAND: Pricing non-fungible tokens” in *Finance Research Letters*, Volume 44, 2022, 102096. Além disso: Borri, Nicola and Liu, Yukun and Tsyvinski, Aleh and Tsyvinski, Aleh, *The Economics of Non-Fungible Tokens* (March 7, 2022). Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=4052045> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4052045>

7 <https://www.poder360.com.br/economia/entenda-o-que-e-o-mercado-de-carbono-um-dos-principais-assuntos-da-cop26/>

curiosidade, medo e atração. A razão pela qual a abordagem aqui proposta considera aspectos simbólicos e políticos em sua análise está fundamentada na ideia de que a legitimação da autoridade passa necessariamente por um processo de construção simbólico-valorativa. Ou seja, quando consideramos a destruição e reconstrução de novos mundos e fronteiras na história da humanidade, e quando avaliamos o processo do surgimento e instituição de uma nova autoridade política, jurídica (por vezes social e espiritual, econômica), há sempre um elemento de produção de novos valores comuns que encontram expressão em lemas, hinos, figuras, símbolos, e toda sorte de criação artística humana – sejam essas orgânicas e espontâneas, ou manipuladas e dirigidas. Nessa chave interpretativa, podemos observar como a destruição do tecido social em curso atinge símbolos, correntes de pensamento, mitos e verdades construídas no passado, numa disputa travada diariamente em diversas esferas e que se manifesta nas redes sociais, e nas de notícias e debates acadêmicos. De igual modo, novas figuras parecem emergir. Assim, ao investigar a era digital desde a perspectiva simbólica, é possível explorar outros mitos, lendas e heróis que ambientam e compreender de maneira mais ampla o imaginário do presente político e caótico que atravessamos, para além da figura do Leviatã.

Nesses mares de bits navegáveis, existem novos piratas, agentes complexos e paradoxais no imaginário social: os *Heróis da Revolução Computacional* são Hackers – incompreendidos, ativos e formuladores da ética operante no *Espírito da Era da Informação*⁸. Quando pensamos em hackers, é quase imediata a relação que fazemos com a ilegalidade e a criminalidade, mas o termo hacker é um campo de disputas há décadas, no qual procuram-se distinguir as práticas (isto é, o hacking) e os objetivos desses atores. *Ethical hackers, criminal hackers, hackers, hacktivist, crackers, carders, bankers, white hats, gray hats e black hats* são os diversos termos que surgiram, ao longo das últimas décadas, dentro da própria comunidade hacker, para diferenciar os indivíduos que a compunham de acordo com as atividades por eles desempenhadas. De modo simplificado, basta mantermos em mente que um hacker é qualquer pessoa que execute um hacking, e que “o hacking pretende liberar os recursos da lógica institucional na qual estão congelados, para redistribuí-los em configurações alternativas para novos fins” (ZUBOFF, 2015, 85). De modo geral, o termo *hacking* se refere a encontrar soluções para os problemas ou situações com que nos deparamos, com ferramentas, técnicas ou materiais que temos à disposição, e, muitas vezes, envolve a utilização de objetos ou sistemas que, em sua origem, tinham uma finalidade diversa daquela empregada através do hacking.

8 Referências aqui feitas são, respectivamente, à obra de Steven Levy e de Pekka Himmanem.

Muito significativo é pensarmos que os primeiros *hackers* mencionados na obra de Steven Levy, *Os heróis da revolução computacional*, hoje são bilionários cujas fortunas superam a de muitas nações, como por exemplo Bill Gates, e Jeff Bezos – e cujos investimentos em tecnologia vão muito além de apetrechos para se comunicar em casa ou carregar no bolso, e envolvem a indústria farmacêutica, bancária, entretenimento, pesquisa acadêmica em geral, etc.

A pirataria e a simbologia dos piratas é uma das mais interessantes para aproximar também a obra de Hobbes da contemporaneidade, uma vez que a disputa e o roubo de riquezas e propriedades são muito característicos dos dois períodos. Assim como a Holanda usou a Cia. Das Índias para piratear frotas e terras conquistadas por Inglaterra, Espanha e Portugal, posteriormente institucionalizadas e legitimadas com a ajuda de Hugo Grócio (1583 – 1645), também os grandes bilionários do Vale do Silício começaram como piratas.⁹ Mesmo que pensemos nos hackers e piratas hoje como aqueles que fazem atividades menores e ilegais, ou distribuem cópias proibidas de softwares e filmes, ou repropõem o debate acerca da propriedade intelectual, resta claro que a imagem aventureira e por vezes infantil esconde uma questão muito mais profunda e complexa. De fato, o tema do pirata e da pirataria remonta a questões elementares sobre o reconhecimento da autoridade, da imposição das leis, da subordinação e obediência.

Outras alegorias e mitos podem nos auxiliar a compreender o atual ambiente cultural, social e político. Nesse novo tempo, Ciborgues e Robôs povoam as imaginações e repropõem o debate sobre uma *natureza humana*, sobre a extensão humano-máquina, a superação de gêneros, o trans humanismo, a inteligência e a realidade aumentada – *o metaverso*. A seguinte passagem extraída do *Manifesto Ciborgue*, um capítulo da obra *Simans, Cyborgs and Women: The reinvention of nature* da filósofa e bióloga Donna Haraway, demonstra essas questões:

Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura da realidade social e também uma criatura da ficção. A realidade social é formada por relações sociais vividas, nossa construção política mais importante, uma ficção em constante transformação. Os movimentos internacionais de mulheres construíram a 'experiência das mulheres', bem como descobriram ou redescobriram esse objeto coletivo crucial. Essa experiência é uma ficção e um fato do tipo político mais crucial. (...) O ciborgue é uma criatura em um mundo pós-gênero; não tem relação com a bissexualidade, simbiose pré-edipiana, trabalho não alienado ou outras seduções para a totalidade orgânica por meio de uma apropriação final de todos os poderes das partes em uma unidade superior. Em certo sentido, o ciborgue não tem história de origem no sentido ocidental - uma ironia "final", já que o ciborgue também é o terrível telos apocalíptico das dominações crescentes do "Ocidente" de

9 São inúmeras as histórias de roubo de propriedade entre os “pioneiros” da tecnologia como Steve Jobs, Jeff Bezos, Steve Wozniack, Bill Gates, etc. Além da obra de Steven Levy, vale a pena conferir entrevistas dos próprios envolvidos, e produções culturais como o filme *Piratas do Vale do Silício*, de 1999.

individualização abstrata, um eu final finalmente desamarrado de toda dependência, um homem no espaço. (HARAWAY, 1989,151)

A passagem revela ainda outras nuances daquela perspectiva apontada anteriormente, e que fundamenta a abordagem da presente proposta, segundo a qual a constituição da realidade política e social, bem como sua legitimação passa por uma construção *ficcional* de símbolos e representação de valores – e, especificamente no caso do texto citado, de lutas por direitos civis. Essa aproximação ao simbólico e imaginário, a partir da relação entre mito e sociedade, pode ser um importante passo para compreensão da nossa *sociedade em redes*, e como realidade e virtualidade estão entranhadas em sua estrutura, a partir de conceitos como *real*, *virtual*, *potência* e *atualidade*. Além disso, investigação do trabalho de Bernard Stiegler e dos conceitos de disparidade e individualização podem contribuir para avançar e aprofundar o entendimento do novo Leviatã. As figuras e simbologias do ciborgue e do robô, além de permitirem repensar questões relativas à ideia de *natureza humana* como apontado, e de ordem epistemológica em geral, também se inserem no debate acerca das relações entre vigilância, segurança, poder e controle. Há uma instigante intersecção a ser explorada entre o autômato, a ideia de “governança algorítmica” e seu modelo de implementação no Ocidente e no Oriente¹⁰.

No regime das tecnopolíticas de vigilância, o panóptico de Bentham, e sua crítica em Foucault, também podem ajudar a compreender esse novo mecanismo operante na nova fronteira do poder, “enquanto máquina de dissociar o par ver-ser visto”, que tudo vê, “sem nunca ser visto” (FOUCAULT, 2004, 191), como bem aponta Stiegler (2015, 432). Essa ideia de um observador que tudo vê foi consagrada por George Orwell na imagem do Grande Irmão (*Big Brother*) em seu *1984* – uma metáfora para o regime soviético; e retomada por Shoshana Zuboff em seu artigo de 2011 intitulado, *O Grande Outro (Big Other)* – no qual já define alguns termos do *capitalismo de vigilância*. Ela é certamente cabível no presente, não apenas para pensar nossa relação com o Capitalismo de Vigilância, mas a relação desse com o Estado e

10 Duas questões emergem: algoritmos de gestão financeira e a questão do crédito social e como se manifesta nas diferentes culturas. Sobre a primeira, talvez hoje a situação seja ainda mais grave do que aquela que levou à crise explorada por Stiegler; impressiona o caso da BlackRock, maior gestora de ativos do mundo, e de sua inteligência artificial, Aladdin. Ulrich Marzolph, “Aladdin Almighty: Middle Eastern Magic in the Service of Western Consumer Culture”. *Journal of American Folklore* 1 January 2019; 132 (525): 275–290. doi: <https://doi.org/10.5406/jamerfolk.132.525.0275>. Sobre a segunda, apesar da imagem distópica e totalitária que emerge do sistema de crédito social da China, cabe investigar se as formas de ranqueamento estabelecidas no ocidente diferem desse e em que medida. Cfr. artigos: Wong KLX, Dobson AS. *We’re just data: Exploring China’s social credit system in relation to digital platform ratings cultures in Westernised democracies*. *Global Media and China*. 2019;4(2):220-232.

nossa com o Estado, ou seja, é necessário compreender as formas de submissão, poder e imposição entre os indivíduos, o *Grande Irmão* e o Grande *Outro*:

Como resultado da mediação computacional generalizada, quase todos os aspectos do mundo são reproduzidos em uma nova dimensão simbólica à medida que eventos, objetos, processos e pessoas se tornam visíveis, conhecíveis e compartilháveis de uma nova maneira. O mundo renasce como dados e o texto eletrônico é universal em escala e escopo. Há um momento atrás, ainda parecia razoável concentrar nossas preocupações nos desafios de um local de trabalho da informação ou de uma sociedade da informação. Agora, as questões duradouras de autoridade e poder devem ser dirigidas ao quadro mais amplo possível que é melhor definido como "civilização" ou mais especificamente - civilização da informação. Quem aprende com os fluxos de dados globais, o quê e como? Quem decide? O que acontece quando a autoridade falha? Que lógica de acumulação moldará as respostas a essas perguntas? O reconhecimento de sua escala civilizacional confere a essas questões uma nova força e urgência. Suas respostas moldarão o caráter da civilização da informação no século seguinte, assim como a lógica do capitalismo industrial e seus sucessores moldaram o caráter da civilização industrial nos últimos dois séculos. (ZUBOFF, 2015, p.77)

Assim como no mito hobbesiano de fundação do Estado Moderno, em que os homens abandonam um suposto *estado de natureza* para adentrar o recém criado *estado civil*, também agora parecemos abandonar esse *estado civil, territorial e material* enquanto renascemos nessa nova *civilização digital* como seres *transhumanos* – seres digitais ou digitáveis, ou cuja existência depende em alguma extensão da mediação através da máquina. Encontramo-nos numa estranha situação e relação com nós mesmos, nossas capacidades de pensar, reagir e almejar. De acordo com Stiegler:

Se o nosso “dublê estatístico parece demasiado distante de nós”, é porque a indústria dos dados, como produção e exploração automatizada de rastros, nos desposuí da possibilidade de *interpretar* nossas retenções e proteções – tanto psíquica quanto coletivamente. Para mudar esse estado de fato e abrir a possibilidade de um novo estado de direito, devemos inventar uma organologia baseada na potencialidade contida no sistema técnico digital. Ainda que atualmente esse sistema se apresente como um indivíduo técnico gigante, um Leviatã digital exercendo seus poderes sobre toda a terra e acelerando o poder de uma oligarquia decadente, inculta e autodestrutiva. ... O Leviatã contemporâneo é global, e é o resultado da rastreabilidade reticular e interativa do capitalismo 24/7. (STIEGLER, 2015, 441)

Esse novo Leviatã parece se impor de maneira muito insidiosa e ainda não inteiramente conhecida. A nova reconfiguração de fronteiras atinge não apenas os limites políticos, jurídicos e territoriais dos Estados-Nação, ou as relações sociais, econômicas e de trabalho – mas a própria imaginação humana e a capacidade coletiva de criação de realidades e formas de existência. Dessas condições, impõem-se a necessidade de repensar as relações e estruturas que sustentam a sociedade a partir desse novo evento tecnológico e, de igual modo, reatribuir à tecnologia um papel social no processo de reformulação e reafirmação das instituições que governam e organizam a sociedade.

Referências bibliográficas:

ANTUNES, Ricardo. O privilégio da servidão: O Novo proletariado de serviço na era digital. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

ASIMOV, Isaac. *Eu, Robô*. São Paulo: Editara Aleph, 2014.

AVELINO, Rodrigo; AMADEU, Sérgio; SOUZA, Joyce (org.). *A sociedade de controle: manipulação e modulação nas redes digitais*. São Paulo. Hedra, 2018.

BÍBLIA Sagrada: [...] por João Ferreira de Almeida. Rev. e corr. no Brasil. Ed. de 1995. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

CAMARGO-VEGA, Juan J.; CAMARGO-ORTGA, Jonathan F.; JOYANES-AGUILAR, Luis *Conociendo Big Data* Facultad de Ingeniería, vol. 24, núm. 38, enero-junio, 2015, pp. 63-77 Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia Tunja, Colombia

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Martins fontes, São Paulo, 1994.

_____. *The Myth of the State*. New Haven: Yale Univeristy Press, 1946.

CASTELLS, Manuel. *A galáxia da Internet: reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

EMPOLI, Giuliano da Empoli. *Os engenheiros do caos*. Trad.: Arnaldo Bloch. São Paulo: Vestígios, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004

GALLOWAY, Alexander. *Protocol: How control exists after decentralization*. Cambridge: MIT Press, 2004.

HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Londre, Routledge, 1990.

HIMANEN, Pekka. *A ética dos hackers e o espírito da era da informação*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2001.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973

LEVY, Steven. *Hackers: Heroes of the Computer Revolution*. Nova Iorque: Anchor Press/Doubleday, 1984.

MATIAS, Eduardo F. P. *A Humanidade e suas Fronteiras: Do Estado soberano à sociedade global*. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

Schermann, M., Hemsén, H., Buchmüller, C. et al. Big Data. *Bus Inf Syst Eng* 6, 261–266 (2014). <https://doi.org/10.1007/s12599-014-0345-1>

SIMONDON, G. *Do modo de existência dos objetos técnicos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

SKINNER, Q. *From humanism to hobbes: studies in Rhetoric and Politics*. Londres, 2018.

STIEGLER, B. *La société automatique*. Librairie Arthème Fayard, 2015.

WONG K. L. X., DOBSON A. S. “We’re just data: Exploring China’s social credit system in relation to digital platform ratings cultures in Westernised democracies”. *Global Media and China*. 2019;4(2):220-232

ZUBOFF, S. Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization. *Journal of Information Technology*, Londres, n. 30, p. 75 – 89, 2015.

_____. *In The Age of The Smart Machine*. New York: Basic Books Inc., 1988.

_____. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Trad.: George Schlesinger. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

Frege e Quine sobre o ‘sentido’: uma evasão do terceiro reino

Victor Manoel Fernandes¹

Resumo

O presente artigo tem como objetivo apresentar a teoria do significado de Quine como uma resposta ou alternativa às teorias do ‘sentido’ [*Sinn*] e ‘pensamento’ [*Gedanke*] de Frege. As seções dois e três são destinadas, respectivamente, às teorias de Frege e Quine. A conclusão é a de que a teoria quineana da linguagem enquanto empreendimento coletivo faz com que a obtenção do seu significado descarte a possibilidade de uma apreensão objetiva do pensamento de proposições em um terceiro reino.

Palavras-chave: Quine. Frege. Linguagem. Sentido. Terceiro reino.

Frege and Quine about ‘meaning’: an evasion of the third realm

Abstract

The present article aims to present Quine's theory of meaning as a response or alternative to Frege's theories of 'meaning' [*Sinn*] and 'thought' [*Gedanke*]. Sections two and three are devoted, respectively, to the theories of Frege and Quine. The conclusion is that the Quinean theory of language as a collective enterprise makes obtaining its meaning rule out the possibility of an objective apprehension of the thought of propositions in a third realm.

Keywords: Quine. Frege. Language. Meaning. Third realm.

1 Introdução

Uma das principais contribuições de Frege para a filosofia, segundo Dummet (1973), foi a de prestar atenção no papel que o sentido [*Sinn*] tem e em como ele fundamenta as outras partes da filosofia, além de distingui-lo da referência. Para Frege, a teoria do sentido, que ele chamava de lógica, tem por objeto a verdade; assim, é imprescindível assegurar uma boa análise do sentido para descrever os pensamentos e se chegar a uma verdade científica fora da linguagem natural (que não comporta a verdade)². Todavia, como veremos, os argumentos de Frege sobre o sentido o levam a um tipo de platonismo, a um tipo de ontologia demasiado forte para que alguns filósofos possam aceitar.

¹ Doutorando do PPG-Filosofia UNISINOS. Graduado em Filosofia-Licenciatura (2016) e Mestre em Filosofia (2018) pela UNISINOS. Ganhador do prêmio ANPOF de Melhor Dissertação no biênio 2016-2018. E-mail: victormmanoel@gmail.com

² WEINER, Joan. Understanding Frege's project. In: POTTER, M; RICKETTS, T. *The Cambridge Companion to Frege*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Interessado, basicamente, na estrutura da linguagem e no seu aprendizado, Quine se apresenta como uma das fontes argumentativas mais polêmicas, consistentes e interessantes contra esse ponto de vista fregeano. Somos cômicos que a proposta quineana se estende a uma discussão muito mais ampla que à proposta por Frege, basta lembrarmos que entre esses dois filósofos houve o empreendimento do Círculo de Viena, mas, neste artigo, queremos investigar como a teoria da inescrutabilidade da referência, ligadas às da indeterminação da tradução e da não existência de significado oferecida por Quine se apresentam como resposta à teoria do sentido de Frege. Portanto, comecemos explicitando este último.

2 'Sinn' em Frege

Em seu artigo, *Sobre o Sentido e a Referência* de 1892, Frege expõe que unido a um sinal, como um nome próprio, há tanto aquilo que ele designa, i.e., a referência [*Bedeutung*] quanto o sentido [*Sinn*] ou o "modo de apresentação do objeto" (2009, p. 131). Essa distinção nasce de uma reflexão sobre a igualdade. Por exemplo, peguemos as sentenças " $a = a$ " e " $a = b$ ". Embora a igualdade esteja relacionando os termos, percebe-se que " $a = a$ " se dá de forma analítica, enquanto " $a = b$ " pode sugerir uma extensão maior não possível de ser atingida *a priori*. Pois bem, dirá Frege (2009), se a igualdade opera sua relação apenas sobre os objetos designados, não haveria motivos para distinguir " $a = b$ " de " $a = a$ ", e o assunto se estabeleceria acerca da identidade. Porém, se o foco deixar de ser os objetos para serem os nomes " a " e " b ", a discussão versaria sobre os nomes, mesmo não desconsiderando ao que se referem; por isso, essa distinção só se torna aparente ao aceitarmos que termos diferentes, embora designando os mesmos objetos, trazem em si sua peculiaridade, a saber, seu modo de apresentação³. Assim, diferentes sentidos podem designar o mesmo objeto, como no seu famoso exemplo, ligeiramente alterado por nós, de "A estrela da manhã é Vênus" e "A estrela da tarde é Vênus", onde ambos os termos "A estrela da manhã" e "A estrela da tarde" estão fazendo referência ao mesmo objeto, mas que, se unirmos as sentenças como em "A estrela da manhã é a estrela da tarde" e pressupormos alguém que conheça apenas um dos dois nomes, podemos admitir que esse alguém não assinta afirmativamente sobre "A estrela da manhã é a estrela da tarde" por conta do sentido que difere. Guillermo Rosado (2006) explica isso de uma forma simples. Primeiro, ele separa dois grupos de pares de expressão. Grupo 1: (i) 'Londres' e 'London', (ii) 'Spain's Capital' e 'die Hauptstadt Spaniens', (iii) '7' e 'VII'; grupo 2: (i) 'estrela da manhã' e 'estrela da tarde', (ii) 'o professor de Alexandre o Grande' e 'o mais famoso discípulo de Platão', (iii) 'o autor de *Der logische Aufbau*

³ O que já nos coloca um passo a frente de Kant que, até onde sabemos, não atentara para a relevância do sentido quando trabalhava nas explicações dos juízos sintéticos e analíticos para a sua primeira *Crítica*.

der Welt' e 'o único membro do Círculo de Viena que foi tanto aluno de Frege quanto de Husserl'. E depois explica que

In each pair of expressions of the first group the members, though different as signs, have not only the same referent but also the same sense. On the other hand, in each pair of expressions of the second group, though the members have the same referent, they are not only different as signs but also express different senses. They refer to the same object by means of different senses. If we put aside equivocal proper names, we can say that the same sense may correspond to various signs, and the same referent may correspond to various senses. (2006, p. 69).

Ou seja, há sinais diferentes que carregam o *mesmo sentido* e a mesma referência (grupo 1) assim como há sinais diferentes que carregam *sentidos diferentes*, mas fazem referência ao mesmo objeto (grupo 2). Isso faz com que uma referência possa ficar "encoberta" por conta da forma como se apresenta, i.e., pelo sentido. Desse modo, para aceitarmos que " $a = b$ " ou que "o professor de Alexandre o Grande é o mais famoso discípulo de Platão" nós precisamos de um mínimo de conhecimento que extrapole o que já se sabe de um dos termos, pois o valor cognitivo desses termos, embora a igualdade referencial, evidenciam tanto a separação entre sentido e referência (já que temos a mesma referência, mas não o mesmo sentido) quanto – o que é o mais importante –, *pensamentos* [*Gedanken*] diferentes. Dizemos o “mais importante” porque ‘pensamento’ é uma das noções basilares da filosofia fregeana. Vejamos

Sem querer dar uma definição, chamo de pensamento a algo sobre o qual se pode perguntar pela verdade. Conto entre os pensamentos tanto o que é falso, quanto o que é verdadeiro. Conseqüentemente, posso dizer: o pensamento é o sentido de uma sentença, sem querer com isto afirmar que o sentido de toda sentença seja um pensamento. O pensamento, em si mesmo imperceptível pelos sentidos, veste-se com a roupagem perceptível da sentença, tornando-se assim para nós mais facilmente apreensível. Dizemos que a sentença expressa um pensamento. (FREGE, 2002, p. 14-15).

O pensamento, então, é o sentido da sentença, porém, não é toda a sentença, como encontramos no trecho acima, que contém um pensamento. O tipo de sentença específico que expressa um pensamento é o assertivo (que comunica uma informação positiva ou negativa), que pode também ser colocado na forma interrogativa. Uma sentença imperativa, do ponto de vista fregeano, claramente tem um sentido, mas não um pensamento; assim, não podemos identificar sentido e pensamento absolutamente, embora estejam intimamente ligados em relação às sentenças assertivas, sendo o sentido dessa sentença um pensamento.

Igualmente já fica evidente, portanto, que o pensamento, para Frege (2009, p. 137), não é "o ato subjetivo de pensar, mas seu conteúdo objetivo". Por isso, tanto no seu artigo *Sobre o sentido e a referência* (de 1892) quanto em *O Pensamento* (mais de 25 anos depois), ele coloca

a distinção entre pensamento e ideia ou representação⁴ (*Gedanke* e *Vorstellung*, respectivamente).

Quando a referência de um sinal é um objeto sensorialmente perceptível, então a ideia que dele tenho é uma imagem interna, emersa das lembranças de impressões sensíveis passadas e das atividades, internas e externas, que realizei. Essa imagem interna está freqüentemente impregnada de emoções; os matizes de suas diversas partes variam e oscilam. Até num mesmo homem, nem sempre a mesma ideia está associada ao mesmo sentido. A ideia é subjetiva: a ideia de um homem não é a mesma de outro. Disto resulta uma variedade de diferenças nas ideias associadas ao mesmo sentido. Um pintor, um cavaleiro e um zoólogo provavelmente associarão ideias muito diferentes ao nome "Bucéfalo" [nome do cavalo de Alexandre Magno]. A ideia, por tal razão, difere essencialmente do sentido de um sinal, o qual pode ser a propriedade comum de muitos e, portanto, não é uma parte ou modo da mente individual. Pois dificilmente se poderá negar que a humanidade possui um tesouro comum de pensamentos, que é transmitido de uma geração para outra. (2009, p. 134).

A grande diferença, então, entre um e outro é a sua objetividade ou dependência subjetiva para que "exista". Enquanto uma ideia é apenas minha e precisa de mim para ser sustentada, Frege entende que um pensamento é objetivo, ou seja, que não depende de um sujeito que o pense (assim como um objeto efetivo), embora não seja sensível (como uma ideia também não é). Isso faz com que por mais que duas pessoas não possam ter a mesma ideia, o mesmo pensamento é possível, pois esse último é objetivo. Frege usa o exemplo do teorema de Pitágoras para ilustrar:

Se o pensamento que expresso no teorema de Pitágoras pode ser reconhecido como verdadeiro tanto por outros quanto por mim, então ele não pertence ao conteúdo de minha consciência, não sou seu portador, mas posso apesar disso reconhecê-lo como verdadeiro. Mas se não é o mesmo pensamento o que eu e outrem consideramos como o conteúdo do teorema de Pitágoras, então não seria adequado dizer "o teorema de Pitágoras", mas "meu teorema de Pitágoras", "seu teorema de Pitágoras", e estes seriam distintos, uma vez que o sentido pertence necessariamente ao teorema. Meu pensamento seria então conteúdo de minha consciência e o pensamento de outrem seria conteúdo de sua consciência. (2002, p. 26).

Nitidamente, a preocupação de Frege com a objetividade do pensamento é a de estabelecer a viabilidade de uma ciência intersubjetiva, que não esteja refém do subjetivismo (ou do psicologismo), visto que " $2 + 3 = 5$ " não pode ser verdadeiro apenas para um único indivíduo e qualquer um pode ter acesso a esse pensamento seja quando for. No entanto, essa objetividade do pensamento e esse ter "acesso" a ele, levam Frege a um tipo de platonismo. Segundo Largeault (1970, p. 59),

Traditionnellement on appelle platonicienne la thèse que i) les mots dénotant des entités abstraites introuvables dans l'univers concret sont des noms de réalités idéales existant en soi: ainsi les concepts, les classes, les nombres, les fonctions, toutes choses

⁴ O tradutor Paulo Alcoforado traduziu '*Vorstellung*' na primeira edição do *Lógica e Filosofia da Linguagem* por 'representação', mas, na segunda edição, coloca como 'ideia'. Embora eu prefira o termo 'representação', seguirei utilizando 'ideia' por estar utilizando as citações da última edição.

qui ne se rencontrent pas dans la nature qui nous entoure, seront considérés comme appartenant à un univers d'idées.

E é *parcialmente* isso⁵ que vemos quando Frege faz referência a um "univers d'idées" (aqui sendo *Gedanke*, não *Vorstellung*):

Assim, o resultado parece ser o seguinte: os pensamentos não são nem coisas do mundo exterior, nem idéias. É preciso admitir um terceiro domínio. O que este contém coincide com as idéias, por não poder ser percebido pelos sentidos, e também com as coisas, por não necessitar de um portador a cujo conteúdo de consciência pertenceria. Assim, por exemplo, o pensamento que expressamos no teorema de Pitágoras é intemporalmente verdadeiro, verdadeiro independentemente do fato de que alguém o considere verdadeiro ou não. Ele não requer nenhum portador. Ele é verdadeiro não a partir do momento de sua descoberta, mas como um planeta que já se encontrava em interação com outros planetas antes mesmo de ter sido visto por alguém⁷. [Nota de rodapé 7: Vê-se uma coisa, tem-se uma idéia, apreende-se ou pensa-se um pensamento. Quando se apreende ou se pensa um pensamento, este, não é criado, mas se estabelece com ele uma certa relação que já existia anteriormente; uma relação distinta da relação de ver uma coisa ou de ter uma idéia]. (2002, p. 27).

E assim, por incrível que possa parecer, na visão de Frege (2002, p. 34), "A tarefa da ciência não consiste em um criar, mas em um descobrir pensamentos verdadeiros", tendo em vista que esses são verdadeiros eternamente. O 'teorema de Pitágoras', *verbi gratia*, já existia antes de Pitágoras; talvez pudesse aparecer por outro nome, com outros sinais, quem sabe como 'teorema de Euclides', mas o fato de o pensamento "o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos" não ser formulado/apreendido na linguagem⁶, não mudaria sua existência e verdade. No entanto, invariavelmente, para obtermos esse ou outros pensamentos é necessário que os apreendamos. O "apreender" [*fassen*], dessa forma, é o método de adquirirmos os pensamentos porque ele deriva da faculdade de pensar. Como diz Frege (2002, p. 34), "ao pensar não produzimos pensamentos, mas os apreendemos" naquele terceiro reino.

3 'Meaning' em Quine

Na via oposta, encontramos Quine com uma visão muito diferente a respeito da linguagem, não utilizando, por exemplo, de enunciados intensionais, mas apenas extensionais por conta de sua adesão empirista ao behaviorismo. Isso o levará, como veremos, a negar o conceito de significado (*meaning*; correspondente ao *Sinn* fregeano) carregado pela tradição filosófica.

⁵ 'Parcialmente' porque precisaríamos ver adequadamente como Frege entenderia aquelas entidades abstratas citadas.

⁶ Como coloca John Horty sobre esse papel da linguagem: "I suggested earlier that Frege, at least in some of his later works, was tentatively exploring a representationalist picture of thinking, according to which *we are supposed to grasp senses through the mediation of linguistic items*". (2007, p. 58. Grifo nosso). E Carlo Penco, ao falar do terceiro reino: "i pensieri che l'umanità è finora riuscita a individuare, scoprire ed esprimere linguisticamente". (2010, p. 158, grifo nosso).

Podemos começar a entender uma de suas diferenças para com Frege e a tradição quando percebemos a concepção quineana sobre a linguagem se embasar em um holismo. Seu holismo "nasce", sobretudo, como resposta crítica aos dois dogmas do empirismo identificado por ele, sendo, o primeiro, a divisão analítico-sintético e, o segundo, o reducionismo – que postula a possibilidade de reduzir as sentenças observacionais as mais teóricas da ciência, além de as verificar isoladamente. A cada dogma, um holismo (STEIN, 2009). Para o segundo dogma, o holismo formulado por Quine é o epistêmico, que Sofia Stein nos apresenta de forma clara quando diz que

[...] o holismo aceita que hipóteses científicas sejam revistas, porém não aceita que estas sejam revistas isoladamente, pois elas não estão isoladamente em contato com determinados enunciados observacionais, cujo valor de verdade pode mudar. O sistema teórico se altera como um todo quando ocorrem modificações na periferia. Não há como precisar exatamente qual hipótese ou enunciado teórico terá de ser abandonado quando algum enunciado observacional for falseado. (2009, p. 53).

Apesar desse trecho ser a respeito do holismo epistêmico, é notório dentro dele referências ao outro holismo – pois estão ligados, se complementam –, i.e., o semântico, que basicamente quer dizer que "[...] devemos observar um universo lingüístico como um todo significativo, no qual as partes se determinam mutuamente e o significado flui de um enunciado a outro". (STEIN, 2009, p. 53). Ou seja, quando falamos de linguagem, no sentido quineano, tem de estar presente o seu holismo, a visão de que a linguagem é uma rede onde os "fios sentenciais" se apóiam uns nos outros para ganhar significado.

Mas que 'significado' é esse? Apenas por termos a tese holista, percebemos que não se trata de um 'significado' como visto por Frege, por exemplo, já que sua "existência" é um processo oriundo de uma "rede comportamental", não estatuído/subsistente por si mesmo, muito menos num terceiro reino. Segundo Hylton,

What Quine objects to is the uncritical postulation of meanings as entities at the outset of inquiry. More broadly, he objects to what he calls mentalism—an uncritical view of the mind and its powers in general. So he objects to the idea that meanings are mental entities, and that our understanding of language, and hence our use of it, can be explained in terms of our somehow “grasping” or “having in mind” such entities. In Quine’s view, this gets it backwards. For the purposes of serious philosophical and scientific inquiry, we must begin with what is public and open to empirical investigation, and so with the use of language, not with the alleged mental underpinnings of that use. Understanding a language consists, very roughly, in being able to use it in appropriate ways (and respond appropriately to its use by others, and so on). (2007, p. 54).

Ou seja, o 'significado', consoante à advertência do uso desse termo, vem do uso coletivo que se faz da linguagem, não de objetos abstratos/objetivos que são associados a um objeto⁷.

⁷ Como também expõe H. Glock (2003, p. 138) ao dizer que "In line with the later Wittgenstein, Quine rejects any such entities called 'senses' or 'meanings'. The idea of mental or abstract meanings is 'the myth of a museum in

Esse tipo de manobra, inclusive, tenta deixar de lado enunciados intensionais em prol de extensionais, adquiridos comportamentalmente por meio de estímulos que são o assentimento ou dissentimento dos outros falantes⁸. De forma elementar, esse é o dispositivo de aquisição significativa, mas o mais interessante é notarmos que esse processo se dá desde o início, seja do aprendizado das palavras seja na introdução de conteúdo empírico para a linguagem, naquele tipo de sentença denominada observacional, que carrega seu conteúdo às sentenças mais teóricas. Por isso, o modo de significação, para Quine, é o *stimulus meaning* (significado por estímulo), que ele define como sendo "[...] a soma de suas disposições [do sujeito] a assentir ou a dissentir de uma frase em resposta a uma estimulação presente". (2010, p. 59). Assim, o uso de palavras e sentenças correspondem a estimulações, não a objetos, e o resultante disso é o uso, não um "modo de apresentação" da sentença ou o seu sentido (que guardaria seu status ontológico principal no "mundo dos pensamentos").

Pois bem, por conta da 1) dissociação da linguagem como correspondência determinada do mundo e que 2) ganha seu "significado" por construção coletiva via situações estimulativas e não por causa de objetos, Quine pode chegar à tese da inescrutabilidade da referência. Essas duas premissas são evidenciadas na precisa explicação de Stein sobre essa tese quineana:

Os falantes aprendem a usar uma palavra inequivocamente ao compartilharem situações estimulativas com os seus interlocutores e a serem condicionados a usar tal palavra frente a essas situações. Esse compartilhar de situações, entretanto, não estabelece, exteriormente à situação, nenhuma referência da palavra. Ou seja, não temos acesso à referência de um ponto de vista exterior ao contexto da comunicação intersubjetiva. Assim como significados de frases não podem ser cristalizados, a referência também não o pode. Daí a referência ser inescrutável. (2009, p. 63, grifo nosso).

Dito de outra forma: ou o significado vem do objeto e, aí, uma entidade abstrata intramental deverá ser aceita e a referência fica a salvo, ou o significado é estabelecido intersubjetivamente em situações behavioristas de assentimento e dissentimento não caindo ele,

which the exhibits are meanings and the labels are words' (OR 27). That an expression is meaningful is not due to it being associated with an object which is its meaning" e que "Appealing to Dewey and Wittgenstein, Quine goes on to claim that in so far as the notion of meaning is legitimate, it must be explained by reference to verbal behaviour and thus to *linguistic use*". (2003, p. 139).

⁸ Pode ser igualmente conveniente vermos que, como aponta M. McDermott (2012, p. 301), levando em consideração o empirismo sobre o significado, "In general, the *WO* objection to intuitive talk of meaning is that it relies on an unreduced mentalism. Unreduced? Could we hope to show that talk of belief etc. is, on the contrary, reducible to talk of behavior? Quine's reply is that the only plausible analysis would be along the lines of Carnap—'John believes that *s*' = 'John would assent to a sentence of his language *synonymous* with *s*'. It seems that we can only reduce meaning to behavior if we take mental states for granted; but we can only reduce mental states to behavior if we take meaning for granted; so neither meaning nor mind can be reduced to behavior. This is the "intentional circle." Given his behaviorism, Quine's conclusion is that there is no content in talk of meaning *or* in talk of mind."

o significado, sob a determinação do objeto, embora a referência, aqui, se perda (exatamente pelo modo como o significado é estabelecido)⁹.

Essa posição desemboca na última tese de Quine que queremos falar neste artigo, a saber, a da indeterminação da tradução. Segundo Quine (2010, p. 51), ela quer mostrar que "manuais para traduzir uma língua em outra podem ser estabelecidos de maneiras divergentes, todas compatíveis com a totalidade das disposições verbais, porém incompatíveis entre si". Principalmente no caso em que quer tratar, o da tradução radical, onde um primeiro contato com a língua desconhecida é tomado. Assim, ao ficarmos com o critério dos *stimulus meaning*, o linguista interessado na tradução do novo idioma irá observar os comportamentos dos nativos e anotar os sons (palavras ou sentenças – num primeiro momento indeterminadas) que ouvir; ao anotar, tentará, sem influenciar as respostas, repetir as palavras em diferentes situações para obter assentimento ou dissentimento do nativo. Obviamente, corroborando para a tese de Quine, dificilmente alguém imaginaria as primeiras conversas entre o linguista e o nativo serem a respeito de filosofia, para dar um exemplo de enunciados abstratos. Por isso, podemos dizer que é através dos enunciados observacionais que iniciarão seu contato verbal, introduzindo vagarosamente tanto significado (rudimentar para o tradutor, mas rico para os nativos) quanto conteúdo empírico. O problema da tradução, ou o motivo pelo qual ela é indeterminada, está em imaginarmos um outro tradutor exposto ao mesmo processo dos *stimulus meaning*, sobre o mesmo idioma. Imaginemos que ele começou pelo outro extremo da região, e que ouviu os mesmos sons que o primeiro tradutor, mas com a diferença de os ter adquirido por outras situações. O que isso mostra? Mostra, propriamente, a tese mesma de Quine; novamente: "manuais para traduzir uma língua em outra podem ser estabelecidos de maneiras divergentes, todas compatíveis com a totalidade das disposições verbais, porém incompatíveis entre si". (2010, p. 51). Ou seja, como adquirir uma tradução perfeita se o significado das palavras e enunciados se dá por meio de estímulos e não objetos, ou, ainda, se podemos obter as mesmas palavras por estímulos-situações-comportamentos diferentes?

Visivelmente, podemos observar nesse "sistema" quineano da linguagem, brevemente exposto nesse trabalho, uma relação muito forte entre todas as suas teses. Os

⁹ No capítulo IV do *Palavra e Objeto*, Quine nos dá alguns exemplos da vaguidade da referência, item ligado pelos critérios a recém tratados à inescrutabilidade da referência. Lá, ele (2010, p. 167) diz que "Um termo singular nomeando um objeto físico pode ser vago com respeito aos limites daquele objeto no espaço-tempo, enquanto um termo geral pode ser vago com respeito aos anexos periféricos de sua extensão". Dessa forma, se o significado (e sua definição) fosse sempre preciso, imutável, com referência precisa sobre o objeto designado, não haveriam termos vagos ou problemas em enunciar quando se está vendo uma "lama molhada" ou uma "água lamacenta", ou quando se tem ou um ou dois organismos em uma mulher grávida, por exemplo.

significados adquiridos por comportamento desabilitam as referências mentais dos enunciados intensionais e dos objetos físicos como sua origem; disso, uma “rede semântica” é tecida a partir dos enunciados observacionais; dessa forma, se uma de suas “linhas” mudar, outras também mudarão e, assim, a rede se transformará; e é sempre essa rede que é confrontada com o mundo, nunca apenas uma única linha por vez; seu "tecido", embora puramente verbal e "confeccionado" em conjunto, jamais conseguirá se formar com perfeição sobre o mundo; e, por fim, tentar justapor os diferentes tecidos uns sobre os outros, ou ajustar um pedaço do seu com o outro, é sempre uma tarefa inconclusiva por conta dos diferentes "pontos de costura".

4 Conclusão

O que podemos extrair dessas duas perspectivas apresentadas nesse artigo é que a origem do sentido/significado da linguagem é determinante para a concepção, desenvolvimento e uso da linguagem como um todo. Comparando esses dois filósofos que tratamos nesse artigo acerca desses pontos, fica evidente suas diferenças: uma coisa é admitirmos que o cientista, embora fazendo uso da empiria, tenha que descobrir sentidos/pensamentos verdadeiros eternamente por meio de sentenças que podem ser analisadas individualmente ou em silogismos, e que contam com uma espécie de “toque direto” à realidade; e outra coisa é vermos a linguagem como tarefa comportamental de aprimoramento infinito que também versa e se estende dessa mesma maneira aos tópicos científicos investigados e produzidos pelos mesmos humanos que constroem a linguagem que utilizam – além disso, seguindo essa interpretação, podemos ver como a ciência é um esforço ainda mais coletivo do que já parecia.

E é visualizando esse empreendimento coletivo que é a linguagem e sua relação com o seu sentido igualmente determinado coletivamente, que podemos ver como as teses de Quine se inscrevem como resposta portadora de senso naturalista à teoria do sentido fregeano que nos oferece dificuldades com a existência de um terceiro reino e o modo de apreensão dos pensamentos.

Referências bibliográficas

- DUMMET, D. *Frege: Philosophy of Language*. London: Harper&Row, 1973.
- FREGE. G. O Pensamento: uma Investigação Lógica. In: Alcoforado, Paulo (tradutor). *Investigações Lógicas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. Sobre o Sentido e a Referência. In: Alcoforado, Paulo (tradutor). *Lógica e Filosofia da Linguagem – Gottlob Frege*. São Paulo: Edusp, 2009.
- GLOCK, Hans J. *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- HORTY, John. *Frege on Definitions – A case Study of Semantic Content*. New York: Oxford University Press, 2007.
- HYLTON, Peter. *Quine – Arguments of the Philosophers*. New York: Routledge, 2007.
- LARGEAULT, Jean. *Logique et Philosophie Chez Frege*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970.
- MCDERMOTT, Michael. Skepticism about Meaning. In: RUSSELL, Gillian; FARA, Delia G. *The Routledge Companion to Philosophy of Language*. New York: Routledge, 2012.
- PENCO, Carlo. *Frege*. Roma: Carocci, 2010.
- QUINE, Van O. *Palavra e Objeto*. Petrópolis, Rj: Vozes, 2010. Tradução de Sofia I. A. Stein e Desidério Murcho.
- ROSADO, Guillermo. *A Critical Introduction to the Philosophy of Gottlob Frege*. Hampshire: Ashgate, 2006.
- STEIN, Sofia I. A. *Van Orman Quine – Epistemologia, Semântica e Ontologia*. London: College Publications, 2009.
- WEINER, Joan. Understanding Frege's project. In: POTTER, M; RICKETTS, T. *The Cambridge Companion to Frege*. New York: Cambridge University Press, 2010.