ENSAIOS FILOSÓFICOS

Φ

N.º 32

2025/2

ISSN: 2177-4994

ISSN 2177-4994
QUALIS: B2

Editora Chefe

Dirce Eleonora Solis

Conselho Editorial Docente

Dirce Eleonora Solis - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*
Marcelo José Derzi Moraes - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*
Maria Inês Senra Anachoreta - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*
Carlos Magno Fisgativa Sabogal - *Universidad de Quindio – Colômbia*
Duifje Von Egmond – *Universidade Estadual Paulista*
Eloísa Benvenutti – *Faculdade Cásper Líbero*
Georgia Cristina Amitrano - *Universidade Federal de Uberlândia*
Leandro Assis Santos - *Universidade de São Bento*
Marcelo de Mello Rangel - *Universidade Federal de Ouro Preto*
Rafael Haddock-Lobo - *Universidade Federal do Rio de Janeiro*
Renata Noyama - *Universidade Estadual do Paraná*
Renato Noguera - *Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro*
Rogério Borba – *Centro Universitário Facvest*
Samon Noyama - *Universidade Federal do ABC*

Conselho Executivo

Elena Garcia
Luiz Eduardo Bicca
Marly Bulcão L. Britto
Rosa Maria Dias
Ana Flávia Eccard
Adriano Negris
Felipe Ferreira
Leandro Assis Santos
Rafaela Nóbrega

Editores

Dirce Eleonora Solis
Marcelo de Mello Rangel
Ana Flávia Eccard
Adriano Negris
Felipe Ferreira
Rafaela Nóbrega
Nathan Braga Fontoura
Silvio Luiz Matias da Silva

In memorian

James Bastos Arêas

Capa: Lobinhos... de Bruno Pfeil

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

O método dialógico aplicado para a pedagogia da juventude 7

Emerson Facão

A Filosofia do Ensino em Jean-Paul Sartre 25

Fábio Borges-Rosário

O não-humano e a língua – Um ensaio sobre bebês e crianças na escola 43

Maria Victoria Abdalla

O sujeito de desempenho na *Sociedade do cansaço* segundo Byung-Chul Han 50

Carla da Silva Barreto

Retrovisor embaçado: retrospectiva idílica e o discurso pró-ditadura 64

Anna Julia Camargo Penissi

O esperançar selvagem no fim dos tempos do capitalismo 80

André Luís de Oliveira Mendonça

Memória de mulheres protagonistas na História da UERJ e do Brasil 102

Júlia Reis Couto; Maria Alice Antunes Birbeire

Ramificações [flutuações harmônicas] 113

Fernando Maia Freire Ribeiro

Linguagem e Domesticação 129

Fernando Freitas Fuão; Bianca Ramires Soares

Manifestação de Pombagira: a interseção entre espiritualidade, gênero e raça na identidade afro-brasileira 150

Natália Rodrigues Stoco

Sobre o direito de aplicação de penas por uma nação ofendida conforme a noção de guerra justa em Francisco de Vitória 162

Uellinton Valentim Corsi

Entrevista: A propósito da Filosofia – Diálogo entre duas gerações 176

Dirce Eleonora Solis; Nathan Braga Fontoura

Introduction: the Future is Necessarily Monstrous (tradução: *Introdução: o futuro é necessariamente monstruoso* 189

*Debra Higgs Strickland (*tradutores: Bruno Latini Pfeil; Cello Latini Pfeil)

Editorial

A revista Ensaios Filosóficos apresenta a publicação de mais um número, finalizando o ano de 2025, onde procurou, através da participação ampla de pesquisadores, dentre eles estudantes e professores, garantir a temática livre que principalmente trouxe desde elementos de pesquisa filosófica e de áreas afins, até a questão do conhecimento, da memória filosófica e histórica, considerando as várias fases de produção do saber humano.

Inicialmente uma palavra sobre a capa da revista. Como aquelas de números anteriores, proporciona sempre uma associação entre os conteúdos disponibilizados e as imagens, relação sempre interessante para a filosofia que em sua história foi aos poucos percebendo a importância de recorrer às imagens para discussão de ideias complexas. Neste número, trouxemos os Lobinhos..., desenho e concepção de Bruno Pfeil que já vem se debruçando sobre a questão da animalidade e a filosofia, embora, não apenas sobre isto. A figura do lobo, geralmente identificado como "lobo mau" foi utilizada muitas vezes por pensadores da filosofia e das ciências sociais, mas também como figura de fábulas (Pedro e o Lobo de Esopo) e histórias infantis (Chapeuzinho Vermelho, O Lobo e o Alfaiate, o Lobo e os Sete Cabritinhos, Os Três Porquinhos). Essa figura que pode despertar medo, assombrar, na verdade, é aparentada de inúmeros saberes e crenças dos humanos. Assim, ela aparece, também, na filosofia, na história e é deixada a correr através de inúmeros pensamentos e ações.

Sabemos que esse mamífero canídeo vive em geral em grupos (as alcateias); os lobos são caçadores eficientes de grande resistência física e comportamento que poderíamos denominar "cooperativo" com relação aos seus parceiros. Essa característica geral foi traduzida em algumas culturas humanas como símbolo de coragem e lealdade, ensinando para algumas o equilíbrio entre a liberdade e o coletivo, tal como se evidencia em algumas narrativas da ancestralidade. No entanto, se por um lado o lobo simboliza independência para a sabedoria ancestral, por outro lado, quando ele se transfigura em "solitário" passa a ser assimilado como crueldade e egoísmo. Então, ele é um arquétipo duplo, por um lado traduz uma espécie de soberania, por outro, a bestialidade. O senso comum o enxerga muitas vezes, ainda, como símbolo do mal. Daí as figuras, infantis ou não, do lobo mau; e na filosofia, por exemplo, "o homem lobo do homem" de Hobbes, figura animal do político e por aí vai...

As figuras canídeas, parecem, então, dizer: somos livres, prezamos o equilíbrio entre independência e liberdade, mas não mexam conosco, pois podemos nos tornar perigosos e

violentos. Assim, os temas desse número da Ensaios se debruçaram sobre essas características, que afinal, são aquelas do humano.

Uma outra perspectiva a ressaltar é que a temática filosófica e histórica tem o dever de lutar pela memória. Devemos saber lidar com a memória. Em vez de esquecer, mesmo que de forma inconsciente, para não lembrar, trazemos a memória sempre. Esse número da Ensaios procurou, ao manter a diversidade temática, a preservação da memória filosófica, histórica e da educação.

Desse modo, guardadas e respeitadas as diferenças, o texto de Emerson Facão, "O método dialógico aplicado para a pedagogia da juventude", mergulha num projeto de educação informal do NEC- Núcleo de Educação e Cultura da Fundição Progresso que em 2007 ofereceu através da Oficina de Criação Poética um diálogo crítico a partir da relação com a Filosofia, Literatura, Cinema e Música. O artigo "A Filosofia do Ensino em Jean Paul Sartre" de Fábio Borges-Rosário traz a discussão do ensino de filosofia através de textos e de falas do pensador Sartre sobre a filosofia produzida diretamente nas ruas ou praças públicas, diferentemente da pesquisa acadêmica não muito afeita aos espaços de democratização como por vir. O artigo de Maria Victoria Abdalla, "O Não-humano e a língua- Um ensaio sobre bebês e crianças na escola" é um ensaio sobre a experiência com bebês e crianças numa escola infantil de São Paulo. Trabalha com a linguagem no espaço escolar utilizando as premissas da esquizoanálise e com isso referencia a pesquisa em Deleuze e Guattari, mas também, em Nietzsche. Em "O sujeito de desempenho na sociedade do cansaço segundo Byung-Chul Han", Carla da Silva Barreto investiga o conceito de sujeito do desempenho desse autor, trazendo, também, o diálogo sobre preocupações contemporâneas com alguns autores, dentre eles, Foucault e Arendt. Ana Julia Penissi analisa o significado de discursos antidemocráticos pela volta da ditadura militar no Brasil, considerando o desvio cognitivo da Rosy retrospection em "O retrovisor embaçado: retrospectiva idílica e o discurso pró-ditadura". "O esperançar selvagem no fim dos tempos do capitalismo", é um ensaio chamado pelo autor André Luiz Mendonça de *amefricano*, onde ele explora os fins dos tempos em que vivemos e sua insurreição "contra uma religiosidade, por assim dizer, diabólica". "Memória de Mulheres na História da UERJ e do Brasil" é o artigo de Julia Reis Couto e Maria Alice Antunes Birbeire, que buscou analisar a memória institucional da UERJ através do desempenho das mulheres cujos papéis foram os mais relevantes para a história da instituição e para a vida pública no Brasil. Fernando Maia Freire Ribeiro discute a questão das flutuações harmônicas e das ramificações filosóficas, mas também nas artes, em seu texto "Ramificações [flutuações harmônicas]", com inspiração na filosofia de Whitehead.

Fernando Freitas Fuão e Ma. Bianca Ramires Soares exploraram a questão da linguagem como elemento estrutural da domesticação humana em seu artigo "Linguagem e Domesticação", trazendo a contribuição de Jonh Zerzan e a inspiração em Foucault, Heidegger e Derrida. O artigo "Manifestação de Pombagira; a interseção entre espiritualidade, gênero e raça na identidade Afro- brasileira" cuja autoria é de Natalia Rodrigues Stoco, aponta a representação ancestral de Pombagira no Candomblé e Umbanda e traz, também, conceitos filosóficos africanos como Cosmosensação e Ubuntu para a compreensão da identidade e espiritualidade. Uellinton Valentim Corsi apresenta a questão do *ius post bellum* (direito pós-guerra) em Francisco de Vitória e o conceito de guerra justa em seu artigo "Sobre o direito de aplicação de penas por uma nação ofendida conforme a noção de guerra justa em Francisco de Vitória".

Esse número apresenta, ainda, uma entrevista nomeada "A propósito da Filosofia- Diálogo entre duas gerações" com Dirce Eleonora Nigro Solis e Nathan Braga Fontoura; e uma tradução para o português, realizada por Bruno Latini Pfeil e Cello Latini Pfeil, do artigo de Debra Higgs Strickland, "Introduction: The Future is necessarily monstruous" [Introdução: O Futuro é necessariamente monstruoso].

Desejamos que esses textos sejam para os leitores e leitoras de muito boa valia.

O Corpo Editorial

O método dialógico aplicado para a pedagogia da juventude

Emerson Facão[1]

Resumo
O presente artigo pretende apresentar um projeto de educação informal que foi desenvolvido no NEC (Núcleo de Educação e Cultura) no Centro Cultural Fundição Progresso na Lapa, Rio de Janeiro, no ano de 2007. O projeto que teve apoio do Ministério da Educação e Cultura tinha a finalidade de oferecer aos jovens, através da oficina de Filosofia e Criação Poética, uma oportunidade de fomentar o autoconhecimento e o espírito crítico através do diálogo filosófico a partir do contato com a Filosofia, a Literatura, o Cinema e a Música.

Palavras-chave: Diálogo; Poesia; Educação; Filosofia; Juventude.

Abstract
The present article intends to present an informal education project that was developed at the Nec (Education and Culture Center) at the Fundição Progresso Cultural Center in Lapa, Rio de Janeiro in the year 2007. The project that had the support of the Ministry of Education and Culture had the purpose of offering young people, through the workshop of Philosophy and Poetic Creation, an opportunity to foster self-knowledge and a critical spirit through philosophical dialogue through contact with Philosophy, Literature, Cinema and Music.

Keywords: Dialogue; Poetry; Education; Philosophy; Youth.

A proposta do presente artigo é apresentar um método pedagógico que parte de uma prática filosófica de educação não formal que nasceu a partir do aprimoramento de uma experiência didática que foi desenvolvida a partir do ano de 2007 no ponto de cultura da Fundição Progresso. É importante ressaltar que o aprimoramento dessa metodologia nasceu através de dois acontecimentos[2] emblemáticos: o primeiro surgiu de uma carência que foi observada no espaço escolar no tempo em que eu era aluno no ensino fundamental e até o ensino médio. E isso ocorreu por volta dos nove anos de idade, quando tive a sorte de achar o livro *O nascimento da tragédia* do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, em um lixão no Complexo da Maré. Nesse encontro *sui generis* fui arrebatado por uma força estranha que teve o poder de me transformar profundamente, pois a minha forma de olhar o mundo, desde então, nunca mais foi a mesma a partir do contato com a Filosofia. O efeito obtido por essa experiência, que os gregos antigos chamam de espanto filosófico[3], impulsionou o meu interesse em buscar uma forma de saciar minha profunda curiosidade sobre o mundo.

---

[1] Emerson Facão é poeta, músico, educador, pesquisador e professor de Filosofia. É graduado em Licenciatura e Bacharelado pela UERJ e especialista em Docência para a Educação Profissional e Tecnológica pelo IFES. Possui mestrado e doutorado em Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: emersonfacao@hotmail.com.

[2] Para Foucault os acontecimentos não devem ser vistos como pontos isolados ou causas únicas, mas como efeitos de uma rede de relações. Um acontecimento não é algo fixo, mas uma série de deslocamentos que desestabilizam aquilo que parecia estável – ideias, instituições e práticas sociais. Nesse sentido, o acontecimento surge como um conceito que rompe uma cadeia linear e abre espaço para novas formas de pensar e agir. E é exatamente isso que vamos ressaltar a seguir no presente trabalho. Para mais informações, vide a introdução do seguinte livro: FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris – Gallimard, 1969.

[3] Para tal fenômeno o termo em grego é Tháuma (θαύμα), vide Platão (*Teeteto*, 155 d) e Aristóteles (*Met*. A 982 b).

Mas esse desejo aos poucos foi se misturando com uma terrível frustração, pois em cada ano escolar eu esperava encontrar algum professor que pudesse dialogar e reacender a minha paixão, e que ao mesmo tempo pudesse trazer aquela sensação de liberdade infinita, como acontecera ao ler o pensamento escrito daquele nobre alemão que estava distante temporalmente e espacialmente[4], e paradoxalmente tão próximo de mim. E esse acontecimento me permitiu posteriormente refletir sobre os problemas relacionados à didática e a aprendizagem no processo pedagógico de uma forma geral. Portanto, desde criança tive que me deparar com uma dura verdade que foi obtida através desse fato: mesmo que fosse possível ler todos os livros disponíveis no mundo, era necessário encontrar alguém que pudesse me levar adiante nessa curiosidade, através da troca de ideias que ocorre no processo dialógico, ou seja, a solidariedade e alteridade são condições determinantes para o exercício educativo e filosófico. E é nesse exato momento que podemos compreender como esse contato através do outro é fundamental para o desenvolvimento equilibrado que ocorre entre o desenvolvimento da infância até a fase adulta. Aliás, como afirma Aristóteles no livro da *Política*[5], esse ato é responsável pelo processo da sociabilidade humana que tem o poder de organizar uma comunidade política justa:

> Primeiro, há a necessidade de reunir dois seres que não podem fazer nada um sem o outro: quero dizer, a união dos sexos para a reprodução. E não há nada arbitrário; pois no homem, assim como em outros animais e plantas, tem um desejo natural de querer deixar para trás um ser feito à sua imagem (ARISTÓTELES, 1944, Livro I, 1252 a, 2, tradução nossa).

A partir do que foi exposto por Aristóteles na passagem anterior, a humanidade tem através de uma lei natural o dever de viver de modo compartilhado e integrado com a Natureza para manter a sua existência como indivíduo e como espécie[6]. Nesse sentido, por mais que tentássemos buscar uma vida solitária, era necessário estabelecer algum contato com os nossos semelhantes através desse desejo de saciar a nossa ignorância e incompletude existencial que

---

[4] Essa mesma experiência estético-pedagógica podemos encontrar nas obras de grandes pensadores como Platão, que usou a Literatura com o intuito de despertar a nossa curiosidade de forma sutil e envolvente para os problemas trazidos em seus diálogos. Algumas obras permitem criar esse tipo de deslocamento que está ligado com o objetivo de fomentar o interesse pela Filosofia que busca essencialmente cultivar a busca pela sabedoria. Nesse sentido, a nossa faculdade de imaginação é crucial nesse processo. Por isso que desde o período infantil a nossa máxima atenção deve ser voltada para manter o bom desenvolvimento pedagógico. Vide Platão, *Rep.* (livro II, 377a–383c). Aliás, para Paulo Freire, o ato de educar pode ser concebido como um gesto de reinvenção sensível da realidade, como uma travessia poética entre o mundo dado e o mundo possível, que tem o poder de tirar o sujeito das imposições do presente oriundas do passado, como os efeitos do nosso processo terrível de colonização. Essa atitude pode lhe devolver a autonomia, dignidade e o poder de sonhar, imaginar e criar — no tempo, no espaço através do desenvolvimento de sua própria história. Logo, não é fortuito o interesse de grandes pensadores de diversas áreas refletir sobre como atua a imaginação dentro do desenvolvimento humano como um todo.

[5] Aristóteles, *Política* (Livro I, 1253 a, 10-15).

[6] Sobre esse ponto, vide o seguinte livro: KROPOTKIN, Piotr. *Mutual Aid*: A Factor of Evolution. Mineola: Dover, 2012.

estão dadas em nós como uma *conditio sine qua non*. Dessa forma é que podemos construir a nossa civilização e a educação carrega o objetivo de formar seres humanos conscientes, críticos, preparados e capazes de conviver, transformar e reinventar o mundo em que vivemos a partir dessa premissa fundamental. E dentro de nossa sociedade, a pessoa responsável por essa árdua tarefa de cultivar e manter todo o legado de informações essenciais é o professor. Pois é ele que atua como um farol que apresenta os caminhos possíveis para nossa busca nesse mundo, através desse contato dialógico com o educando. Sem esse processo de vínculo que equivale à troca verdadeira de experiências, que reside no processo pedagógico, esse desejo de conhecer seria infrutífero. Logo, o desempenho de sua função necessita desse encontro para a realização dos processos fundamentais pedagógicos que são fundamentais para o amplo desenvolvimento de qualquer sociedade.

A segunda perspectiva foi ampliada através da pesquisa de vários modelos pedagógicos antigos[7]. Desde os primórdios, em diversas culturas, esse fenômeno foi algo determinante para a formação dos jovens, sobretudo, nas culturas orais[8]. Como foi ressaltado no parágrafo anterior, a *Literatura*[9] por si mesma não seria capaz de fornecer ao homem, de modo abrangente, essa experiência essencial do saber, pois a reciprocidade não ocorre nesse contexto. Ou seja, nos deparamos com um espelho que apresenta imagens que produzem o efeito de curiosidade e maravilhamento, mas que não pode interagir e responder as nossas dúvidas, ou até estabelecer o processo de continuidade pedagógica que é fundamental para o desenvolvimento sociopolítico de nossa sociedade. Logo, esse contato é ilusório e inexistente. Dito de outro modo: esse procedimento se torna verticalizado e de caráter monológico, e por isso não pode ser chamado de *diálogo*[10]. É uma fala sem escuta como um espelho sem reflexo. Dentro desse processo de aprendizagem pela leitura há uma assimetria essencial que foi apontada por Platão

---

[7] Essa pesquisa foi desenvolvida a partir das seguintes obras: 1) JAEGER, W. *Paidéia*: a formação do homem grego. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Marins Fontes, 2003; 2) MARROU, Henrie-Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. Tradução de Mario Leônidas Casanova. São Paulo, Editora Herder. Universidade de São Paulo, 1969; 3) MANACORDA, M. A. *História da Educação*: da Antiguidade aos nossos dias. Tradução: Gaetano Lo Monaco. São Paulo. Editora Cortez, 1989.

[8] Sobre essa questão recomendamos a leitura do seguinte livro: HAVELOCK, Eric A. *A musa aprende a escrever*: Reflexões sobre a oralidade e a literacia da Antiguidade ao presente. Lisboa: Gradiva, 1996.

[9] É a técnica de compor e expor textos escritos.

[10] É o ato de conversação entre duas pessoas. Mas esse processo para Platão não se resume apenas nesse único aspecto. Para ele, o *processo dialógico* está intimamente relacionado ao campo *ético, epistêmico, social, pedagógico e político*. O próprio *ato de filosofar*, que foi trazido de seu mestre Sócrates, reúne em si todos esses pontos que vão delinear o sentido de sua construção estética e filosófica como um grande escritor e pensador no mundo antigo. No diálogo *Teeteto* (190 a), por exemplo, o filósofo apresenta magistralmente a sua definição conceitual de *diálogo* a partir de uma diferenciação entre o *ato de pensar, opinar, julgar e filosofar* que tem como pano de fundo a discussão em torno do *problema do conhecimento*. É importante ressaltar que essa reflexão está totalmente interligada com a preocupação de apresentar um *novo projeto político e pedagógico* a partir de uma contumaz crítica ao modelo tradicional homérico, que foi ampliado pelo movimento sofista durante o desenvolvimento da fase democrática na antiguidade.

no *Fedro,* que de modo sub-reptício afirma a importância do encontro presencial entre duas almas para o desenvolvimento do processo pedagógico e filosófico:

> LXI – Sócrates – logo, quem presume ter deixado num livro uma arte em caracteres escritos, ou quem a recebe, na suposição de que desses caracteres virá a sair algum conhecimento claro e duradouro, revela muita a ingenuidade e o desconhecimento total do oráculo de Amão, dado que imagine ser o discurso escrito mais do que um meio para quem sabe, a fim de lembrar-se do assunto de que trata o documento. Fedro – é muito certo. Sócrates – é que a escrita, Fedro, é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura, pois esta, em verdade, a presenta seus produtos como vivos; mas, se alguém lhe formula perguntas, cala-se cheia de dignidade. O mesmo passa com os escritos. És inclinado a pensar que conversas com seres inteligentes; mas se, com teu desejo aprender, os interpelares acerca do que eles mesmos dizem, só respondem de um único modo e sempre a mesma coisa. Uma vez definitivamente fixados na escrita, rolam daqui dali os discursos, sem o menor discrime, tanto por entre os conhecedores da matéria como os que nada têm que ver com o assunto de que tratam, sem saberem a quem devam dirigir-se e a quem não. E no caso de serem agredidos ou menoscabados injustamente, nunca prescindirão da ajuda paterna, pois por si mesmos são tão incapazes de se defenderem como de socorrer alguém. Fedro – A esse respeito, também, falaste com muito acerto. Sócrates – E então? Analisaremos agora outra modalidade de discurso, irmão legítimo do primeiro, para vermos como se forma e quanto é melhor e mais possante do que o outro? Fedro – a que discurso e de que jeito se forma? Sócrates – o que é escrito com o conhecimento na alma de quem estuda, e que não somente é capaz de defender-se, que de falar e silenciar quando é preciso. Fedro – referes-te ao discurso de quem sabe, discurso vivo e animado, do qual, com toda a justiça, pode ser considerado simples simulacro do discurso escrito (PLATÃO, *Fedro*, 275 d-276 a).

No diálogo *Fedro* de Platão podemos conferir que essa novidade era concebida por Sócrates como uma espécie de ilusão de conhecimento que parte do distanciamento entre os interlocutores[11]. Logo, o método maiêutico-socrático, dentre desse contexto, estava completamente ameaçado. Por essa perspectiva é possível compreendermos o fato de o filósofo nunca ter escrito uma única linha. A filosofia para ele é fundamentalmente calcada no processo dialógico que necessita do contato entre duas almas de modo ativo como uma prática existencial de cunho ético, epistêmico, político e pedagógico. O seu grande discípulo Platão carrega essa marca de modo paradoxal ao escrever os seus livros. Visto que a escrita platônica reflete de modo mimético a imagem do diálogo oral, que é o método deixado pelo seu mestre para a busca de conhecimento, que só pode ocorrer no encontro entre *duas almas*[12]. Ele se baseia nos

[11] Ou seja, o *diálogo presencial* não pode acontecer dentro desse contexto. Esse ponto é importante por dois motivos: 1) Por apresentar o *caráter pragmático* que o *método dialógico* representava em uma cultura que foi criada a partir da *tradição oral* entre os antigos gregos. 2) A partir do que foi apresentado nessa passagem podemos *avaliar a importância desse método no processo pedagógico e filosófico*. E é exatamente esse último ponto que nos interessa para a fundamentação, e desenvolvimento, de nossa proposta de educação não informal na Fundição Progresso.

[12] Curiosamente a própria definição de *Amor* (*Ἔρως/eros)* e *Amizade* (φιλία/philia) – que para os gregos são termos afins – carregam essas características que são apresentadas por Platão em diálogos como *Fedro, Banquete e Lísis.* O reconhecimento de nossa mortalidade – que define a natureza humana – é reciprocamente atravessado pelo

diálogos socráticos, que segundo Aristóteles, na *Arte Poética* era um gênero literário muito popular entre os gregos[13]. Com o intuito de manter viva a imagem do seu mestre – e consequentemente de sua maiêutica – essas obras escritas servem como uma espécie de convite à Filosofia despertando o interesse do leitor ou espectador. Podemos ver dentro dessa concepção dialógica que o processo subjetivo é atravessado pela troca incessante e necessária com o outro, pois o diálogo não repassa para o indivíduo um conhecimento acabado. Pelo contrário, ele é resultado de um esforço e colaboração mútua que parte da dúvida e da busca compartilhada que sempre permanece viva e aberta. Nesse sentido, é possível, como ressalta o helenista francês Pierre Hadot, compreendermos o motivo pelo qual Platão jamais escreveu utilizando a primeira pessoa do singular. Ao contrário de outros pensadores do seu período, o filósofo-poeta sempre afirmou, através da premissa socrática do não saber, a nossa incapacidade de realizar qualquer atividade desse âmbito sem o auxílio de algum interlocutor que nos estimula sempre a constante busca pela sabedoria. Quando esse contato não é realizado resta apenas o silêncio infértil que se aproxima do egoísmo, da pretensão de saber e, consequentemente da ignorância. Esse caminho filosófico é baseado na constatação da necessidade do outro que atravessa essencialmente a natureza humana desde a sua origem[14]. Logo, esse processo revela um traço importantíssimo da visão epistemológica, política e pedagógica do pensamento socrático-platônico que afirma a solidariedade como ponto de partida para a busca da plenitude existencial humana.

Mas dentro desse debate produzido durante o período clássico sobre qual seria o melhor projeto político-pedagógico, nos deparamos com o choque entre a antiga tradição oral, que era fundamentada através do conhecimento musical da poesia, e com o novo uso da *técnica escrita* que começa a atuar como o principal instrumento de armazenamento informacional e jurídico durante o período arcaico. Essa transformação modificou de modo irreversível o processo de subjetividade grego[15]. Uma nova mentalidade começa a ser desenhada no qual essa tradição oral, de um modo geral, começa a ser colocada em xeque pelos seus detratores. O efeito desse desgaste resultou no discurso em *prosa* que podemos encontrar nas obras de Heródoto e Tucídides, que apresenta na forma e conteúdo um distanciamento da antiga tradição poética dos

processo de interdependência constante que será posteriormente ressaltado por Aristóteles no primeiro livro da *Política.* Vide Aristóteles. *Pol. (*Livro I, 1252 a, 2).

[13] Vide Aristóteles, *Poética* (1447b, 11).

[14] Ibidem.

[15] Vide a hipótese de Havelock sobre essa questão no primeiro capítulo do seguinte livro: HAVELOCK, Eric A. *A musa aprende a escrever*: Reflexões sobre a oralidade e a literacia da Antiguidade ao presente. Lisboa: Gradiva, 1996.

primeiros aedos[16]. A palavra do poeta começa a perder o seu revestimento sagrado. No início da *Poética*[17], há uma passagem interessante em que Aristóteles demarca esse distanciamento entre esses dois meios expressivos do pensamento grego[18]. A sua abordagem sistematizadora, e perspicaz, é de grande ajuda para detectarmos algumas características dessa nova forma de expressão que é derivada da antiga *arte das musas*[19]:

> Falaremos da arte poética em si e das suas espécies, do efeito que cada uma destas espécies tem; de como se devem estruturar os enredos, se se pretender que a composição poética seja bela; e ainda da natureza e do número das suas partes. E falaremos igualmente de tudo o mais que diga respeito a este estudo, abordando, naturalmente, em primeiro lugar, os princípios básicos. A epopeia e a tragédia, bem como a comédia e a poesia ditirâmbica e ainda a maior parte da música de flauta e de cítara são todas, vistas em conjunto, imitações. Diferem entre si em três aspectos: ou porque imitam por meios diversos ou objetos diferentes ou de outro modo e não do mesmo. Assim como uns imitam muitas coisas, reproduzindo-as (por arte ou por experiência) através de cores e figuras e outros através da voz, assim também, nas artes mencionadas, todas realizam imitação por meio do ritmo, das palavras e da harmonia, separadamente ou combinadas. Se a música de flauta e de cítara e algumas outras artes similares, como a música de siringe, conseguem expressividade usando apenas a harmonia e o ritmo, a música dos dançarinos [imita], pelo ritmo em si, sem harmonia (pois os dançarinos, através de movimentos ritmados, imitam não só caracteres, mas também emoções e acções). 1447 b - Todavia, a [arte] que imita apenas com palavras em prosa ou em verso, podendo misturar-se diferentes metros ou usar um único, chegou até hoje sem nome. Realmente não temos nenhum termo comum para designar os mimos de Sófron e de Xenarco e os diálogos socráticos, ou a imitação que alguém faça em trímetros, em versos elegíacos ou alguns outros metros similares. Com efeito, as pessoas, juntando ao nome do metro a palavra poeta, chamam a uns poetas elegíacos e a outros poetas épicos, não os designando poetas pela imitação, mas pela semelhança do metro (ARISTÓTELES, 2004, 1447a).

Muitos especialistas[20] que analisam essa obra de Aristóteles chamada *Poética,* e que ficou muito famosa por apresentar alguns aspectos sobre a composição das *tragédias* e *comédias* na antiguidade, infelizmente esquecem de ressaltar a importância pedagógica que a poesia desempenhava até o período clássico entre os gregos[21]. E salientar o fato de alguns tragediógrafos antigos como Ésquilo, Sófocles e Eurípides acompanharem essas mudanças através de suas respectivas obras, a partir do choque entre *oralidade* e *escrita*, que promoveram grandes mudanças de *forma* e *conteúdo* das peças que foram encenadas no teatro. Infelizmente, as poucas fontes que sobreviveram até nós não nos fornecem muitas informações precisas sobre essa questão, ou de como era o método de produção para as apresentações em público. Para

[16] Os Αοιδός/*aoidos* eram os artistas responsáveis na antiguidade por cantar as epopeias acompanhadas de algum instrumento musical.
[17] Vide Aristóteles, *Poética* (1447 b).
[18] O termo empregado no texto grego é λόγος/*lógos*.
[19] Μουσική/*mousiké*.
[20] Para essa questão recomendamos a leitura da seguinte obra: HALLIWEL, S. *Aristotle's Poetics*. London: Oxford University Press, 1996.
[21] Vide Platão, *República*, Livro II.

termos uma noção desse imenso problema, essa própria obra aristotélica citada anteriormente é fragmentada, e ainda nutre inúmeras polêmicas em relação à sua origem. Mas o ponto que gostaríamos de destacar aqui é sobre o texto que possuímos, que demonstra a insistência do filósofo macedônio em pontuar os meios necessários para uma boa obra poética alcançar a Beleza através de vários recursos oriundos da música como *ritmo* e *harmonia*, que revelam para nós, que essas obras, além do gestual da dança e do cenário – que também eram elementos essenciais nas apresentações teatrais – baseavam-se na primazia da arte sonora, que vem da herança da tradição oral que ajudou a esculpir e a difundir a obra homérica, aquela que foi o instrumento de comunicação mais importante para a construção do legado pedagógico e político da sociedade helênica logo após a *idade das trevas*[22].

Esse segundo aspecto em torno desses modelos pedagógicos antigos, que apresentamos anteriormente, é fundamental não apenas para avaliar o nosso atual processo educacional ocidental, mas ele nos ajuda a compreender e, sobretudo, reformular os nossos métodos a partir desse processo mútuo de construção que ocorre nas relações humanas de modo contextual, justo e equilibrado quando respeitamos o seu caráter múltiplo e disforme. Infelizmente, a nossa tecnologia que deveria auxiliar a estabelecer essa aproximação está sendo utilizada por muitos oportunistas, e que só pensam em lucros imediatos, para produzir o efeito contrário. Ou seja, o espaço[23] de encontro entre professor e aluno está, aos poucos, sendo fragmentado e substituído por uma plataforma virtual que corrobora para o total distanciamento social e a precarização do ambiente escolar real[24], um fator essencial para a construção da cidadania e do conhecimento.

Nesse sentido, poderíamos utilizar as mesmas críticas que Platão outrora tecera para a grande novidade tecnológica da escrita, que produziu profundas mudanças na cultura grega em sua época, para nos ajudar a questionar, não apenas os nossos métodos, mas reavaliar de modo crítico o efeito real dessas práticas no contexto sociopolítico em nossa cultura. Pois, como

---

[22] Esse período histórico se caracteriza, por um lado, como o fim da *Era do Bronze*, e por outro como o início do período pré-homérico. Algumas das características que se destacam nesse período é o retrocesso cultural, que foi marcado pela inutilização da escrita durante três séculos e pela reconstrução da sociedade grega.

[23] Não apenas o espaço físico, mas o espaço afetivo que é essencial para o desenvolvimento social e pedagógico. Sendo esse construído pela coletividade fomentada dentro e fora do espaço escolar.

[24] É importante ressaltar que a nossa crítica a esse modelo que vem se espalhando em nosso mundo digital refere-se, circunstancialmente, ao nosso projeto pedagógico que caminha na direção diametralmente oposta. Pois defendemos o *diálogo presencial* como o ponto fundamental para a realização e o alcance de nossos objetivos no projeto. Todavia há vários outros aspectos que merecem a nossa profunda atenção que não foram abordados. Por exemplo: qual será o impacto desse modelo pedagógico virtual, que isola o indivíduo em seu computador, ou smartphone de modo sedentário, no processo da construção da cidadania no futuro? E a função docente? Se a Educação for tratada como uma mercadoria supérflua, como já acontece hoje em dia, futuramente o professor poderá ser facilmente substituído por um programa de computador. Algo similar ao que aconteceu aos cobradores de ônibus. E a partir disso surge mais uma questão: será que uma "criatura" poderá educar o seu "criador"? Essa não seria a imagem do total retrocesso humano?

ressalta o professor e pedagogo Mario Manacorda, não podemos omitir que vários destes aspectos da educação estejam em total consonância com o seu contexto social e político de origem, e também interligados aos conteúdos mais fundamentais da história da humanidade como um todo. Sendo assim, todas as características técnicas e materiais do processo pedagógico, que estão relacionadas com a expansão social, política e produtiva, também devem receber a nossa total atenção nas nossas análises, para estabelecer a coerência entre o desenvolvimento teórico e prático no espaço escolar:

> Poderá parecer, por outro lado, que esta história, que baseia os aspectos técnicos nos momentos sociais e políticos, deixe um pouco na sombra aquilo que é comumente é o tema central das histórias da pedagogia: isto é, o pensamento pedagógico. Pode ser, mas não se ignorará Platão ou Comenius, como também nunca se encontrarão fatos sem ideias. O que é verdade, talvez, é que se pretende não tanto indagar sobre os sistemas de ideias em si, mas especialmente procurar nelas o reflexo e o estímulo do real, compreender como de época em época o objetivo da educação e a relação educativa foram concebidos em função do real existente e de suas contradições, indagar a opinião geral sobre o fenômeno escolar, verificar o prestígio concedido ou negado à figura do profissional da educação e assim por diante. Neste sentido, a literatura (a saber, a literatura dos literatos), mais do que a literatura dos pedagogos, pode fazer reviver as relações reais e as opiniões generalizadas (MANACORDA, 1989, p. 7).

A escolha dessa passagem não foi ocasional. Pelo contrário, pois, primeiro ela apresenta a intenção de expandir os limites do nosso olhar que é marcado por atividades pedagógicas mais especializadas e, em muitos casos, totalmente distantes da realidade escolar. Segundo, porque nos deparamos com a necessidade de encontrar outras fontes de conhecimento para a renovação das práticas pedagógicas. Logo, se faz necessário ampliar e buscar uma *interdisciplinaridade* mais consistente e realista que possa ser devidamente apropriada para cada situação específica. Seja como for, a escola desempenha esse papel de reunião e expansão desses métodos, pois é ela o espaço de criação no qual o *diálogo* é a única passagem para a construção de uma sociedade que afirme de modo incisivo os valores de *respeitabilidade*, *igualdade*, *fraternidade* e *solidariedade* como pontos cardeais para a construção de uma sociedade pluralista e justa. Mesmo que isso soe utópico para alguns, não podemos deixar de procurar esses ideais no desenvolvimento de nossos projetos educacionais atuais. Caso contrário, ao reproduzir práticas ineficazes que não promovem transformações significativas no processo educativo, corre-se o risco de manter uma pedagogia meramente protocolar para atender os anseios de um mundo marcado pela estrutura capitalista, que visa apenas o lucro e o processo de formação de suas engrenagens produtivas, no qual as ações se tornam mecânicas e desconectadas das reais necessidades dos sujeitos da aprendizagem. Esse tipo de repetição acrítica de métodos, muitas vezes baseados em modelos ultrapassados ou descontextualizados, contribui para a manutenção

do status quo educacional, dificultando a construção de um ensino verdadeiramente emancipador. Em vez de fomentar a reflexão crítica, a autonomia e o protagonismo discente, tais práticas reforçam uma lógica de contenção e controle, perpetuando desigualdades e ineficiências históricas. É necessário, portanto, repensar o fazer pedagógico de modo a incorporar estratégias que dialoguem com a complexidade dos contextos escolares e que possibilitem a emergência de experiências formativas mais significativas e transformadoras.

Em nosso caso, a projeção de todos esses problemas estabeleceu a construção de um sentido fundamental para o nosso projeto pedagógico, que paralelamente estava vinculado às outras demandas de ordem prática de cada contexto social e escolar, que são basilares para o mais amplo desenvolvimento de nossos jovens[25], e que foram apresentadas pelo Ministério da Educação e Cultura para a aprovação do nosso curso. Logo, para esse projeto ser realizado no ponto de cultura da Fundição Progresso (NEC) foi necessário alcançar alguns objetivos primários que entre eles estavam: 1) estimular o protagonismo juvenil; 2) ampliar a capacidade reflexiva, crítica e criativa de cada jovem participante; 3) fomentar o hábito da escrita e da leitura. Para a realização desse propósito, a nossa concepção inicial suprimiu intencionalmente vários aspectos da escola tradicional, mas sem perder de vista a análise crítica e aberta com os demais membros que fazem parte do espaço educativo, pois a nossa intenção era de encontrar um denominador comum que pudesse nos fornecer o *leitmotiv* condutor desse processo, e ele se concretizou através do conceito de *diálogo* que foi ampliado pelo filósofo-poeta Platão, através de seu mestre Sócrates durante o período clássico.

Dentro desse horizonte, que foi desenhado através da imagem da solidariedade e cumplicidade, foi possível construir o alicerce para o nosso projeto de educação informal que atendeu alunos de várias escolas públicas entre o período de 2007 até 2016 da cidade do Rio de Janeiro. E esse projeto, para ser concretizado de modo definitivo, teve que alcançar todos esses objetivos logo nos três primeiros meses de existência[26]. Caso contrário, não teríamos permissão para dar continuidade com o apoio financeiro do governo federal. O nosso primeiro grande desafio foi o ensejo de desconstruir o modelo tradicional da sala de aula, que é muito comum na maioria das instituições de ensino, e para a realização de tal objetivo tivemos que reinventar esse espaço físico que deveria estimular a construção de um espaço afetivo adequado para

[25] A lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, conhecida como Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), estabelece os princípios e objetivos da educação brasileira. O Art. 1º, § 2º, destaca que "A educação escolar deverá vincular-se ao mundo do trabalho e à prática social." Este dispositivo enfatiza a importância da educação escolar estar conectada com as realidades sociais e profissionais, preparando os alunos para a participação ativa na sociedade e no mercado de trabalho.

[26] Esse projeto foi acompanhado por especialistas do MEC, coordenadores do NEC e das escolas participantes da região do Centro do Rio.

propiciar uma atmosfera de empatia, que possibilitasse de modo mais suave o desenvolvimento do processo dialógico através da poesia e da filosofia. Nesse sentido, a nossa grande fonte de inspiração partiu de uma belíssima passagem do diálogo *Fedro* de Platão, no qual Sócrates se afasta dos muros da cidade para iniciar a sua reflexão com o jovem Fedro sobre o amor em um cenário inspirador e vivo da própria Natureza[27]:

> V – Sócrates – por Hera! Que belo sítio para descansar! Este plátano, realmente, é tão copado quanto alto, e aquele pé de agnocasto além da sombra agradabilíssima que sua altura proporciona, embalsama toda a redondeza, por estar em plena florescência. E sob o plátano, também, que fonte encantadora! A água é bastante fria, o que os pés nos confirmam. Deve ser consagrada às Ninfas e a Aquelôo, a julgarmos por estas imagens e figurinhas. Observa também como aqui a brisa é delicada e aprazível; sua melodia clara e estival acompanha o coro das cigarras. Porém, o mais admirável de tudo é a relva, que se eleva gradualmente para formar uma camada espessa. Se nos deitarmos neste ponto, disporemos de travesseiro em tudo cômodo. Revelaste-te excelente guia, amigo Fedro. Fedro – e ti, varão admirável, és a criatura mais rara que eu já vi. Em verdade, conforme confessas, mais pareces estrangeiro que se deixa conduzir, do que natural deste lugar. O certo é que nunca sais da cidade nem cortas as fronteiras. Penso mesmo que jamais foste além das portas da cidade. Sócrates – desculpa-me essa fraqueza, meu caro; é que, sendo como sou, um apaixonado do saber, nem o campo nem as árvores não me ensinam coisa alguma; somente os homens da cidade. Porém agora quer parecer-me que encontraste o meio de trazer-me para fora. Assim como fazem para conduzir animais quando estão com fome, agitando na frente deles algum ramo ou fruta: só com mostrares as folhas desse discurso, me levarás por toda Ática ou por onde bem entenderes. Mas, uma vez que já alcançamos nosso ponto, o mais certo, para mim, será deitar-me aqui mesmo. Vê qual te parece a posição mais cômoda e inicia logo essa leitura (PLATÃO, 2011, 230 c - e).[28]

Como podemos notar nessa passagem que foi apresentada anteriormente, Platão descreve Sócrates como um filósofo voltado para o interior da cidade[29]. Ao contrário dos

---

[27] Φύσις/*phýsis*. Para os gregos antigos é uma das noções mais importantes que carrega o sentido da vida que traz as seguintes características: o poder de transformação, destruição e criação de todas as coisas. Esse conceito foi o tema central para as discussões dos primeiros filósofos que foram denominados pré-socráticos. Aliás, na passagem que usamos anteriormente é possível encontramos a diferenciação que o próprio Platão estabelece entre esses primeiros pensadores e Sócrates.

[28] Nessa passagem, Platão parece transferir todo o seu devaneio de criação poética, que para ele não é de modo algum racional, mas de inspiração divina das Musas, para a boca de Sócrates. Curiosamente, no diálogo *Íon*, que é defendido por muitos especialistas em estilometria como um livro da fase inicial, ele também discorre sobre essa questão, pois a verdadeira poesia não pode ser fruto de uma técnica, como defendia Simônides de Ceos, mas de um arrebatamento de origem divina. Ou seja, de um poder não humano. Esse ponto é fundamental, por exemplo para compreendermos a crítica que o filósofo faz aos poetas no livro II da *República*. É sabido que a função do poeta em seus primórdios era de cunho sagrado, que aos poucos foi-se laicizando para atender as demandas do período democrático. Para mais informações sobre, recomendamos a leitura da seguinte obra: DETIENNE, M. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspero, 1967.

[29] Essa descrição de Platão apresenta o seu mestre como alguém que se coloca como um pensador voltado unicamente para as questões de cunho ético. Aliás, é importante ressaltar que os sofistas também seguem essa temática, pois com o desenvolvimento da Democracia, esses pensadores itinerantes começaram a despontar como os principais pedagogos para os filhos dos aristocratas. O intuito principal desse projeto pedagógico era torná-los bons oradores para os debates na ágora. É importante ressaltar que o pano de fundo desse cenário, no qual o diálogo se desenvolve, está também a questão entre a relação entre a *phýsis* e o *nomos* (φύσις και νόμος/*phýsis kai nomos*), ou seja, o debate entre a lei da natureza e a lei da convenção humana. Essa era uma polêmica que despertou o

primeiros pensadores, que ficaram conhecidos como pré-socráticos[30], o seu escopo filosófico tinha o homem como seu objeto de estudo prioritário. A construção dramática que apresenta a temática sobre o Amor[31], no início dessa obra, fez com que o cenário dramático fosse deslocado estrategicamente por Platão para longe dos limites da pólis. Ao fazê-lo, o filósofo-poeta parece nos conduzir para uma reflexão que tenta fugir do peso do olhar pragmático, superficial e relativista dos debates entre os intelectuais do período clássico sobre essa importante questão[32]. Esse lugar que foge do alcance dos debates acirrados no âmbito jurídico e político do cotidiano da cidade apresenta uma temporalidade[33] totalmente diferenciada e própria. O emprego de vários termos utilizados por Sócrates nessa passagem formam uma imagem espacial de tranquilidade e ócio que são essenciais para um diálogo filosófico descompromissado e profundo. Esse ambiente mais primitivo, que remete ao primeiro momento no qual o homem se depara com a grandiosidade da Natureza, é para ele responsável pelo surgimento da própria Filosofia através do espanto[34]. Logo, esses detalhes não podem ser omitidos na interpretação dessa obra, pois eles são basilares, por exemplo, para compreendermos os motivos pelos quais Platão resolveu construir a Academia e seu projeto político-pedagógico que traz a marca do diálogo, sendo uma grande referência, posteriormente, para a construção de outras escolas filosóficas como a de Aristóteles e Epicuro. A seguir vamos apresentar algumas considerações que nos ajudaram a compreender esses pontos para a fundamentação teórica de nosso projeto.

Desde os tempos mais remotos, o homem grego demonstrou o seu grande esforço na tentativa de expressar, através da força da sua poderosa imaginação, as respostas para essas questões mais elementares. O mito, por exemplo, surge como uma espécie de discurso que tenta buscar a compreensão e a verdade das coisas que o homem experimentou após esse assombro que foi obtido, ao se deparar com a grandiosidade da existência da Natureza que o cercava. E é justamente por isso que Aristóteles vai afirmar no livro da *Metafísica*[35] que os homens começaram a filosofar por causa desse mesmo espanto que nasce a partir das dificuldades mais

---

interesse de todos esses pensadores entre os séculos 4 e 5 na Grécia, a partir das reflexões que tinham a figura do homem como tema central nesse período.

[30] Ibidem.

[31] Έρως/Eros. Na mitologia grega é considerado o deus do amor e do erotismo.

[32] Vide o *Banquete*. A postura de Sócrates, que invoca a figura de Diotima nesse diálogo, é uma questão que não pode ser menosprezada. Até dentro desse contexto ele demonstra a importância do diálogo e da alteridade ao dar voz para uma personagem feminina, com o intuito de apresentar a imagem do amor em um ambiente totalmente masculino e monológico. Essa é a pintura que Platão apresenta do período clássico, que estava totalmente voltado para o egoísmo desmedido que era fomentado, segundo o seu olhar, pela pedagogia sofística. O caminho de sua filosofia deveria tomar o sentido inverso. Ou seja, afirmar o não saber socrático era o primeiro passo para a atividade filosófica verdadeira através do exercício do diálogo.

[33] Essa questão da temporalidade é outro ponto importantíssimo para a construção de nosso espaço educacional.

[34] Vide Platão, *Teeteto* (155 d) e Aristóteles, *Metafísica* (A 982 b).

[35] Ibidem.

simples da vida cotidiana, e que segue, de modo ascendente, em direção aos problemas relativos aos fenômenos celestes[36]. Para ele, quem experimenta uma sensação de dúvida, e de admiração, acaba inevitavelmente reconhecendo que nada sabe. Consequentemente, esse reconhecimento é o que motiva o surgimento de uma curiosidade ampliada que terá o poder de fazer estes homens mergulharem em uma intensa busca para saciar a sua vontade infinita de saber.

Aliás, este é um importante traço observado pelo filósofo macedônio que nos diferencia de todos os outros animais: "O homem é o único animal que por natureza busca o saber"[37], e que também possui *lógos*: uma razão articulada que tem o poder de comunicar, criar, congregar e estabelecer um julgamento ponderado sobre todas as coisas. E simultaneamente o homem adquire o poder de transmitir e conservar o seu modo de existência espiritual, político e social, através dessa força imaginativa e criadora que surge do seu pensamento. Nesse momento, e não por acaso, não há como distinguir o poeta do filósofo. Quem ama o mito, de certo modo, é também amante da sabedoria[38], pois ambas são criações humanas que tem a pretensão de descobrir a origem de todas as coisas e transmiti-las através da linguagem[39]. Todas essas chaves interpretativas que apresentamos foram retiradas das obras de Aristóteles, que, segundo o historiador e biógrafo Diógenes Laércio, permaneceu na Academia de Platão por 20 anos aproximadamente[40]. O impacto desse encontro foi tão marcante que o jovem Aristóteles no início de sua carreira escreveu alguns diálogos sob a imagem de seu mestre.

Uma das grandes lições aprendidas com Platão parte do seguinte princípio: através do reconhecimento de nossa mortalidade é que o homem começa a delinear a sua própria existência. Desse modo, não é por acaso que os gregos se referem aos seus deuses como os imortais[41]. Ou seja, qualquer poder ou força que vemos atuar em nosso mundo, e que cujo

---

[36] Não há dúvida alguma que esse pensamento foi influenciado por seu mestre Platão. Para a confirmação de nossa hipótese, vide a relação que o filósofo-poeta estabelece de modo proporcional entre o homem, a cidade e o cosmo no diálogo *Timeu*.

[37] Idem. *Metafísica* (A 980 a).

[38] No grego, há uma aproximação intencional de Aristóteles entre o adjetivo *philomythos* e *philosophos* (*διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν: ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων/ dio kai o philomythos philosophos pós estín: ho gar mythos sygkeitai ek thaumasion*).

[39] Idem. *Metafísica* (A 982 b).

[40] Vide o Livro III e V da seguinte obra: LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Traduzido por Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 2008.

[41] Ἀθάνατοι/Athanatoi. Imortais. Nas *Leis* (Livro IV, 716 c), Platão parte dessa mesma constatação, que também pode ser encontrada em outras obras como *Timeu*, no qual apresenta uma relação proporcional entre o homem, a cidade e o cosmos. A figura do demiurgo é um espelho para o homem, pois nessa idealização é possível estabelecer a construção de um caminho seguro para encontrar a plenitude existencial tão almejada entre os gregos. Curiosamente, é possível perceber que esse artífice divino carrega traços humanos (*Timeu* - 37 c7) que fazem jus aquela passagem bíblica encontrada no livro do *Gênesis* (1:26), que afirma que o homem é feito à imagem e semelhança de Deus. Nesse sentido, o filósofo-poeta parece retomar e reformular esse ideal da sua linhagem nobre que surgiu antes mesmo do período pré-homérico. De um modo geral, o seu pensamento sempre dialogou com a tradição. É importante ressaltar que, mesmo em sua última fase de vida, Platão nunca deixou de demonstrar o seu profundo respeito pela tradição poética homérica. Suas críticas à poesia são formuladas a partir do efeito colateral

nascimento não podemos ver, e que perdura depois da nossa morte, poderia ser nomeado como um deus. Logo, a imortalidade era algo que ultrapassava o limite da nossa compreensão e demarcava o distanciamento entre o mundo divino e humano. Mas eis que surge a seguinte questão: o que seria esse mundo divino para os gregos? Em seu famoso livro sobre o pensamento de Platão, o professor Grube tenta nos dar uma resposta convincente. Ele chama a nossa atenção para uma importante observação feita pelo filólogo alemão Wilamowitz sobre a palavra *deus*. Para o *scholar*, os gregos usavam esse termo como uma noção fundamentalmente predicativa. Em comparação aos cristãos e judeus, por exemplo, quando eles dizem que "Deus é amor", ou que "Deus é bom", apontam para a existência de um ser desconhecido, e consequentemente fazem um juízo qualitativo em torno desse termo colocando amor, bem e belo como seus atributos. Para um grego, essa ordem era completamente inversa, pois, ao dizer, por exemplo, que o "Amor é deus", ou a "Beleza é deus", o grego não estaria apenas pressupondo a existência de uma divindade antropomórfica oculta, mas também falando sobre algo acerca do Amor e da Beleza como realidades não antropomorfizadas, que não podem ser negadas e nem confundidas com os cultos religiosos. Segundo o professor Grube, o sujeito do seu juízo, a coisa pela qual se fala, encontra-se no mundo que conhecemos, e o pensamento pagão estava focado nessa ideia formidável. Ao dizer que o "Amor é deus", os gregos queriam expressar, fundamentalmente, o caráter sobre-humano de algo que não está sujeito à morte ou à destruição, e que escapa, sobretudo, do domínio do conhecimento dos homens. E nessa mesma direção segue o professor John Burnet, como veremos a seguir:

> Não devemos nos enganar pelo uso da palavra deus (théos) nos fragmentos que chegaram até nós. É bem verdade que os jônios a usavam para designar a "substância primordial" e o mundo (ou os mundos), mas isso não significa nem mais nem menos do que o uso dos epítetos divinos "sempre-novo[42]" ou "imortal" a que já nos referimos. Em seu sentido religioso, a palavra deus sempre significou, antes e acima de tudo, um objeto de culto, mas já em Homero essa deixara de ser sua única significação. A Teogonia de Hesíodo é a melhor evidência dessa mudança. É claro que muitos dos deuses nela mencionados nunca foram cultuados por ninguém, e alguns são meras personificações de fenômenos naturais, ou até de paixões humanas. Esse uso não religioso da palavra deus é característico de todo o período que estamos abordando, reconhecê-lo é extremamente importante, pois, com isso, não incorreremos no erro de fazer a ciência derivar da mitologia. Percebemos isso, acima de tudo, pelo fato de desde o início, enquanto a religião primitiva considerava divinos os corpos celestes e o próprio céu – e, portanto, de natureza inteiramente diferente de todas as coisas existentes na Terra –, os jônios terem se posicionado contra qualquer distinção dessa ordem, embora ela lhes devesse ser perfeitamente conhecida através de crenças populares. Aristóteles retomou essa distinção tempos depois, mas a ciência grega começou por rejeitá-la (BURNET, 2006, p. 29-30).

que produzia durante o surgimento da Democracia, através de Simônides de Ceos, e do surgimento do movimento pedagógico sofístico.

[42]A expressão "sempre-novo", com hífen, está gramaticalmente correta dependendo do contexto — especialmente se for usada como adjetivo composto antes de um substantivo.

Mesmo com algumas discordâncias da posição defendida pelo professor escocês John Burnet, que defende o mito como algo inferior em relação ao pensamento filosófico, a sua exposição se coaduna com algumas de nossas considerações apresentadas. Enfim, esse caráter divino, que é ressaltado pelos gregos desde o período pré-homérico, como um parâmetro, ou fronteira, que demarca o espaço da mortalidade humana parece ter sido uma questão que atravessou a história helênica, desde o seu início até o período clássico de diferentes modos[43]. É importante ressaltar que a maioria desses intelectuais que disputavam o espaço da cidade com Sócrates não demonstravam mais interesse nessas questões por causa das demandas do cotidiano político que iam se ampliando dentro desse contexto histórico. Como foi visto na passagem que apresentamos anteriormente do diálogo *Fedro*, o questionamento do mestre de Platão tinha a cidade como o seu próprio espelho.

A Democracia impõe aos cidadãos mais abastados uma exigência de encontrar uma habilidade discursiva eficiente para vencer os inúmeros debates jurídicos e políticos. Nesse novo contexto, a verdade foi apartada do mundo divino e relativizada através do agnosticismo de pensadores como Protágoras. Nesse sentido, as questões metafísicas dos primeiros filósofos são substituídas pelo interesse persuasivo com o intuito de obter a vitória em qualquer circunstância. Esse traço produziu um terrível efeito colateral na estrutura sociopolítica da cidade que levou à condenação de Sócrates. Ao diagnosticar todos esses problemas, se fez necessário uma mudança radical na base política e pedagógica da cidade. Por isso que a retirada de seu mestre do interior da cidade parece revelar esse desejo de fornecer à filosofia um distanciamento estratégico que visa reconectar o homem com seus princípios mais básicos e primordiais, oriundos da Natureza como um cosmo vivo e integrador, que tem o poder de regular o mundo humano de modo harmônico. A velocidade imposta por esse ritmo frenético da cidade já não é mais compatível com esse tempo descompromissado de uma reflexão filosófica mais apurada. Sendo assim, a filosofia precisa defender a sua autonomia com unhas e dentes para ajudar a humanidade a sair de seu estado de menoridade. A dedicação com que Platão investiu ao compor a sua vasta obra durante a sua trajetória pode falar por si mesma. O trabalho de purificação de todas as opiniões é um ofício que só pode ser elaborado de modo compartilhado e com muito esforço e coragem através do diálogo. Como foi ressaltada por nós anteriormente, essa nobre ação que se faz pelo reconhecimento da alteridade apresenta a

[43] Podemos encontrar essas diferentes tonalidades através das obras dos principais tragediógrafos gregos, a saber: Ésquilo, Sófocles e Eurípides.

responsabilidade e a solidariedade como fundamentos necessários para o homem encontrar a sua plenitude humana na vida social através da moral e da educação.

Quando nos deparamos com o desafio de criar um projeto de educação informal na Fundição Progresso, tivemos que avaliar todos os obstáculos do nosso mundo contemporâneo, que, de certo modo, não estavam distantes dos problemas enfrentados por pensadores como Platão e Aristóteles em sua época. A emergência e euforia da cidade continua se impondo de modo avassalador sobre as vidas dos cidadãos, sobretudo dos mais pobres que não veem no processo educativo uma emancipação do espírito, mas como um mero meio para uma rápida ascensão social e financeira, onde tudo é acelerado e beira à esquizofrenia provocada pela pobreza e a imediatez. E não podemos criticá-los, pois o senso comum, de modo interessado, fomenta diariamente nas redes sociais e nas propagandas de massa essa triste noção. Não há chance e nem tempo para pensar com profundidade. Todas as coisas parecem nos levar a um caminho do automatismo e da mediocridade generalizada.

Ao desconstruir o espaço escolar, a nossa intenção era possibilitar uma experiência mais imersiva e leve para que os jovens pudessem estar mais à vontade para refletir esses problemas relacionados ao nosso futuro e bem-estar. Para criar esse distanciamento do modelo tradicional do espaço escolar, que infelizmente ainda insiste nos mesmos erros de ser constituído em um ambiente fechado, previsível e tedioso, se fez necessário criar um espaço itinerante que trouxesse no aspecto estético esse movimento de transformação da vida, do tempo e do pensamento.

Para o sucesso de tal objetivo, inicialmente, exigimos em nosso projeto que fosse construída uma sala dentro da biblioteca do NEC com grandes almofadas e sofás que eram espalhadas pelo espaço simulando uma sala de estar, no qual tínhamos diversos clássicos literários e filosóficos que eram utilizados como referência para os nossos encontros. Dentro desses espaços, as paredes foram pintadas com tons mais suaves, e decoradas com algumas pinturas. Essa estratégia foi muito importante para criar um ambiente mais descontraído e sociável para todos os participantes. O conforto propiciava uma sensação de tranquilidade e comodidade que foi muito proveitoso para os nossos encontros semanais. Além dessa sala, nós tínhamos também uma videoteca para assistir filmes, shows e documentários que eram escolhidos cuidadosamente a partir da temática de cada encontro. Posteriormente, os jovens começaram a criar mensalmente um cineclube que era uma continuidade dessa proposta inicial[44] de fomentar o protagonismo.

[44] Através dessa atividade, estávamos cumprindo o objetivo de fomentar protagonismo juvenil que foi exigido pelo MEC.

E depois do resultado positivo desses três primeiros meses de projeto, mais dois espaços foram utilizados para produzir esse efeito de deslocamento estratégico. O terceiro era o terraço da Fundição Progresso, que é totalmente aberto e nos fornecia uma vista panorâmica da cidade do Rio de Janeiro com sua beleza e miséria coabitando na mesma paisagem, que sempre foi instigante para nossos debates por causa da sua geografia marcada pelos fatos do passado e do presente. E o quarto espaço utilizado era o jardim da Praça Paris no bairro da Glória. Inspirado na belíssima passagem que apresentamos anteriormente do diálogo *Fedro* de Platão, esse ambiente era destinado para temas relacionados ao amor e a criação poética. Todas as obras artísticas e arbustos do local nos servia como um excelente local ao ar livre para os nossos estudos filosóficos mais profundos. Sendo essa uma das atividades mais apreciadas pelos jovens.

Dentro do nosso plano metodológico de ensino, o propósito central era desconstruir o papel verticalizado, da escola tradicional, da relação entre o professor e o aluno que ainda é aplicado na maioria das escolas do nosso país. Em todos os encontros, nossa disposição espacial era distribuída em um grande círculo que deveria fomentar esteticamente e eticamente a igualdade e a solidariedade. Essa estratégia foi, sem dúvida alguma, um dos pontos mais importantes de nosso projeto, pois era muito comum ouvir de alguns jovens participantes que esse direito era negado em casa e na escola. E a partir dessa demanda, decidimos utilizar duas obras centrais para a nossa fundamentação teórica. A primeira foi o livro *Como ouvir* de Plutarco, que apresenta um método para ampliar o nosso poder auditivo, uma escuta ativa, que é essencial para a nossa capacidade reflexiva e expressiva, pois a oportunidade de desenvolver a arte de ouvir e de saber falar no momento oportuno era algo fundamental para o sucesso do processo dialógico apresentado em nosso curso.

Tendo em vista esse pressuposto metodológico, a segunda obra que utilizamos foi a *Retórica* de Aristóteles. Esse estudo foi bem proveitoso, pois foi possível discutir sobre diversos aspectos que envolveram questões lógicas para uma boa construção argumentativa, e também algumas noções psicológicas, através da análise das emoções da retórica das paixões de Aristóteles. Para treinar essas habilidades retóricas, foram desenvolvidas duas atividades: a primeira consistia em analisar o comportamento e a argumentação de vários candidatos durante o processo eleitoral no Youtube. Os alunos deveriam descrever as suas observações e apresentá-las posteriormente em nossos encontros semanais. A segunda atividade consistia em uma vez por mês escolher um tema para ser discutido de modo coletivo. Dividíamos os jovens em dois grupos, os quais deveriam debater respeitando todas as regras argumentativas apresentadas previamente. Essa experiência trouxe diversos benefícios que ampliaram o poder de reflexão e

argumentação dos jovens. Os materiais literários, musicais, cinematográficos e humanos eram utilizados para aprimorar a capacidade escrita e oral. A biblioteca funcionava como um ponto de encontro e de pesquisa durante seis dias na semana. No final do primeiro ano, para a nossa grande surpresa, a avaliação pedagógica constatou que a maioria dos jovens participantes do curso tiveram um excelente desempenho escolar, que deu a possibilidade para que nosso projeto tivesse continuidade nos próximos anos. Essa façanha nos motivou a desenvolver novas formas de possibilitar a expansão de nossos objetivos pedagógicos. No segundo ano, ampliamos as oficinas de filosofia e criação poética com a inserção de várias atividades de composição textual e musical. Nosso objetivo através do uso de obras musicais e literárias era expandir ainda mais a capacidade imaginativa dos jovens para a atuação em seus respectivos cotidianos familiar e escolar.

Dado o sucesso desse projeto educacional experimental no NEC (Núcleo de Educação e Cultura), essa experiência educativa informal foi apresentada posteriormente para outras escolas do ensino médio do Estado. É importante ressaltar que oferecemos nesses nove anos diversas palestras para a comunidade e oficinas para educadores. Uma dessas oficinas que merece o nosso destaque, durante esse período, foi para os alunos, professores e coordenadores da cidade de Nova Friburgo, que sofreram com a terrível catástrofe das enchentes ocorrida no ano de 2011. O nosso trabalho visava resgatar a autoestima dos mestres e jovens dessa região. Para atendermos essa demanda atípica, tivemos que adaptar algumas de nossas atividades. Optamos por apresentar as noções mais importantes que o diálogo filosófico inclusivo pode oferecer para nós em momentos de crise e superação. Utilizando a mesma base teórica que foi inspirada no pensamento grego antigo, a qual aplicamos para a fundamentação de nosso projeto de educação, expomos os principais pontos de nossas atividades e dificuldades para o exercício de qualquer projeto inovador, sobretudo, em um país que ainda não sabe valorizar de modo adequado os seus mestres e alunos.

Seja como for, a nossa luta diária para o crescimento de nossa sociedade através da educação precisa fomentar esse debate dentro e fora do espaço escolar.

REFERÊNCIAS

ARISTOTLE. *Politics.* Translate by H. Rackham. Vol. XXI. Loeb Classical Library, Cambridge, Londres: Harvard University Press, 1944.

_____. *Poética.* Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Tradução e notas de Ana Maria Valente. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Tradução de Vera Ribeiro, Agatha Bacelar, Henrique Cairus e Tatiana Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

DETIENNE, M. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspero, 1967.

FLECHA, R. *Compartiendo palavras*: el aprendizaje de las personas adultas a través del diálogo. Barcelona: Editora Paidós, 1997.

FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

GRUBE, G. M. A. *Plato's Thought*. Indianapolis: Hackett, 1980.

KROPOTKIN, Piotr. *Mutual Aid*: A Factor of Evolution. Mineola: Dover, 2012.

LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Traduzido por Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 2008.

MANACORDA, M. A. *História da Educação*: da Antiguidade aos nossos dias. Tradução: Gaetano Lo Monaco. São Paulo: Editora Cortez, 1989.

MARROU, Henrie-Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. Tradução de Mario Leônidas Casanova. São Paulo: Editora Herder; Universidade de São Paulo, 1969.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HADOT, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique*?. Paris: Gallimard, 1995.

_____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de F. Loque e L. Oliveira. São Paulo, Ed: É Realizações, 2014.

HALLIWEL, S. *Aristotle's Poetics*. London: Oxford University Press,1996.

HAVELOCK, Eric A. *A musa aprende a escrever*: Reflexões sobre a oralidade e a literacia da Antiguidade ao presente. Lisboa: Gradiva, 1996.

JAEGER, W. *Paidéia*: a formação do homem grego. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Aristotle*: Fundamentals of the history of his development. Oxford: O.U.P., 2ª ed, 1967.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2011.

PLATO. *in 12 volumes.* The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann Ltd, 1969.

_____. *Fedro, Cartas e o Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973.

A Filosofia do Ensino em Jean-Paul Sartre

Fábio Borges-Rosário[45]

Resumo
Nesta conferência, apresentei considerações iniciais sobre a reflexão sobre o ensino, especialmente o ensino de filosofia que aparece nas dobras do pensamento sartriano. Considerando textos escritos ou pronunciados, não considerados como puramente filosóficos pelos comentadores dogmáticos, ainda enclausurados pelo paradigma aristocrático que recusa a ida da filosofia às praças públicas e outros espaços de experimentação democrática do pensamento. Assim como reflito tanto sobre a recepção dos textos sartrianos nos espaços acadêmicos brasileiros, quanto sobre a descolonização e a desconstrução destes espaços quando chamados a democratizarem o pensamento e comprometerem-se com o porvir sem anteciparem o por-vir.

Palavras-chave: Filosofia; Ensino; Filosofia do ensino; Jean-Paul Sartre; Descolonização; Desconstrução.

Résumé
Dans cette conférence, j'ai présenté des réflexions préliminaires sur la réflexion sur l'enseignement, et plus particulièrement sur l'enseignement de la philosophie, qui apparaît au cœur de la pensée sartrienne. J'y aborde les textes écrits ou oraux, non considérés comme purement philosophiques par les commentateurs dogmatiques, mais encore cloisonnés par le paradigme aristocratique qui refuse l'entrée de la philosophie sur la place publique et dans d'autres espaces d'expérimentation démocratique de la pensée. Je m'interroge également sur la réception des textes sartriens dans les espaces universitaires brésiliens, ainsi que sur la décolonisation et la déconstruction de ces espaces lorsqu'ils sont appelés à démocratiser la pensée et à s'engager pour l'avenir sans l'anticiper.

Mots-clés: Philosophie; Enseignement; Philosophie de l'enseignement; Jean-Paul Sartre; Décolonisation; Déconstruction.

Palavras iniciais[46]

Agradeço inicialmente ao Professor Doutor Marcelo José Derzi Moraes o convite e a incisão de minha fala em seu curso nesta egrégia Faculdade de Formação de Professores, *campus* metropolitano da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E as pessoas discentes por concordarem com a cessão deste dia para a escuta das provocações que listei para apresentar nesta noite. Nesta direção, conclamo-as a me ouvirem falar e a formularem questões sobre "A Filosofia do ensino em Jean-Paul Sartre".

Escolhi o tema por fidelidade-infiel aos Professores Doutores Marcelo José Derzi Moraes que ensina Filosofia da Educação e Adriano Negris que ensina Didática. Situado entre ambas as disciplinas, proponho apresentar-me na encruzilhada conceitual apresentada por Elisete Medianeira Tomazetti em *Didática da filosofia no Brasil*: *histórias e perspectivas em foco* (2019) como constituinte dos cursos de Licenciatura brasileiros que, desde a criação do Estatuto da Universidade Brasileira em 1931 no governo Getúlio Vargas, estabelece a separação

[45] Doutor em Filosofia pela UFRJ. Mestre em Filosofia e Ensino pelo Cefet-RJ. Especialista em Histórias e Culturas Africanas e Afro-brasileiras pelo IFRJ. Professor na SEEDUC-RJ (Colégio Estadual Conselheiro Macedo Soares e Ceja Itaborai). Pós-doutorando em Bioética e Ética Aplicada na UERJ. Bolsista na Fundação Cecierj.
[46] Este texto é fruto de uma apresentação proferida na FFP-UERJ.

entre os objetivos de cada Departamento, cabendo aos Departamentos de Filosofia, Ciências e Letras ensinar os conteúdos que deveriam ser ensinados na escola e ao Instituto de Educação ensinar os modos como as disciplinas seriam ensinadas aos discentes das escolas.

Destaco a importância deste *campus* ofertar os cursos de Pedagogia, Letras, História, Geografia, Biologia e Matemática e espero que brevemente oferte os cursos de Licenciatura em Filosofia, em Física, em Química, em Educação Física, em Artes, em Psicologia, em Ciências da Religião, de modo a atender a demanda regional por profissionais habilitados e capacitados para atuarem nas escolas da nossa região. E pergunto-me como nesta Casa a separação entre os Departamentos destinados a ensinar os conteúdos e o ensino dos modos de ensino-aprendizagem dos conteúdos pelo Departamento de Educação é perpetuada ou superada.

Enceto o diálogo rememorando *A cerimônia do adeus* (1981a, 2012a) e *Entrevistas com Jean-Paul Sartre*: *agosto-setembro de 1974* (1981b, 2012b) de Simone de Beauvoir, como um convite a uma inversão cronológica, ao deputar a pesquisa e o ensino sobre o camarada intelectual da inesquecível feminista francesa, para propor que a desconstrução da colonialidade e a descolonização da filosofia do ensino aparece nas dobras da obra de Jean-Paul Sartre, como um apelo à reconciliação de cada pessoa com a humanidade de todas as pessoas que peregrinam neste planeta.

Além de lembrar que o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional[47] deputa as pesquisadoras e professoras brasileiras a considerarem que:

> Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.
> § 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.
> § 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras (LDB, Lei nº 9.394, 1996).

A missiva anterior foi complementada e suplementada pelo deputado no artigo 26-B quando determina que:

[47] O artigo 26-B foi acrescentado à LDB através da Lei nº 14.986 de 26 de setembro de 2024. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2024/lei/l14986.htm. Acesso em 27/09/2024.

> Art. 26-B. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, públicos e privados, é obrigatória a inclusão de abordagens fundamentadas nas experiências e nas perspectivas femininas nos conteúdos curriculares.
> Parágrafo único. As abordagens a que se refere este artigo devem incluir diversos aspectos da história, da ciência, das artes e da cultura do Brasil e do mundo, a partir das experiências e das perspectivas femininas, de forma a resgatar as contribuições, as vivências e as conquistas femininas nas áreas científica, social, artística, cultural, econômica e política (LDB, Lei nº 9.394, 1996).

Iniciar com a leitura de Simone de Beauvoir assenta esta fala e escrita na via que eu, Marcelo José Derzi Moraes e Rafael Haddock-Lobo abrimos em *Por que ler filósofas?* Tal escolha, não silencia *O testamento de Sartre*: entrevista de J-P. Sartre a Benny Lévy, de Benny Lévy, *O rosto misterioso de um irmão*, de Guilles Lapouge, *Um intelectual de verdade*, de Régis Debray e outros memoriais que direcionam Jean-Paul Sartre à Casa das Ancestrais Intelectuais da Humanidade.

Simone, no prefácio de *A cerimônia do adeus*, diz:

> Eis aqui meu primeiro livro – o único certamente que você não leu antes que o imprimissem. Embora todo dedicado a você, ele já não lhe concerne.
> Quando éramos jovens, e ao final de uma discussão apaixonada um de nós triunfava ostensivamente, dizia ao outro: "Você está enclausurado!" Você está enclausurado; não sairá daí e eu não me juntarei a você: mesmo que me enterrem ao seu lado, de suas cinzas para meus restos não haverá nenhuma passagem. [...] Este relato baseia-se essencialmente no diário que mantive durante esses dez anos. E também em inúmeros testemunhos que recolhi. Obrigada a todos aqueles que, com seus escritos ou de viva voz, ajudaram-me a descrever o fim de Sartre (BEAUVOIR, 2012a, p. 13).

E, no prefácio às *Entrevistas*, descreve que:

> Estas entrevistas realizaram-se durante o verão de 1974, em Roma, depois no início do outono, em Paris. Às vezes Sartre estava fatigado e me respondia mal; ou era eu que estava sem inspiração e fazia perguntas ociosas: suprimi as conversas que me pareceram sem interesse. Agrupei as outras por temas, sem deixar de seguir, mais ou menos, a ordem cronológica. Tentei dar-lhes uma forma legível; sabemos que há uma grande diferença entre palavras registradas por um gravador e um texto corretamente redigido. Mas não tentei escrevê-las no sentido literário da palavra: quis conservar sua espontaneidade. Encontrar-se-ão aqui passagens descosidas, estagnações, repetições e até contradições: é que eu temia deformar as palavras de Sartre ou sacrificar suas nuanças. Elas não trazem nenhuma revelação inesperada a respeito dele, mas permitem acompanhar os meandros de seu pensamento e ouvir sua voz viva (BEAUVOIR, 2012b, p. 173).

Considero que falar sobre Jean-Paul Sartre pela perspectiva e experiência da feminista Simone de Beauvoir é um gesto tímido que espero provoque-nos a pensar o cumprimento do recém incluído artigo 26-B em nossas pesquisas, investigações e reflexões sobre o Ensino e sobre a Filosofia do Ensino na Educação Infantil, no Ensino Fundamental, no Ensino Médio, no Ensino Técnico, no Ensino Superior e na Pós-graduação.

A Filosofia do Ensino

Jean-Paul Sartre descreve nas *Entrevistas com Jean-Paul Sartre: agosto-setembro de 1974* sua relação com a filosofia, a interconexão entre filosofia e literatura em seu cotidiano e as motivações e condições para o seu afastamento das salas de aula. A busca pela independência, pela autonomia, pelo engajamento conduziu-o, nas palavras do autor, a considerar no tocante à carreira universitária que:

> [...] Eu não via então por que ser professor no Collège de France. Tinha escrito livros de filosofia, mas é a partir do século XVIII que se considera a filosofia como matéria a ser ensinada. Pode ser uma matéria a ensinar, se se trata de sistemas de filosofia passados; mas se tentamos pensar filosoficamente o presente, não creio que isso se deve ao que se ensina aos alunos. Eles podem tomar conhecimento disso, mas não há razão para que um professor ensine uma coisa que não se desenvolveu inteiramente, cujo valor ele não conhece exatamente. Em resumo, eu não via por que, enquanto filósofo, iria para o Collège de France. Isso me parecia absolutamente alheio ao que eu fazia. [...] E devo dizer que estava muito ocupado também: escrevia livros que me tomavam todo o tempo de trabalho e teria que reduzir meu tempo de trabalho, já que deveria reservar determinado número de horas por semana para preparar cursos sobre coisas que tinha a impressão de saber; consequentemente, dar um curso no Collège de France não me teria feito evoluir. Merleau-Ponty o fazia porque considerava a filosofia um pouco inserida no sistema professoral; aliás, não sei por quê. Seus livros não eram particularmente livros universitários, mas, no entanto, creio que havia entre nós a diferença de que ele aceitava a universidade desde a origem como um meio de fazer filosofia, e eu não a aceitava (BEAUVOIR, 2012b, p. 334-335).

Leio este relato como uma provocação dirigida pelo filósofo às pessoas que acreditam na sistematicidade de seu pensamento, a investigarem nestas, e a partir destas linhas, como a Filosofia do Ensino chega nas reflexões legadas por Jean-Paul Sartre, tanto nas linhas dedicadas à Filosofia quanto as destinadas à Literatura. Em suas palavras:

> É isso. Então, essa é uma ideia diferente da de literatura. A literatura revela a verdade sobre o mundo, mas diferentemente da filosofia; na filosofia há um início e um fim, portanto há uma duração mas ela recusa a duração. É preciso tomar o livro, só o compreendemos quanto terminou e então não há duração. Não se pode introduzir no livro o tempo que se levou para compreendê-lo e decifrá-lo. E o pensamento que se obtém é um pensamento ideal e o conservamos na cabeça, como um conjunto bem-organizado. Podemos falar da duração, podemos fazer um, dois capítulos sobre a duração, mas nesse momento trata-se de um conceito, não de uma dimensão do objeto. Mudei a esse respeito, porque agora considero, ao contrário, que as obras filosóficas que escrevi compreendem a noção de temporalidade, não somente como a necessidade que cada um pode ter de ler a obra começando pelo início ou pelo fim, o que é uma perda de tempo, mas no sentido de que o tempo dedicado a expô-la e discuti-la faz parte da filosofia em si. Ela a determina (BEAUVOIR, 2012b, p. 274-275).

Retomo a escuta de *O ser e o nada*: *ensaio de ontologia fenomenológica* para verificar como o filósofo explica o fazer filosófico. Na referida obra, conceitua a reflexão operada pela filosofia advertindo que:

> Convém distinguir duas espécies de reflexão, se quisermos captar o fenômeno reflexivo nas suas relações com a temporalidade: a reflexão pode ser pura ou impura. A reflexão pura, simples presença do Para-si reflexivo ao Para-si refletido, é ao mesmo tempo forma originária da reflexão e sua forma ideal, é aquela sobre o fundamento da qual aparece a reflexão impura, e também aquela que jamais é previamente *dada*, que é preciso alcançar por uma espécie de catarse. A reflexão impura ou cúmplice, da qual falaremos mais adiante, encerra a reflexão pura, mas transcende por avançar mais longe em suas pretensões. [...] Aquilo que comumente denominamos *conhecer* presume relevos, planos, uma ordem, uma hierarquia. Até mesmo as essências matemáticas nos são reveladas com uma orientação em relação a outras verdades, a certas consequências; nunca se revelam com todas as características ao mesmo tempo. [...] A reflexão é mais reconhecimento do que conhecimento. Pressupõe uma compreensão pré-reflexiva do que almeja recuperar, como motivação original da recuperação (SARTRE, 2009a, p. 213-214).

Prossegue em *Questão de método* apontando a filosofia como a reflexão situada de uma época. E as pessoas, filósofas ou filósofos, que emprestam sua fisionomia, sua rostidade para expressá-la, admoesta que:

> A Filosofia aparece a alguns como um meio homogêneo: os pensamentos nascem nele, morrem nele, os sistemas nele se edificam para nele desmoronar. Outros consideram-na como certa atitude cuja adoção estaria sempre ao alcance de nossa liberdade. Outros ainda como um setor determinado da cultura. A nosso ver, *a* Filosofia *não existe*; sob qualquer forma que a consideremos, esta sombra da ciência, esta eminência parda da humanidade, não passa de uma abstração hipostasiada. De fato, o que há são filosofias. Ou melhor – pois não encontrareis nunca, em um momento dado, mais do que *uma* que seja viva –, em certas circunstâncias bem definidas, *uma* filosofia se constitui para dar expressão ao movimento geral da sociedade; e, enquanto vive, é ela que serve de meio cultural aos contemporâneos. Este objeto desconcertante apresenta-se *ao mesmo tempo* sob aspectos profundamente distintos cuja unificação opera constantemente (SARTRE, 1978b, p. 113).

Na resposta a Naville, em *O existencialismo é um humanismo* (1978a, 1996, 2014), explicita como sendo função do filósofo explicar os conceitos anteriormente apresentados pelas pessoas que previram a libertação do colonialismo e a descolonização como a condição do advir uma nova humanidade sem pessoas oprimidas ou opressoras. Nesta direção diz que:

> Trata-se duma moral da liberdade. Se não há contradição entre esta moral e a nossa filosofia, nada mais há a exigir. Os tipos de compromissos são diferentes consoante as épocas. Numa época em que comprometer-se era fazer a revolução, necessário seria escrever o *Manifesto*. Numa época como a nossa, em que há diferentes partidos a reclamarem-se da revolução, o compromisso não consiste em entrar num deles, mas sim em tentar esclarecer os conceitos para ao mesmo tempo tornar precisa uma

> posição e tentar agir sobre os diferentes partidos revolucionários (SARTRE, 1978a, p. 24).

Diálogo

Jean-Paul Sartre comprometeu-se com a humanidade. As suas reflexões sobre os outros povos, na maioria das vezes são tateios que refletem, inquestionavelmente, o seu compromisso com a libertação de todos os colonizados e os neocolonizados, e uma relativa brevidade e descompromisso com as implicações de seus textos ou falas nas mentes das pessoas com quem se solidarizava. Entretanto, a ligeireza de seus textos refletia a sua compreensão da Filosofia, segundo o autor:

> Quando escrevo filosofia não faço rascunhos. Ao passo que, comumente, escrevo sete ou oito rascunhos, sete ou oito pedaços de página para um outro texto. Faço três linhas, depois risco e a quarta linha é numa outra folha, começo a escrever as ideias que tenho na cabeça, que são talvez recentes, e levo-as até o fim; talvez não até o fim da página, interrompo por um erro de escrita e retomo na página seguinte, após corrigir, e assim sucessivamente até o fim. Ou seja, a filosofia é uma palavra que dirijo a alguém. Não é como o romance que também se dirige a alguém, mas de outra maneira. [...] Escrevo o romance para que alguém o leia. Em filosofia, explico a alguém – com meu estilo, mas poderia ser com minha língua, minha boca – explico a alguém minhas ideias, tal como estas me vêm atualmente (BEAUVOIR, 2012b, p. 235-236).

Penso e advogo que a ligeireza na elocução, a brevidade na análise, o aparente descompromisso com a rigorosidade e a profundidade comuns à Filosofia Europeia é o estilo sartreano de deputar o retorno da Filosofia às praças públicas. Pois, na *Conferência de Araraquara* (1986; 2005), afirmou:

> A ideia de realização da Filosofia é uma noção marxista. Verificou-se no século XIX um fato capital: a Filosofia tornou-se prática. Tornou-se prática, ou seja, compromete totalmente o filósofo, não é para ele apenas uma visão do mundo, um conhecimento dogmático ou relativista, mas é, ao mesmo tempo, uma ação sobre o mundo, no sentido de que nasce da ação e prepara a ação (SARTRE, 2005, p. 27).

Prosseguiu constatando as limitações de todas as filosofias produzidas no continente europeu, e anunciou quanto ao porvir da Filosofia que:

> Isso significa, em consequência, que no momento presente não pode haver *filósofos*. E significa ainda outra coisa: um dia o sistema marxista explodirá como todos os outros. Mas explodirá porque será substituído por uma Filosofia da Liberdade (SARTRE, 2005, p. 37).

A preocupação com a humanidade, conta o filósofo nas *Entrevistas com Jean-Paul Sartre: agosto-setembro de 1974*, surgiu durante a infância–juventude. Uma descoberta complexa que expressava tanto as expectativas familiares quanto as nacionais ou continentais, assim como rompia com as expectativas continentais, nacionais e familiares quanto à extensão que a filosofia imprimiria ao conceito de ser humano em suas obras. Rememora nessa entrevista que:

> Quando pequeno, na idade em que escrevia meus pequenos romances, aos oito anos, meu avô me tratava de príncipe e me considerava um pouco como o pequeno príncipe. Naquela época eu era, pois, paramentado por ele de uma qualidade interior, qualidade interna, subjetiva, do pequeno príncipe, que aliás era apenas sua própria bondade, sua generosidade, que ele encontrava em im. Quando se tem essa realidade subjetiva de príncipe, isso não conduz à igualdade, por que um príncipe é superior às pessoas que o cercam. E, no entanto, havia uma acepção de igualdade no fundo de tudo isso, porque eu pensava que era um ser humano e que, por conseguinte, todos os seres humanos eram príncipes. Era mais ou menos assim que via as coisas. A massa, esta era feita de meios seres humanos, de seres humanos não inteiramente realizados, tudo isto estava em torno de mim. Mas havia outros seres humanos realizados que eu descobrira, que passavam ao meu lado e que certamente eram príncipes. Portanto, havia uma espécie de mundo de iguais, que eram os príncipes, e depois a turba. É claro que isso não é uma igualdade, mas, no entanto, na ideia desses príncipes que se viam e que eram iguais entre eles, que não eram mais príncipes do que era eu, e reciprocamente, havia já nesta ideia a ideia de uma igualdade, igualdade que desejei e sonhei estabelecer entre mim e as pessoas. Porque finalmente, toda vez que tive relações profundas com alguém, homem ou mulher, apercebi-me de que a pessoa era inteiramente minha igual, e que se eu podia talvez desembaraçar-me melhor com as palavras, de toda maneira, as intuições primeiras que ela tinha eram exatamente as mesmas que as minhas, e ela captava as mesmas coisas do mesmo ponto de vista que eu (BEAUVOIR, 2012b, p. 321-322).

A preocupação com a situação da humanidade conduziu Jean-Paul Sartre a combater a colonização, a neocolonização e o genocídio que direta e indiretamente financiavam a crescente prosperidade e estabilidade social e econômica dos Estados-constitucionais da Europa ocidental, da América do Norte, da África, da Ásia e da Oceania que promoviam o livre mercado como paradigma para o desenvolvimento humano, e cerravam os olhos para os excluídos e as vítimas do sistema, tanto no interior daqueles Estados quanto naqueles que resistiam e imaginavam, formulavam e implementavam formas humanizadas ou humanizadoras de desenvolvimento social e econômico.

A solidariedade com os excluídos levou-o juntamente com Bertrand Russell *et al* a instituírem nos rastros do Tribunal de Nuremberg um verdadeiro Tribunal para verificar os crimes de guerra cometidos pelos Estados, tribunal sem juízes e sem poder estatal ou interestatal, mas com a missão de verificar as denúncias e publicizá-las como modo de romper as barreiras

que enclausuram a imprensa e a impedem de ser verdadeiramente livre e promotora da liberdade de informação e comunicação[48].

Segundo o filósofo, quando ocorre um genocídio atenta-se contra toda a humanidade, em suas palavras:

> A palavra *genocídio* é relativamente nova. Foi criada pelo advogado Lemkim no período entre as duas Guerras Mundiais. O fenômeno é tão velho quanto a própria humanidade: e até hoje não houve sociedade alguma cuja estrutura a impedisse de cometer tal crime. Mas cada caso de genocídio tem sua origem histórica e apresenta as características da sociedade que o derivou. O genocídio de que tratamos está sendo perpetrado pela maior potência capitalista de nosso tempo. É como tal que temos que compreendê-lo, porque ele é, ao mesmo tempo, uma expressão da infraestrutura econômica daquela potência, de seus objetivos políticos e de suas contradições na conjuntura atual. Temos que tentar compreender particularmente a *intenção* genocida do governo americano em sua guerra contra o Vietnã. O artigo 2 da Convenção de 1948 define o genocídio por sua intenção. A convenção tacitamente se refere, sem mencionar diretamente, a acontecimentos que ainda estavam vívidos. Hitler havia proclamado que tinha, deliberadamente, intenção total de exterminar os judeus. Fez do genocídio um objetivo político em si e não tentou esconder isto. O judeu tinha que ser morto, não importando de onde viesse, não porque o apanhavam com armas na mão, ou por ser membro de algum movimento de resistência, mas porque era judeu (RUSSELL; SARTRE, DEDIJER, 1970, p. 430).

Quando leio *Sobre o conceito de genocídio* identifico, em suas linhas, o apelo pela xenofilia como a condição de possibilidade para a paz mundial, e noto nas dobras do texto a indicação da escola como um lugar privilegiado para a confissão dos crimes cometidos contra a humanidade e para a profissão dos direitos humanos como um passo que, para além da confissão, deputa a profissão, a reconciliação e a reparação. Pergunto-me se haveria outra instituição mais apropriada para reconciliar as crianças de todo o mundo antes que aprendam a odiar senão a escola.

O legado sartreano e as Faculdades de Formação de Professores

Proponho que considerem nas suas investigações sobre Jean-Paul Sartre os artigos: *Estar com fome já é querer ser livre*, publicado na revista *Caliban* em 1948, *Eleições, armadilha para otários*, publicado em *Les Temps Modernes* em 1973, e *Sobre o conceito de genocídio* e a

[48] Sugiro a leitura do *Discurso Inaugural* (RUSSELL; SARTRE; DEDIJER, 1970, p. 24-27), a *Fala de Abertura* (RUSSELL; SARTRE; DEDIJER, 1970, p. 134-136) e *Sobre o Conceito de Genocídio* (RUSSELL; SARTRE; DEDIJER, 1970, p. 430-445) que foram pronunciados por Jean-Paul Sartre durante a realização do Tribunal Internacional de Crimes de Guerra, tendo a primeira sessão ocorrida de 2 a 10 de maio de 1967 em Estocolmo e a segunda sessão de 21 a 30 de novembro de 1967 em Copenhague, atuando Bertrand Russell como presidente honorário, Jean-Paul Sartre como presidente executivo, Vladimir Dedijer como presidente das sessões e Laurent Schwartz como copresidente das sessões.

conferência *As Raízes da Ética*, assim como outros ensaios, artigos, entrevistas situadas pelas pessoas rigorosamente acadêmicas como não suficientemente filosóficas, já que pretendem, em minha leitura, provocar o retorno da filosofia à praça pública, isto é, são escritos que apontam na direção de um *Manifesto por uma filosofia pública*[49].

Quiçá nos escritos marginalizados de Sartre encontrem-se pistas para prosseguir a caminhada trilhada pelo autor, para além das percebidas por Deise Quintiliano em *Sartre*: philía e autobiografia, por Philip Thody em *Sartre*: uma introdução biográfica, Bernard-Henry Lévy em *O século de Sartre et al*., de modo a se destacar nas dobras da obra sartreana as pistas para a desconstrução da colonialidade e a descolonização do ensino.

Ouço com reservas quando Sartre, por fidelidade infiel as marxistas, identifica como inevitável a destruição do capitalismo nos marcos estabelecidos por Karl Marx *et al*. e pergunto-me se, nas dobras de sua obra, posso ler os desdobramentos da intervenção marxista como apontamentos éticos, políticos e jurídicos que deputam a reforma estrutural do liberalismo econômico até que este se abra à confissão, à profissão, ao dom, à reconciliação, à xenofilia etc. De modo a rasurar as suas palavras:

> É preciso compreender ao mesmo tempo: 1º que esse porvir é, além da ruína do capitalismo, o esboço de um sistema futuro: aquele mesmo que nascerá da destruição do sistema capitalista e para o qual vale a pena destruir o capitalismo; 2º que ele pode se apegar a quaisquer determinações abstratas e esquemáticas do sistema futuro apenas através da *negação viva e concreta – e prática – do sistema presente* (SARTRE, 2017, p. 411).

Mas, antes que as pessoas que me ouvem ou leem concluam que abandonei a expectativa de revolução do atual sistema, preciso a rasura que faço no texto sartreano – a substituição da palavra destruição por desconstrução, e nesta direção leio o parágrafo seguinte, no qual Jean-Paul Sartre aponta que:

> Desse ponto de vista, parece que as classes desfavorecidas possuem *ao menos dois porvires*. Um que aparece no interior do sistema, imperioso e contingente: encontrar trabalho, alimentar a família, garantir seu salário etc. O outro que se manifesta como puro porvir e total rejeição do sistema e produção *de um outro sistema* (SARTRE, 2017, p. 411).

Em *Estar com fome já é querer ser livre*, situa o direito à alimentação e à nutrição, o direito ao trabalho, o direito à segurança como a condição de possibilidade da liberdade de cada

[49] Conforme proposto por C. Thi. Nguyen (Tradução de Alysson Augusto dos Santos Souza. In: *Intuitio*, Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 1-6, jan.-jun. 2020).

pessoa humana. Quiçá, lido como prefácio de todos os seus escritos, entendamos com o autor que:

> Tudo isso já é dado desde o início, em sua fome, na necessidade de segurança, na demanda por trabalho. No entanto, quando você atende a essas necessidades e tem como objetivo eliminar unicamente os desejos de seu estômago ou a necessidade de segurança, você reduz as demandas da classe trabalhadora e da classe média. Você diz a eles que lhes dará o suficiente para comer, mas não diz que o que eles querem é não apenas comer o suficiente, mas comer para que possam ser livres (SARTRE, 2020, p. 222).

Penso nesta descrição das demandas das classes médias e trabalhadoras como um apelo que as primeiras reflitam sobre as suas condições na estrutura econômica vigente. Já que como nos lembra o filósofo:

> No entanto, a realidade da luta de classes (ou a impossibilidade para os homens de *tirar proveito do sistema* em período de escassez sem que outros homens, obrigados eles mesmos a mantê-lo, *sofram disso*) implica que *a história ela mesma, como futuro para além do sistema, permanece carregada pelas classes desfavorecidas* (SARTRE, 2017, p. 413-414).

A preocupação sartreana, tanto com as pessoas das classes médias, quanto com as das classes empobrecidas, penso, leva-o a considerar a infância em sua obra filosófica. Neste caminho, quando questionado e conclamado, por Bernard Pingaud, a esclarecer uma afirmação publicada no *Le Monde*, na qual disse que nenhum livro se sustenta quando uma criança morre de fome, esclareceu que:

> Não se pode escrever se não se considera que a literatura é tudo. Não conheço escritor que tenha jamais pensado outra coisa. Quando eu definia o engagement, não era para reduzir o alcance da literatura, mas, pelo contrário, para lhe permitir conquistar todos os domínios de atividade humana. Ao mesmo tempo, a menos que se admita que a fome não é outra coisa que a palavra "fome", é bastante evidente que a realidade, toda realidade contesta a literatura, e que a literatura, de uma certa maneira, não é nada. Não quero com isso dizer que não tenha havido, em todos os tempos, livros e crianças que morriam. Quero dizer apenas que entre a forma da criança e o livro a distância é incomensurável. Mesmo que seja a emoção que senti diante da fome que me leva a escrever, não chego nunca a preencher esse vazio. Para lutar contra a fome, é preciso mudar o sistema político e econômico, e a literatura não pode desempenhar nesse combate senão um papel muito secundário (PINGAUD, 1968, p. 117-118).

O pensador, ao descrever a condição das crianças das classes favorecidas, demonstra as aporias do sistema vigente. O compromisso das famílias favorecidas com a manutenção de seus privilégios compromete-as com a alienação de suas herdeiras, já que se percebessem as aporias do sistema, talvez percebessem que as crianças das classes desfavorecidas são educadas para

garantir, via exploração, a manutenção dos sistemas que lhes nega qualquer condição de mobilidade ou ascensão social e econômica. Segundo o escritor:

> De fato, será que a criança que nasce com todos os seus órgãos tem em nossa sociedade todas as chances de conduzir uma vida humana integral? Para começar, ela tem duas chances sobre três de nascer de pais subnutridos, uma possibilidade *mensurável* de estar afetada desde o seu nascimento pelas enfermidades e doenças que se desenvolvem num meio sem higiene, na miséria. Se ela sobreviver, se ela sair ilesa, há quatro chances sobre cinco de pertencer às classes oprimidas e superexploradas ou simplesmente exploradas. Neste caso, as estruturas prático-inertes lhe atribuem um destino: será, por sua vez, subnutrido talvez. Em todo caso, oprimido, explorado. Nem terá para ele mesmo a sua potência prática: venderá sua engenhosidade e sua força de trabalho como mercadorias. Elas se tornarão propriedade dos compradores e lhe serão alienadas. Em lugar de trabalhar para reproduzir sua vida, a vida ele será alimentada para fazê-lo trabalhar. O trabalho se tornará o fim e a vida o meio (SARTRE, 2017, p. 415-416).

E demonstra a urgência da desconstrução das Éticas formuladas desde a Europa, a península que a Ásia lança sobre o Atlântico, ao constatar que:

> E que não se considere impulsionar a limitação ao extremo e formular assim a máxima repetitiva: *"É preciso impedir de nascer as crianças que, hoje, na nossa sociedade, não têm as mesmas chances que outras"*. de fato, *um caráter essencial da nossa sociedade é que as crianças têm chances diferentes segundo os ambientes de onde elas vêm*. Assim pode-se tomá-lo em dois sentidos diferentes. Ou isso quer dizer: "é preciso matar a criança que não têm o máximo de chances". Em outros termos, é preciso matar todas as crianças que não são burguesas. Ou quer dizer: "É preciso matar aqueles que não têm a mínima chance, isto é, *ao menos a* integridade dos órgãos". Mas quem decidirá qual é a chance mínima? A vida do sub-proletariado chinês, em Shangai, antes da revolução, era ela uma chance? Dito de outra forma: pode-se reduzir o problema às chances fisiológicas logo que se pensa que *que tudo depende do social em uma sociedade e que a natureza está condenada pela antiphysis nas sociedades industriais?* (SARTRE, 2017, p. 416).

Questionado por Bernard Pingaud quanto ao futuro da Filosofia diante da afirmação feita por alguns autores sobre ele ser o último filósofo vivo, Sartre respondeu que:

> É preciso compreender a significação ideológica destas afirmações. Numa civilização tecnocrata, não há mais lugar para a filosofia, a menos que ela própria se transforme em técnica. Veja o que se passa nos Estados Unidos: a filosofia foi substituída pelas ciências humanas. O que subsiste com seu nome é uma espécie de devaneio vago, reflexões muito gerais, que em nada lembram a interrogação filosófica (PINGAUD, 1968, p. 116).

Considero Jean-Paul Sartre um filósofo do porvir. Advirto, que haver um distinção entre o conceito de porvir no pensamento sartreano, sinônimo de futuro como repetição do passado no presente ou como ruptura revolucionária com o passado no presente, da conceituação

derridiana de por-vir, escrito com hífen ou como prefiro, escrito com travessão, que remete para o que chega no presente, alterando o presente pela identificação nas dobras do passado da iterabilidade, pela repetição que deputa a iterabilidade e im-possibilita a chegada da in-condicional abertura a alteridade.

Falo do passado, do presente e do futuro na obra de Sartre com cautela. Já que lembro que o filósofo considerava:

> [...] O que falsamente se denomina Presente é o ser ao qual o presente é presença. É impossível captar o Presente em forma de instante, pois o instante seria o momento em que o presente é. Mas, o presente não é; faz-se presente em forma de fuga. Mas o presente não é somente não-ser presente do Para-si. Enquanto Para-si, este tem seu ser fora de si, adiante e atrás. Atrás, era seu passado; adiante será seu futuro. É fuga fora do ser co-presente e do ser que era, rumo ao ser que será. Enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro). Eis-nos, portanto, remetidos ao Futuro (SARTRE, 2009a, p. 176-177).

Ou, noutra afirmação:

> O presente é o que toco, é o utensílio que posso manejar, é o que age sobre mim ou o que posso mudar. Essas graciosas quimeras não são meu presente. Entre elas e mim, não há simultaneidade. Basta um pouco de sol para as transformar em promessas, talvez venham de mim do fundo do futuro; em certas manhãs de primavera eu as vi avançar para mim, jardim flutuante, outras *ainda* mas como um presságio, como aquele que serei amanhã [...] (SARTRE, 2009b, p. 182-183).

Peço vênias, para desviar da querela sobre a natureza do tempo, que há idos tempos enclausura as pessoas dedicadas à Filosofia na Europa ocidental, para falar sobre a questão do porvir no pensamento sartreano. A questão do porvir aparece em *As Raízes da Ética*, conferência pronunciada em Instituto Gramsci, em 4 de maio de 1964, durante o colóquio *Morale et Société* e posteriormente editada por Jean Bourgault e Grégoru Corman. Conforme o autor:

> Ao mesmo tempo, o normativo puro é o *porvir capturado* que, de uma só vez, *funda e contesta* as morais alienadas, na medida em que o homem denuncia ao homem do sistema como homem do passado. Assim, os imperativos e os valores da classe dominante estão sempre a à beira de serem ultrapassados e só se mante pela *inércia dos interesses*. (SARTRE, 2017, p. 425).

Os imperativos jurídicos, políticos e éticos que validam e expressam a manutenção do sistema vigente foram construídos pela elite dominante com o objetivo de convencer as classes dominadas a manterem-se inertes. A superação da inércia das classes oprimidas chega com a tomada de consciência de seu potencial revolucionário, de modo que somente uma educação

que conscientize as classes dominadas é capaz de movê-las na direção da autonomia e da libertação do jugo a que estão submetidas.

A preocupação pelo porvir, segundo o autor, orienta as ações das restauracionistas, das liberais, das socialistas, das anarquistas, das comunistas etc., em todos os âmbitos da vida cotidiana. Enquanto umas tentam restaurar a moralidade religiosa como o paradigma da ética, outras condicionam a ética à manutenção e preservação do sistema econômico liberal; algumas denunciam os limites que encerram a liberdade dos povos que vivenciavam a ética socialista etc. De modo que no campo ético a pressão pela restauração, ou manutenção, ou reforma, ou revolução do sistema educacional ocorre de forma explícita e violenta.

O sistema educacional, exceto o socialista, cuja realidade era pouco conhecida fora das fronteiras nacionais dos países de economia planificada, construía-se visando três objetivos expressos pela Filosofia do Ensino vigente: 1. A conscientização das crianças da elite econômica do perigo representado pelas teorias reformistas ou revolucionárias, assim como as táticas necessárias à manutenção do sistema; 2. A alienação das crianças das classes médias quanto à condição de serem filhas de trabalhadoras, incentivo a um *modus* de vida que as distinguisse das classes empobrecidas e as aproximassem das classes dominantes, compromisso com a manutenção do sistema vigente como a única medida para impedir o empobrecimento familiar, crença no enriquecimento como resultado do trabalho e meio de ascensão social e mobilidade para as classes dominantes; 3. A alienação das crianças das classes dominadas quanto a urgência de suas necessidades econômicas, a aceitação das regras vigentes como imperativo e condição para o ingresso no mercado de trabalho, que teoricamente garantiria a subsistência, e a inércia quanto à qualquer tentativa reformista ou revolucionária, crença no enriquecimento como resultado do trabalho e meio de ascensão social e mobilidade para as classes dominantes.

De modo que nas escolas para as classes dominantes ensina-se a manutenção do sistema e a preservação dos privilégios herdados. Conforme o autor:

> E se ela pertencer a minoria de proprietários com posses, às classes favorecidas, ela não seria menos alienada ao sistema: defendendo sua *propriedade* contra as forças universais, tentando conservar e expandir em meio as transformações do sistema, ela far-se-ia por si própria, na sua vida orgânica, o meio de manter e aumentar uma realidade inerte. Alienada à propriedade real, *a coisa* torna-se o fim, e a posse, o meio (SARTRE, 2017, p. 416).

Nas escolas das classes dominadas ensina-se a aceitação da inevitabilidade da preservação do sistema e a recusa à toda proposta de transformação, através da colonização

mental e do medo das consequências das reformas ou revoluções das estruturas apresentadas como naturais e assimiladas como imutáveis. Segundo o autor, são nestas instituições:

> Que as classes exploradas são penetradas por essa moral que lhes impõe a manutenção do sistema ou por uma moral derivada que a classe dominante tem produzido a seu uso (moral da resignação católica) – e que elas captam suas reivindicações como culpadas *em nome do homem*. A mistificação consiste em fazer aceitar a figuração monstruosa do homem pelo sistema que os esmaga como se nenhuma outra forma de homem fosse possível. O dever dos sub-homens se torna, portanto, contribuir para a manutenção *deste homem fetichizado*, peso inerte que os esmaga, ao seu próprio custo e ao proveito dos privilegiados do sistema (SARTRE, 2017, p. 425).

Antes que alguém diga que a questão da criança, e a criança como uma questão filosófica, aparece apenas nas obras periféricas de Jean-Paul Sartre, retomo *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica, para escutá-lo:

> [...] Isso transparece mais ainda se levarmos em conta o problema da educação: uma educação severa trata a criança como instrumento, pois tenta submetê-la pela força a valores que ela não aceitou; mas uma educação liberal, mesmo utilizando outros procedimentos, também não deixa de fazer uma escolha *a priori* de princípios e valores, em nome dos quais a criança será tratada. Tratar a criança por persuasão e candura não significa coagi-la menos. Assim, o respeito à liberdade do outro é uma palavra vã: ainda que pudéssemos projetar, respeitar esta liberdade, cada atitude que tomássemos com relação ao outro seria uma violação desta liberdade que pretendíamos respeitar. A atitude extrema, que seria a total indiferença frente ao outro, tampouco é uma solução: estamos já lançados no mundo diante do outro; nosso surgimento é livre limitação de sua liberdade, e nada, sequer suicídio, pode modificar esta situação originária; quaisquer que sejam nossos atos, com efeito, cumprimo-los em um mundo onde já há o outro e ondo sou supérfluo com relação ao outro (SARTRE, 2009a, p. 507-508).

E prossegue:

> [...] Não se trata apenas, por outro lado, de condições sociais; jamais sou qualquer de minhas atitudes ou condutas. Loquaz é aquele que brinca de loquacidade, porque não pode ser loquaz: o aluno atento que quer ser atento, o olhar preso no professor, todo ouvidos, a tal ponto se esgota em brincar de ser atento que acaba por não ouvir mais nada [...] (SARTRE, 2009a, p. 107).

A loquacidade se orientada para o porvir, se evitada qualquer pretensão de antecipação ou previsão, ou prescrição dos passos a serem seguidos pelas caminhantes, se consciente que o por-vir chega independentemente das pessoas que tentam encerrá-lo no interior da ordem e da hierarquia, permitirá que as pessoas enxerguem a escola como um local de chegada da democracia in-condicional. E a chegada da democracia, pressupõe a superação da hierarquia. Pois:

> De fato, estabelecia-se uma hierarquia. Mas como eu não era muito favorecido pela hierarquia, não era muito bom aluno, estava entre os médios, ou um pouquinho acima da média, às vezes abaixo, não considerava-a que essa hierarquia me beneficiasse. E considerava-a como algo que não me dizia a respeito. E não pensava que o fato de ser o primeiro, estar na frente do pequeno Brun ou do pequeno Malaquin, ou atrás, desse uma verdadeira perspectiva de meu ser. Meu ser era esta realidade subjetiva, profunda, para além de tudo o que se pudesse dizer a respeito, e que não era classificável. Na verdade, foi então que comecei a dizer que não se pode classificar. Uma subjetividade é algo que não se pode ver como a primeira ou a segunda, é uma realidade total e profunda, infinita de certo modo, que está presente, em si, diante de si, é o ser, é o ser da pessoa. Isso não se pode classificar com relação a outro ser, que é talvez menos visível, menos afirmado, mas é igualmente verdadeiro em profundidade. Não se trata de classificar esses indivíduos, trata-se de deixá-los como totalidades que representam o homem (BEAUVOIR, 2012b, p. 323).

Estimular o pensamento investigativo, criativo e crítico de cada pessoa humana, incondicionalmente, aparece na obra sartreana como a condição de possibilidade de superação das armadilhas que impedem a chegada da democracia incondicional. E se as proponentes de reformas ou da revolução não perceberem que sem a mudança dos indivíduos não haverá novas relações institucionais, manter-se-á as hierarquias. Segundo Sartre:

> Se queremos lutar contra a atomização, primeiro é necessário tentar compreendê-la. Os homens não nascem na separação: surgem no seio de uma família que os *faz* durante seus primeiros anos. Na sequência de suas vidas, farão parte de diferentes comunidades socioprofissionais e fundarão suas próprias famílias. Eles são atomizados quando grandes forças sociais – as condições de trabalho em regime capitalista, a propriedade privada, as instituições etc. – aplicam-se sobre os grupos de que fazem parte, para os segmentar e os reduzir às unidades de que se pretende que sejam compostos (SARTRE, 2004, p. 6-7).

Deputar a democracia, desde a escola, como caminhada comunitária e intercomunitária que abale as perspectivas de manutenção das instituições familiares, religiosas, governamentais etc., ocorre quando cada pessoa escolhe compreender a outra, a que está perto ou que está longe, as que morreram ou que nascerão. Nas linhas sartreanas em *Eleições, armadilha para otários*, lê-se que:

> Se eles querem retornar à democracia direta, a do povo em luta contra o sistema, a dos homens concretos contra a serialização que os transforma em coisas, porque, então, não começar aqui? Votar, não votar, dão no mesmo. Abster-se é confirmar a nova maioria, qualquer que seja ela. Se não lutarmos ao mesmo tempo – isto é, desde agora – contra o sistema da democracia indireta que de modo deliberado nos reduz à impotência, tudo o que fizermos sobre este assunto resultará em nada. Se não tentarmos organizar – cada um de acordo com seus recursos – o vasto movimento anti-hierárquico que por toda parte contesta as instituições (SARTRE, 2004, p. 13).

Entrecerrar

Ausculto Jean-Paul Sartre como arauto da libertação, da liberdade e da autonomia de cada pessoa, como condição para a autorrealização da extensão da promessa de dignidade humana à toda espécie. Atuou em muitas frentes de intervenção política, nas quais sustentou incondicionalmente a libertação dos povos, então colonizados, como condição para a libertação de todas as pessoas. Apoiou todas as formas de luta contra a dominação e retirou o seu apoio quando as combatentes de alguma forma restringiam a liberdade de algumas ou de muitas pessoas.

Entendo que na sua época a Filosofia do Ensino não era considerada pela maioria dos departamentos de Filosofia como uma questão filosófica ou como uma área de investigação da filosofia. Entretanto, sua determinação em defender a reeducação dos adultos, na linguagem de sua época, sua convicção na tomada de consciência como condição para a conscientização pelas classes médias e pobres de sua condição de exploração, e pelas classes dominantes de sua condição de dominadoras, assim como sua defesa pela não repetição da educação domesticadora que alienava tanto as crianças das classes dominadoras, quanto as das classes médias e pobres, me conduziram a identificar em sua obra breves reflexões sobre a área que atualmente nomeou-se de Filosofia do Ensino.

Penso que a Filosofia e a Filosofia do Ensino operam através de genitivos; nesta direção, a área de Filosofia do Ensino, para além das questões gerais que venha a colocar sobre a relação ensino-aprendizagem, precisa colocar questões específicas quanto ao ensino das disciplinas listadas em cada curso. Espero que brevemente as pessoas que se dedicam ao ensino ousem defender, formular e implementar em cada programa de pós-graduação, departamento, escola e creche cadeiras dedicadas à Filosofia do Ensino.

Não antecipo as questões, temas, conceituações ou respostas que pautarão as agendas das docentes e pesquisadoras arroladas. Postulo que a chegança de tais provocadoras, se observada a dignidade da pessoa humana, de todas as pessoas, solicitará cada programa de pós-graduação, departamento, escola ou creche a considerar a confissão, a profissão, o perdão, a reconciliação, a reparação etc. in-condicionais como a condição de possibilidade para a chegada da democracia por-vir.

Entre o que tínhamos, o que temos e o que virá – que chegue o in-condicional.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone de. *La cérémonie des adieux*. Paris: Galimard, 1981a.

_____. *Entretien avec Jean-Paul Sartre*: août-septembre 1974. Paris: Galimard, 1981b.

_____. *A cerimônia do adeus*. Tradução Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012a.

_____. Entrevistas com Jean-Paul Sartre: agosto-setembro 1974. Tradução Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012b.

LÉVY, Bernard-Henry. *O século de Sartre*: uma pesquisa filosófica. Tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Quetzal Editores, 2000.

PINGAUD, Bernard (Org.). *Sartre hoje*. São Paulo. Documentos, 1968.

QUINTILIANO, Deise. *Sartre*: philía e autobiografia. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

RUSSELL, Bertrand; SARTRE, Jean-Paul; DEDIJER, Vladimir. *Estados Unidos no Banco dos Réus*. Tradução de Maria Helena Kunher. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

_____. *A imaginação*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

_____. *Questão de método*. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1978c.

_____. *Sartre no Brasil*: a conferência de Araraquara; filosofia marxista e ideologia existencialista. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Unesp, 1986.

_____. *L'existentialismo est um humanisme*. Paris: Galimard, 1996.

_____. *Sartre no Brasil*: a conferência de Araraquara; filosofia marxista e ideologia existencialista. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a.

_____. *A rainha Albermarle ou o último turista*. Tradução Júlio Castañon Guimarães. São Paulo: Globo, 2009b.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. São Paulo: Abril Cultural, 2014.

_____. Estar com fome já é querer ser livre. In: *Añansi*: revista de filosofia, Salvador, v. 1, n. 1, 2020.

THODY, Philip. *Sartre*: uma introdução biográfica. Tradução de Paulo Perdigão e Amena Mayall. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.

TOMAZETTI, Elisete Medianeira. Didática da filosofia no Brasil. *Problemata*: revista internacional de filosofia, v. 15, n. 1, p. 215-228, 2024. Disponível em: https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/70219/39602. Acesso em 19/11/2024.

O não-humano e a língua – Um ensaio sobre bebês e crianças na escola

Maria Victoria Abdalla [50]

Resumo
Este ensaio é um relato de experiência de uma técnica de ateliê com bebês e crianças de um a quatro anos de idade no ateliê de uma escola infantil de São Paulo. Enfatiza-se a relação entre os bebês e a linguagem no espaço escolar, através da esquizoanálise – especialmente por Gilles Deleuze, Félix Guattari e Friedrich Nietzsche. Somam-se aos relatos os sonhos que insurgiram durante o processo, tendo em vista a elaboração de uma cartografia através da imanência, isto é, o plano da livre-associação, do não-humano, dos sonhos.

Palavras-chave: Não-humano; Esquizoanálise; Língua; Bebês; Escola.

Abstract
This essay presents an experiential account by an atelier artist-technician working with infants and young children, from one to four years of age, in the atelier of an early childhood education institution in São Paulo. It emphasizes the relationship between infants and language within the school environment, examined through the perspective of schizoanalysis—particularly as developed by Gilles Deleuze, Félix Guattari, and Friedrich Nietzsche. Alongside these reflections, it also considers the dreams that arose during the process, with the aim of constructing a cartography through immanence, that is, the plane of free association, the non-human, and the dreamscapes.

Key-words: Non-human; Schizoanalysis; Language; Infants; School.

A língua

Ir de encontro ao *não-humano*[51] requer religar-se a uma língua que há muito tempo se foi requisitado entregá-la às autoridades. Com ele, tudo é corpo (e nada mais). Retoma-se uma espécie de corpo-língua, inflama-se o *super-homem*; o sentido da terra, em que se enuncia: "Atrevei-vos, pois, em primeiro lugar a ter fé em vós mesmos – em vós e nas vossas entranhas!" (NIETZSCHE, 2004, p. 103). Ele está a exercer o cerne da linguagem, em que já não há significado, e sim a ação de talhar, segundo Deleuze, na própria língua uma língua estrangeira. É a ação de, segundo as palavras do autor: "Fazer a língua gritar, gaguejar, balbuciar, murmurar em si mesma" (DELEUZE, 2011, p. 141).

Às crianças e aos bebês, as palavras são brinquedos. Fala-se uma, com o intuito de saborear os sentidos táteis que a língua produz pelo oco da boca; o cóccix que vibra em cócegas até o tremor das falanges. O som é quase sempre acompanhado de um olhar de surpresa, de quem descobriu algo. Falar é uma brincadeira, uma oração. Antonin Artaud diz: "todo poema é

---

[50] Possui graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2023). Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Esquizoanálise, atuando principalmente nos seguintes temas: Antonin Artaud e Performance-Art. Atualmente está realizando graduação em Arte-Teatro pela UNESP-IA. E-mail para contato: vicabdalla@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3546-1312.

[51] O não-humano é, para Félix Guattari: "o delineamento ou, se quisermos, o desdobramento de devires animais, vegetais, cósmicos, assim como de devires maquínicos, correlativos da aceleração das revoluções tecnológicas e informáticas…" (GUATTARI, 2012, p. 20).

uma libertação. [...] Declamar um poema é rezar" (ARTAUD, 2023a, p. 27; p. 85). As crianças e os bebês sabem disso, e praticam esta ação aproximando-se do conceito de *não-humano,* de Guattari, para dizer sobre uma instância vegetal, uma abertura a devires outros, que não o humano, o homem, mas devires múltiplos – em que o homem, o órgão, o organismo, perde o protagonismo enquanto centro de referência – e o deslocamento, o corpo sem órgãos, o tateamento, a ação, passa a ser central.

Vi estes em um sonho. Nele, eu estava em uma terra e ao redor havia rizomas, caules, flores e árvores translúcidas. Como se tudo estivesse em latência, vibrátil; como se as coisas fossem invisíveis e visíveis simultaneamente; e os caules e troncos, pura vibração, latejando. Até que as seivas deles pulsaram, então da vibração surgiu uma língua enorme, e essa língua é um corpo nu, um corpo humano nu rósea avermelhado, da cor da língua humana, um corpo sem órgãos, não se vê um rosto, não há face, é úmido. Ele dança, contrai-se o abdômen, está em contato com o chão, um ser embrionário, um humano cru, cruel, dançando e emitindo sons fonéticos que o próprio corpo produz.

Até onde pode o som? Os não-humanos estão incessantemente investigando as diferentes intensidades sonoras, pondo a língua como um caule que se estende até o limite de sua potência. Os bebês são o que Nietzsche chama de a *imensa e infinita afirmação das coisas*, eles experimentam a língua em continuum, como diz Guattari, em livre-associação, em fluxo. Eles sentem, sabem, apenas; habitam no mesmo tecido que a vida, não se apartam dela. Eles falam a *língua da baleia*, diz Deleuze, essa língua estrangeira e singular a cada um.

Para Deleuze, os originais confrontam as leis da linguagem em seu próprio ato de existir. Para o autor, eles levam a linguagem ao limite do silêncio. É o caso dos humanos de zero a dois anos – depois disso, alguns raros, muito provavelmente nenhum, segue-se original; é uma sorte encontrar-se, ao longo de toda uma vida, com um. O autor esclarece:

> Cada original é uma potente Figura solitária que extravasa qualquer forma explicável: lança flamejantes dardos-traços de expressão, que indicam a teimosia de um pensamento sem imagem, de uma questão sem resposta, de uma lógica extrema e sem racionalidade. Figuras de vida e de saber, sabem algo inexprimível, vivem algo insondável. Não tem nada de geral e não são particulares: escapam ao conhecimento, desafiam a psicologia (DELEUZE, 2011, p. 109).

Contudo, ainda assim, os originais são afetados pelas *palavras de ordem*[52] (na família, na escola). "A professora não se questiona quando interroga um aluno", diz Deleuze, "ela

[52] Para Deleuze: "Uma ordem do pai a seu filho – 'você fará isso', 'você não fará aquilo' – não pode ser separada da pequena sentença de morte que o filho experimenta em um ponto de sua pessoa. [...]. Mas a *palavra de ordem*

‘ensigna’, dá ordens, comanda” (DELEUZE, 2011, p. 12-13). E o que elas proferem, em muitos casos, é uma interrupção do processo, do *continuum*, em nome de um juízo, um modelo. Assim, neste cenário, como pode uma criança agir?

Aos bebês, as *palavras de ordem* não possuem ainda o efeito de morte – contudo, este será visível quando ele estiver próximo aos dois anos, falando e escutando palavras. Para Deleuze: “A linguagem não é a vida, ela dá ordens à vida; a vida não fala, ela escuta e aguarda” (DELEUZE, 2011, p. 13). Quando um Humano responde ao som do não-humano, este se alegra. Repete, repete, repete, quer estar junto no mundo, é plena vontade de potência. Mas a princípio, para ele, aquilo não passa de sopro, vibração, brincadeira. É uma dança. Antes mesmo dos significados habitarem o ambiente, um não-humano sabe que o que está mesmo se comunicando é toda uma outra coisa, que se sabe, se sente, apenas.

> Os originais são os seres da Natureza primeira, mas são inseparáveis do mundo ou da natureza segunda, e aí exercem seu efeito: revelam seu vazio, a imperfeição das leis, a mediocridade das criaturas particulares, o mundo como mascarada (DELEUZE, 2011, p. 109).

É próprio dos Humanos interromperem a comunicação original, e nesse sentido durante a experiência foi possível ver muitas crianças sofrerem as consequências disso. As crianças que recebiam mais carinho eram as que transicionavam deixando de lado a língua original – não foi o caso de Nataniel e Kaíque, de três anos.

Nataniel falava em uma intensidade sonora diferente, mais baixa que a das outras crianças; o seu corpo, por outro lado, falava em uma intensidade alta, com gestos precisos. Com o tempo, isso passou a gerar um grande incômodo no Humano que orientava esta turma. Este falava com alta intensidade sonora, e uma alta frequência também – tornava-se difícil escutar outras vozes quando ele falava (especialmente através das palavras de ordem). Um dia, no ateliê, Nataniel indicou com as mãos que gostaria de pintar com a tinta preta; eu traduzi sua fala ao Humano, e fui entregar tinta a ele, mas o Humano interpelou o meu gesto e gritou: “Nataniel, assim não dá, eu não vou te dar a tinta porque eu não estou entendendo o que você está falando. Até você falar com a voz alta o que você quer, você não vai ter tinta”. Nataniel olhou para o chão, mantendo o silêncio. Insurgiram risos dos Humanos no ambiente, risos de estranhamento diante dessa *língua da baleia* de Nataniel.

é também outra coisa, inseparavelmente ligada a essa: é como um grito de alarme ou uma mensagem de fuga.” (DELEUZE, 2011, p. 57).

Outro dia, Nataniel chegou no ateliê com as mãos pintadas de jabuticaba. O Humano o puxava pelo braço, levando-o diretamente à pia – ele lavou a sua mão, secou e depois ajeitou o próprio cabelo, respirou fundo e disse: "O que seria da sua vida sem mim, Nataniel?". Ora, Nataniel estava distante de Zaratustra. Quem o acompanhava era um Humano com a necessidade de que ele aprendesse a falar palavras de ordem e existir através delas, tornando-se humano também, modulando-se através das leis gerais.

Assim, o silêncio de Nataniel era um grande "não" desestabilizante, que como diz Deleuze citando Melville: "lança sobre o entorno uma luz branca lívida, semelhante àquela que 'acompanha no Gênesis o começo das coisas'" (DELEUZE, 2011, p. 109). O silêncio e a voz baixa de Nataniel eram arrebatadores, trepidantes – geravam um incômodo profundo naqueles particulares a sua volta. Ele falava uma espécie de língua outra e isto ameaçava todos, de talvez serem arrastados para esta língua lenta, incerta, imprecisa, baixa. O silêncio o protegeu. O silêncio foi a sua brincadeira e a sua sabedoria. Contrário ao posicionamento autoritário de puxar o braço de um original e indagar-lhe o que seria de sua vida sem ele, Zaratustra diria: "'Este é agora o meu caminho; onde está o vosso?' Era o que eu respondia aos que me perguntavam 'o caminho'. Que o caminho... o caminho não existe" (NIETZSCHE, 2004, p. 153).

Outro exemplo é Kaíque. Em uma aula sobre colagem, eu percebi um encantamento profundo dele em relação ao bastão de cola. Eu me aproximei, ele olhou para mim sorrindo, olhou para o bastão e olhou para mim de volta com os olhos arregalados. Eu perguntei se ele queria que eu mostrasse como abrir o bastão. Ele fez que sim e o entregou. Seu olhar estava completamente enfeitiçado. Depois ele pegou o bastão, pegou a tampa e a colocou de volta. Em seguida retirou a tampa, e riu olhando para mim em seguida. Depois girou a manivela de um lado para o outro, rindo e olhando para mim. Eu sugeri que ele experimentasse a parte de dentro do bastão: ele colocou o dedo na cola, em seguida fez uma pinça colocando o dedo anelar em contato com o dedo polegar e levou-os em direção a luz. Olhou atentamente para a espessura transparente que se acomodava entre os seus dedos. Sinto, repentinamente, um corpo grande e forte empurrando o meu. Era o Humano – "licença", ele disse, "olha, Kaíque, é assim que se faz, eu já cansei de explicar". Ele pegou a mão dele, e com a mão de Kaíque na dele, ele pegou um retalho de papel, depois pegou a cola, depois passou a cola no retalho de papel, depois colou o retalho de papel no papel. Ele fez isso mais algumas vezes, criando uma composição com aproximadamente três retalhos. "Viu?", disse, e saiu. Kaíque parecia tonto e titubeante. Em seguida, seu olhar voltou-se para o bastão de cola. Ele o pegou e voltou a experienciar o seu dedo na cola – como se Zaratustra sussurrasse uma vez mais: "Creia em mim, ruído do inferno!

Os acontecimentos maiores não são os mais ruidosos, mas as nossas horas mais silenciosas" (NIETZSCHE, 2004, p. 109).

Me ocorreu um sonho a respeito dessa experiência. Nele, estou em uma estrada, está escuro, de noite. Está nublado. Vejo uma silhueta no meio dela. É o Kaíque. Me aproximo dele. Em sequência, vejo vindo um caminhão, pesado, grande, em alta velocidade. Posso sentir o vento dele vindo. Paro. Vejo o corpo do Kaíque sendo esmagado pelo caminhão. Acordo.

Ao mesmo tempo em que uma criança possui o maior grau de potência, ela é frágil e um Humano pode facilmente esmagar sua sonoridade social ao querer torná-la particular. Zaratustra previne: "Não é certamente na sociedade que se deve calar e submergir o seu desejo, mas na beleza" (NIETZSCHE, 2004, p. 99). É necessário fornecer as ferramentas para que os não-humanos possam pronunciar as palavras socialmente por eles mesmos, encontrando os recursos na beleza, a cada vez com mais poder. Que cada ser tenha os recursos para saber o que lhe faz bem ou mal para si, o que lhe causa afetos alegres e afetos tristes. Cabe ao Humanos dar autonomia para o não-humano ser o criador que ele já é. Para Nietzsche: "Ninguém sabe ainda o que é o bem e o mal... a não ser o criador" (NIETZSCHE, 2004, p. 153), e para Artaud: "Para compreender a própria vida há que procurá-la na fonte, transformar-se a si mesmo em seu próprio criador" (ARTAUD, 2023a, p. 29).

Assim, presenciei no espaço escolar uma necessidade terapêutica mais vinculada aos Humanos que aos não-humanos. Como traz Deleuze: "Se a humanidade pode ser salva, e os originais reconciliados, é somente na dissolução, na decomposição da função paterna" (DELEUZE, 2011, p. 110). A vivência com bebês e crianças retoma uma língua perdida, mas ao mesmo tempo demonstra o processo de perda desta mesma língua através da relação com as palavras de ordem. É nesse sentido que se torna necessário fazer cantar o super-homem, de modo que o canto de um ressoe na dança do outro, e a dança do outro ressoe na fotografia de um outro outro, criando-se toda uma ambiência original. Para Deleuze:

> [...] "originalidade", quer dizer, um som que cada uma *emite*, [...] quando leva a vida sem buscar a salvação, quando empreende sua viagem encarnada sem objetivo particular e então encontra o outro viajante, a quem reconhece pelo som (DELEUZE, 2011, p. 114).

A língua na matéria

O som acompanha o traço. Não há distinção entre as áreas expressivas para os não-humanos. No ateliê era comum que uma criança desenhasse e narrasse uma história

simultaneamente. Algo parecido ao que Artaud procurava, especialmente em sua pesquisa com os rarámuri (tarahumaras): "O artista reunia em si todas as possibilidades e todas as ciências. Depois veio o tempo da especialização e também o da decadência" (ARTAUD, 2021, p. 131). A música é desenho, o desenho é escultura, a escultura é dança – tudo acontece junto, uma coisa precisa da outra. A esse esfumado, Deleuze confere o nome de *mapas* ao escrever sobre as crianças. Segundo o autor:

> Os mapas, ao contrário, se superpõem de tal maneira que cada um encontra no seguinte um remanejamento, em vez de encontrar nos precedentes uma origem: de um mapa a outro, não se trata da busca de uma origem, mas de uma avaliação dos *deslocamentos* (DELEUZE, 2011, p. 86).

Através da existência cartográfica das crianças, é possível repensar os termos da vida. Torna-se possível compreender a vida como mobilização, "cujos objetos, mais do que permanecerem afundados na terra, levantam voo" (DELEUZE, 2011, p. 86). Beatriz, por exemplo, costumava caminhar pela escola e pelo ateliê com esculturas-vivas; ela andava falando, mostrando a obra e dançando com ela. Um dia, ela estava com um pote verde, que continha água com corante rosa dentro, uma flor branca, e glitter dourado na água rosa. Não se via o glitter e a cor da água da escultura propriamente, a não ser que Beatriz te revelasse, na luz do sol.

A matéria serviu como companhia, suporte e cuidado – revelando os usos mágicos da escultura e do desenho. Ela era destinação. Artaud diz: "As figuras que eu então fazia eram destinações, sortes – que eu queimava com um fósforo depois de tê-las meticulosamente desenhado" (ARTAUD, 2021, p. 34). Norma, por exemplo, encontrou no ateliê as cores *vermelho* e *preto*, para expressar através de colagens, pinturas e esculturas de biscuit com guache, a angústia e desamparo que vivia. Durante 4 meses, ela produziu uma série de obras que continham apenas as cores vermelho e preto. Otávio encontrou no ateliê a possibilidade de esfregar uma bucha com tinta antiga e água em um papel, com tanta força que rasgou o papel, mas também sem rasgar o suficiente a ponto de se desfazer. Também foi Otávio que percebeu que se ele misturasse branco e preto teria cinza, e com o cinza fez uma série de desenhos expansivos. Ele também percebeu que socando um carvão vegetal sobre uma figura desenhada por ele, sentia-se aliviado.

Karlos, um bebê de 1 ano, quando estava no parque, costumava agredir outras crianças. Os Humanos, na falta de recursos, puniam ele com frequência. No ateliê, Karlos descobriu o pincel e a tinta guache, através dos quais ele fazia desenhos cujos traços seguiam ininterruptamente de um extremo ao outro do papel. Às vezes, ele me convocava a participar

junto com ele de seu ato de criação. A cada traço que ele fazia, ele parava, e olhava para mim com os olhos brilhantes. Ele estava encantado. Eu dizia que era lindo, e seu olho brilhava com um sorriso de lábios infindavelmente esticados, e continuava – chegando a fazer três desenhos de grande complexidade em apenas quinze minutos. São casos que se aproximam do que Artaud relatou:

> Esse desenho é uma sensação que passou em mim como se diz em algumas lendas que a morte passa. E eu quis agarrar o roubo e desenhá-lo absolutamente nu. O movimento da morte reduzido aos ossos essenciais. [...] Desprender da imperceptível fibrila de um corpo que dilacera um instante a consciência pela cisão depois a deixa adormecer em paz. Um golpe argutíssimo de bisturi, mas que se extingue sem querer permitir à *concepção* se estender ou procurar pois não há nada além desse golpe (ARTAUD, 2023b, p. 45-46).

Não havia representação, mas uma constante apresentação das coisas, havia ossos e golpes. Alguns não-humanos (em especial os bebês de um ano) sentiam tanto encantamento com as cores, que as comiam. Elas eram vivas. Sem concepção por detrás de seus desenhos, Norma, Otávio e Karlos encontraram recursos para viverem suas línguas, originais.

REFERÊNCIAS

ARTAUD, Antonin. *Mensagens Revolucionárias*. São Paulo: N-1 edições, 2021.

_____. *Cartas de Rodez*. São Paulo: Iluminuras, 2023a.

_____. *Meus Desenhos Não São Desenhos*. São Paulo: N-1, 2023b.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica.* São Paulo: Editora 34, 2011.

GUATTARI, Félix. *As Três Ecologias*. 21 ed. São Paulo: Papirus, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

O sujeito de desempenho na *Sociedade do cansaço* segundo Byung-Chul Han

Carla da Silva Barreto [53]

Resumo
O presente estudo busca compreender como o conceito de *sujeito do desempenho*, desenvolvido por Byung-Chul Han, caracteriza uma nova forma de subjetividade na sociedade contemporânea marcada pelo neoliberalismo, hiperconectividade e excesso de positividade. A análise revela que, nesse contexto, o indivíduo internaliza a lógica de autoexploração, acreditando em sua autonomia, enquanto está submetido a mecanismos de controle que levam ao esgotamento psíquico, como *burnout*, depressão e ansiedade. O estudo dialoga com autores como Foucault, Hannah Arendt e outros pesquisadores, abordando fenômenos como a dissolução das fronteiras entre trabalho e vida, a cultura da hiperatenção, o peso da positividade e a invisibilidade da violência psicológica. O objetivo é evidenciar como esses fatores transformam a experiência do sujeito, reduzindo a sua capacidade de pensamento crítico, reflexão e autonomia, além de apontar as implicações sociais, culturais e de saúde mental dessa nova configuração social.

Palavras-chave: Byung-Chul Han; Sociedade do cansaço; sujeito do desempenho; Autoexploração; hiperconectividade.

Abstract
This study seeks to understand how the concept of the performance subject, developed by Byung-Chul Han, characterizes a new form of subjectivity in contemporary society marked by neoliberalism, hyperconnectivity, and excessive positivity. The analysis reveals that, in this context, individuals internalize the logic of self-exploitation, believing in their autonomy, while being subjected to control mechanisms that lead to psychological exhaustion, such as burnout, depression, and anxiety. The study engages with authors such as Foucault, Hannah Arendt, and other researchers, addressing phenomena such as the blurring of boundaries between work and life, the culture of hyperattention, the burden of positivity, and the invisibility of psychological violence. The objective is to highlight how these factors transform the subject's experience, reducing their capacity for critical thinking, reflection, and autonomy, in addition to highlighting the social, cultural, and mental health implications of this new social configuration.

Keywords: Byung-Chul Han; Fatigue Society; Performance Subject; Self-Exploitation; Hyperconnectivity.

Introdução

Byung-Chul Han[54], em *Sociedade do Cansaço*, analisa como o Ocidente contemporâneo se transformou em uma sociedade marcada pela exaustão, onde a pressão pelo bom desempenho e a busca incessante por produtividade levam ao esgotamento físico e mental. Nessa obra, o autor apresenta o conceito de *sujeito do desempenho* para caracterizar a nova forma de subjetividade: marcada pela autoexploração e pela exaltação da produtividade ilimitada, esse

[53] Doutoranda em Filosofia Ética pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Filosofia Ética pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduada e Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professora Substituta da Secretaria da Educação do Estado do Ceará (SEDUC). E-mail para contato: carla.sbarreto98@gmail.com.
[54] Graduado em Filosofia pela Universidade de Friburgo, com estudos adicionais em Literatura Alemã e Teologia na Universidade de Munique. Doutor em Filosofia pela Universidade de Friburgo, com tese sobre Martin Heidegger. Atualmente, é professor na Universidade de Artes de Berlim.

sujeito acredita agir com autonomia, sem perceber que está inserido em um sistema que o impulsiona à exaustão.

Para isso, Byung-Chul Han dialoga diretamente com as ideias do filósofo francês Michel Foucault. Ele parte da análise foucaultiana do poder disciplinar, argumenta que esse modelo de regime de controle foi superado por um novo modelo de regime de controle: o poder do desempenho: "A sociedade do séc. XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade do desempenho" (HAN, 2024, p. 21). Nessa nova era, diferente do sujeito disciplinar descrito por Foucault, que se via submetido à estruturas repressivas externas, o sujeito do desempenho acredita em sua própria autonomia e liberdade, sem perceber que está inserido em um sistema que o impulsiona à exaustão. Esse modelo de subjetividade que se insere na lógica neoliberal, demonstra que "aqueles muros das instituições disciplinares, que delimitam os espaços entre o normal e o anormal se tornaram arcaicos" (HAN, 2024, p. 21), a autoexploração não requer coerção externa, pois se apresenta como um desejo internalizado de superação constante.

Este estudo parte da hipótese de que o sujeito do desempenho se constitui como uma engrenagem central da lógica neoliberal, internalizando imperativos de eficiência e superação contínua que resultam, paradoxalmente, em um adoecimento psíquico estrutural. Serão analisados os mecanismos que sustentam essa forma de subjetividade – como, por exemplo, a hiperconectividade, o excesso de positividade e a dissolução das fronteiras entre vida e trabalho – a fim de compreender como a ideia de liberdade é transformada em instrumento de dominação e como esse processo leva a estados de *burnout*, depressão e colapso do eu. A abordagem adotada será teórico-filosófica, com base na leitura crítica da obra de Han e no diálogo com outras perspectivas da filosofia contemporânea.

A superação do paradigma disciplinar

Han emprega a metáfora do sistema imunológico para descrever a transformação estrutural da sociedade contemporânea: "Cada época possui suas enfermidades fundamentais. Desse modo, temos uma época bacteriológica, que chegou ao fim" (HAN, 2024, p. 8). O século passado é interpretado com uma época imunológica, por se tratar de uma época na qual o objeto da defesa imunológica era de fácil identificação. Esse paradigma imunológico, segundo Han, foi integralmente dominado no século passado pelo vocabulário da guerra fria: "A ação imunológica é definida por ataque e defesa" (HAN, 2024, p. 8). A lógica imunológica opera por

meio da exclusão do estranho[55], funcionando como um sistema que busca eliminar qualquer elemento que ameace a estabilidade interna, afasta-se tudo que é estranho mesmo que o estranho não tenha pretensões hostis, mesmo que não represente um perigo, o estranho é eliminado.

De acordo com o filósofo, a sociedade contemporânea está indo em uma direção organizacional oposta às defesas imunológicas. O objeto de defesa imunológica já não é mais a estranheza ou a alteridade[56], só se repele imunologicamente o outro caso se apresente um perigo real ou algo que provoque medo. Caso o estranho não chame a atenção, não é tocado pela defesa imunológica. Han defende que a alteridade da sociedade pós-moderna já não provoca uma violenta reação imunológica: "O estranho cede lugar ao exótico" (HAN, 2024, p. 11). Na sociedade contemporânea, aquilo que era interpretado como algo potencialmente ameaçador às normas e a moral da época, perde sua característica disruptiva. Em vez de provocar desconforto ou resistência, é transformado em um elemento exótico, passível de ser apropriado e consumido sem causar rupturas na ordem vigente. Tornou-se, então, um diferencial a ser explorado dentro da lógica do mercado, esvaziando o seu potencial crítico e/ou subversivo. Sobre a dialética da negatividade:

> [...] é o traço fundamental da imunidade. O imunologicamente outro é o negativo, que penetra no próprio e procura negá-lo. Nessa negatividade do outro o próprio sucumbe, quando não consegue, de seu lado, negar àquele. A autoafirmação imunológica do próprio, portanto, se realiza como negação da negação. O próprio afirma-se no outro negando a negatividade do outro. também a profilaxia imunológica, portanto, a vacinação, segue a dialética da negatividade. Introduz-se no próprio apenas fragmentos do outro para provocar a imunorreação. Nesse caso a negação da negação ocorre sem perigo de vida, visto que a defesa imunológica não é confrontada com o outro, ele mesmo. Deliberadamente, faz-se um pouco de autoviolência para proteger-se de uma violência maior e mortal. O desaparecimento da alteridade significa que vivemos numa época pobre de negatividades. É bem verdade que os adoecimentos neuronais do século XXI seguem, por seu turno, sua dialética, não a dialética da negatividade, mas a da positividade. São estados patológicos devidos a um *exagero* de *positividade.* A violência não provém apenas da negatividade, mas também da positividade, não apenas do outro ou do estranho, mas também do igual. (HAN, 2024, p. 13-14)

Nesse trecho, Han apresenta que a sociedade contemporânea abandona a dialética da negatividade. Em vez de um sistema que opera por exclusão que se materializa em hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas, vivemos em uma época marcada pelo excesso de positividade. Isso significa que os indivíduos não enfrentam mais um inimigo externo precisamente definido; na sociedade do cansaço, o agressor e a vítima não podem mais ser

[55] Seja ele um corpo estrangeiro, uma ideia divergente ou um comportamento considerado anômalo.
[56] "A alteridade é a categoria fundamental da imunologia. Toda e qualquer reação imunológica é uma reação à alteridade" (HAN, 2024, p. 10).

distinguidos. Han observa que a positividade do mundo fez surgir novas formas de violência, a violência da positividade. Esse novo modelo de violência desenvolve-se, necessariamente, em uma sociedade permissiva e massificada, não pressupõe nenhuma inimizade porque não opera coerção, repressão ou exclusão explícita, como acontecia na sociedade disciplinar. No lugar de limites externos, a nova era incentiva o sujeito a ultrapassar seus limites.

Podemos afirmar que esse novo modelo de violência característico da atual sociedade contemporânea é sutil porque não existe violência direta. Pelo contrário, há um ambiente que motiva excessivamente, levando o sujeito a exaurir suas próprias capacidades sem perceber que está sendo submetido a um mecanismo de dominação. A positividade torna esse processo ainda mais difícil de identificar, pois conceitos como autossuperação e eficiência são vistos como virtudes, quando, na verdade, podem ser instrumentos de opressão imanentes ao sistema. Por isso, Han afirma que essa nova forma de violência é neuronal. Ela não atua diretamente sobre corpos, mas sim sobre a mente, gerando transtornos como *burnout* e depressão, "leva ao infarto psíquico, é o terror da imanência" (HAN, 2024, p.19). O sujeito não se sente forçado a trabalhar mais ou a ser mais produtivo; ele é levado a acreditar que essa pressão vem dele mesmo, sem notar que está preso a um sistema que transforma a sua própria energia em ferramenta de opressão.

A mudança de paradigma da sociedade tem como objetivo elevar a produtividade e maximizar a produção: "a partir de determinado ponto da produtividade [...] a negatividade da proibição tem efeito de bloqueio, impedindo um maior crescimento. A positividade do poder é bem mais eficiente que a negatividade do dever" (HAN, 2024, p.23). O slogan "*Yes, we can*", citado por Han, exemplifica essa lógica. O plural coletivo de afirmação "*we can*" apresenta uma ideia de positividade compartilhada, onde todos devem acreditar que são capazes de alcançar qualquer objetivo. No discurso, verbos como *poder* e *conseguir* são usados para reforçar a ideia de que não há barreiras, que tudo é possível, e que o sujeito deve sempre se superar. Han alerta para as consequências do sujeito dessa nova era não reconhecer limites, uma vez que a atual lógica neoliberal não impõe ordens explícitas, mas cria um ambiente onde os indivíduos sentem que devem sempre fazer mais, ser mais eficientes e alcançar novos patamares.

O sujeito de desempenho se distingue do sujeito da obediência não apenas por possuir um perfil mais rápido e mais produtivo, mas por acreditar que está livre da instância externa de domínio que o obriga a trabalhar ou que poderia explorá-lo. No entanto, essa autonomia esconde uma grande ilusão: a falsa ideia de liberdade. Ao invés de se perceber como oprimido, o sujeito do desempenho se vê como motivado e autônomo, sem reconhecer que sua incessante busca por produtividade é, na verdade, um mecanismo de autoexploração imposto por uma lógica

social que o induz a ultrapassar continuamente seus próprios limites: "A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam. Assim, o sujeito de desempenho se entrega à liberdade coercitiva ou à livre coerção de maximizar o desempenho" (HAN, 2024, p. 27-28). Assim, Han mostra que o modelo de dominação atual não precisa mais ser baseado na repressão explícita. O próprio sujeito se torna seu próprio opressor, e é exatamente isso que torna essa violência mais eficiente e invisível, "pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade[57]" (HAN, 2024, p. 28).

Ao internalizar a lógica da maximização do desempenho, os adoecimentos psíquicos surgem como consequências inevitáveis desse processo de autoexploração. A seguir, a relação entre produtividade e esgotamento.

Efeitos psicológicos da *sociedade do desempenho*

> As descrições do animal laborans moderno de Arendt não correspondem às observações que podemos fazer na sociedade de desempenho hoje. O animal laborans pós-moderno não abandona sua individualidade ou o seu ego para entregar-se pelo trabalho a um processo de vida anônimo da espécie, a sociedade laboral individualiza-se numa sociedade de desempenho e numa sociedade ativa. O animal laborans pós moderno é provido do ego ao ponto de quase dilacerar-se [...] é hiperativo e super neurótico (HAN, 2024, p. 41-42).

Neste ponto de sua obra, Byung-Chul Han estabelece um diálogo com a filosofia de Hannah Arendt para demonstrar como, na sociedade do desempenho, a subjetividade humana passa por um processo de transformação radical. Sua leitura de Arendt busca evidenciar a relação entre esse novo modelo social e a autorreferência como mecanismo de alienação do trabalho. Se, para Arendt, o *animal laborans* era caracterizado pela repetição incessante do trabalho produtivo, na análise de Han esse modelo evolui para um estágio onde o indivíduo internaliza o papel de explorador e explorado ao mesmo tempo. Ou seja, ele não percebe que está sendo dominado porque acredita que está exercendo sua liberdade ao otimizar o seu próprio desempenho.

A relevância dessa leitura na concretude da tese de Han está em demonstrar que não há mais uma separação clara entre trabalho e vida, tornando-se impossível estabelecer limites entre o que pertence à esfera produtiva e o que deveria ser espaço de descanso, reflexão ou existência autêntica. Essa transição explica por que os adoecimentos psíquicos se tornaram estruturais na

[57] Em nota (p. 28), Han explica que, em seu sentido verdadeiro, a liberdade está associada com a negatividade. É sempre uma liberdade da coação que provém do outro imunológico. Onde a negatividade cede lugar ao excesso de positividade, desaparece também a ênfase da liberdade, que surge dialeticamente à negação da negação.

sociedade contemporânea: o sujeito do desempenho, ao contrário do animal laborans, não se submete apenas ao trabalho produtivo, mas transforma toda a sua vida em uma economia de desempenho, a identidade e o valor pessoal sendo medidos exclusivamente pela produtividade. Assim, podemos afirmar com Han que, ao falar em alienação do trabalhador, não se trata apenas da alienação clássica do trabalho produtivo, mas da transformação do indivíduo em empresário de si mesmo, onde ele assume sua produtividade como um projeto contínuo de superação e otimização. O sujeito do desempenho não apenas trabalha para viver, mas transforma todo seu tempo, seus desejos e sua subjetividade em instrumentos de produtividade. É por isso que Han aponta o adoecimento psíquico como uma consequência estrutural desse novo modelo: a fronteira entre vida e trabalho se dissolve, criando um ciclo onde o descanso genuíno se torna impossível.

Um dos pilares que sustentam a dissolução das fronteiras entre trabalho e vida na era da autoexploração é a cultura da hiperatenção (*hyperattention*). Caracterizada por uma dispersão do foco e uma rápida transição entre diversos estímulos: "O excesso de positividade se manifesta também como excesso de estímulos, informações e impulsos. Modifica radicalmente a estrutura e economia da atenção" (HAN, 2024, p.29). O sujeito do desempenho está constantemente exposto a um fluxo de informação e estímulos digitais, sempre disponível, acessível e ativo, sem qualquer barreira que limite sua interação com o mundo. Não há momento de pausa ou silêncio, pois a tecnologia e a cultura digital exigem um engajamento contínuo, sobrecarregando a mente e impedindo o sujeito de se desconectar do ciclo exaustivo de produção. Diferente da repressão disciplinar clássica, o sujeito hiperconectado sofre uma violência silenciosa por acreditar estar exercendo a sua liberdade ao estar constantemente conectado, produzindo e consumindo informações o tempo todo, mas na realidade, está sendo submetido a um mecanismo de controle que funciona por excesso.

A violência neuronal não apenas explora o sujeito pelo excesso de trabalho, mas também pelo excesso de informação e de estímulos. Essa violência elimina os espaços de negatividade e contemplação, não há pausa suficiente ou tempo de maturação para o pensamento crítico, perde-se a capacidade de questionar e duvidar. Tudo se torna imediato, efêmero e consumível. "Reduz e acelera o já existente" (HAN, 2024, p. 32), o tempo e o espaço é preenchido com estímulos incessantes – sejam informações rápidas, demandas produtivas ou interações digitais superficiais e imediatas. Acontece, portanto, uma substituição da profundidade pela informação superficial, o indivíduo hiperconectado não tem disposição para aprofundar questões complexas, filosóficas ou existenciais, o conhecimento crítico é enfraquecido e reduzido em conteúdo utilitário, medido por sua funcionalidade imediata e descartado rapidamente, sem que

se crie uma base sólida de reflexão. Assim, a filosofia perde espaço para o pensamento rápido e utilitário. O resultado é uma sociedade que, paradoxalmente, acessa mais informações do que nunca, mas reflete menos sobre o mundo, tornando-se vulnerável a mecanismos de alienação disfarçados de liberdade.

A crescente positivação da sociedade enfraquece também sentimentos que carregam negatividade, ou seja, sentimentos negativos que permitem a resistência e a crítica[58]. Byung-Chul Han argumenta que essa positividade absoluta absorve qualquer estado de exceção, neutralizando a negatividade como força produtiva e tornando a oposição cada vez mais difícil. Para o filósofo sul-coreano, essa transformação é um problema, "a ausência da negatividade transformaria o pensamento num cálculo [...] tanto o homem quanto a sociedade se transformam numa *máquina de desempenho autista*" (HAN, 2024, p. 54). Aqui, a máquina de desempenho autista é uma metáfora crucial para um sistema que funciona sem atrito, sem questionamentos, sem a dialética da negatividade que, tanto para Han quanto para Hegel[59], é essencial para o desenvolvimento da própria existência. É importante ressaltar que Han não está diagnosticando indivíduos com autismo. Ele usa esse termo para descrever um tipo de relação consigo mesmo e com o mundo que é fechada, repetitiva e desprovida de verdadeira interação com o outro. A máquina de desempenho autista é aquela que se volta apenas para si mesma, para a otimização constante do seu próprio desempenho, sem se importar com o contexto, com os outros ou com um propósito maior além da performance em si, o foco excessivo no alto desempenho isola o indivíduo.

Nesse contexto, os algoritmos digitais[60] – especialmente aqueles que operam em plataformas de redes sociais, mecanismos de busca e ambientes de trabalho digital – desempenham um papel central na modulação da atenção, do desejo e da própria subjetividade. A lógica algorítmica não apenas organiza o que vemos, mas também determina o que permanece invisível, criando uma curadoria automatizada da realidade que reforça padrões de

[58] Han cita o luto, a angústia e a náusea (2024, p. 53). Em nota, o autor explica que tanto a "angústia" de Heidegger quanto a "náusea" de Sartre são reações tipicamente imunológicas. O existencialismo é um discurso filosófico fortemente imunológico. Han afirma que a ênfase da filosofia da existência na liberdade deve sua força à alteridade ou à estranheza. Essas duas obras principais do século XX indicam que este foi um século imunológico.

[59] A dialética da negatividade é um conceito central no pensamento hegeliano, pois é por meio da contradição que a realidade e a consciência se desenvolvem. Para Hegel, o ser se realiza ao negar a si mesmo, produzindo uma antítese que, em conflito com a tese original, conduz a uma síntese superior. Essa movimentação – denominada *Aufhebung* – é o motor do processo histórico e do vir-a-ser. Sem a negatividade, não há transformação, apenas repetição. Assim, a ausência dessa dinâmica dialética na sociedade do desempenho, como aponta Han, impede a emergência do novo, do crítico e do outro.

[60] Sistema de I.A. que organiza e compatibiliza dados e metadados, criando fluxos de informação que transformam relações em novas relações. Esse processo não apenas estrutura o digital, mas também carrega implicações ético-políticas, pois os algoritmos refletem e internalizam racionalidades sociais.

comportamento e valores dominantes. Essa curadoria invisível, ao operar com base em dados de comportamento e preferências anteriores, cria bolhas de sentido – os chamados filtros-bolha – que reduzem a exposição à alteridade e à negatividade. Como aponta Ferreira (2025), os algoritmos produzem espaços de convivência online "imunes à diferença", reforçando uma normatividade que se apresenta como neutra, mas que, na verdade, exclui falas e pensamentos potencialmente subversivos. Assim, o sujeito é constantemente exposto a conteúdos que confirmam sua identidade performática, reforçando a positividade e a lógica da eficiência, enquanto a crítica, a pausa e a dúvida – elementos fundamentais da negatividade – são silenciados. Além disso, os algoritmos operam como dispositivos de poder que não reprimem, mas seduzem. Eles não impõem o que deve ser feito, mas sugerem, recomendam, personalizam – e, com isso, moldam comportamentos de forma quase imperceptível. Como destacam Costa e Monteiro (2023), essa gestão algorítmica da subjetividade no trabalho e na vida cotidiana transforma o sujeito em um agente de sua própria vigilância e desempenho, internalizando metas, métricas e expectativas que não são mais impostas por uma autoridade externa, mas que emergem da própria lógica da plataforma.

Essa dinâmica se articula perfeitamente com a análise de Han sobre a violência neuronal: o sujeito hiperconectado, guiado por algoritmos, acredita estar exercendo sua liberdade ao consumir, produzir e interagir continuamente, mas está, na verdade, inserido em um sistema que transforma sua atenção, seus afetos e sua energia psíquica em capital[61].

> Nossos desejos, emoções, relações, histórias são engrenagens e combustíveis de uma máquina algorítmica que está a gerar lucro com nossa produção subjetiva ao mesmo tempo que condiciona modos de desejar e comportar-se. Somos convocados a expor-nos, falar de nossas vidas em um processo que pode ser entendido, como uma radicalização de um processo de hipersubjetividade do capitalismo em sua fase financeirizada. (FERREIRA, 2025, p. 5)

A forma como os algoritmos trata o sujeito diz muito sobre como a subjetividade é esvaziada na era digital. Eles não enxergam pessoas, histórias ou desejos – enxergam padrões, cliques e comportamentos previsíveis. Os sujeitos contemporâneos são convertidos em dados,

[61] "O uso econômico da coleta dos dados dos usuários, o acirramento de práticas de vigilância e modulação comportamental enfatizam como questões técnicas, legais e éticas estão tão enlaçadas, que não é possível desconsiderá-las quando a maleabilidade técnica e a opacidade das plataformas que operam algoritmos de seleção e hierarquização de conteúdos são capturadas para finalidades que fogem ao usuário. O mais grave é que plataformas como o *Facebook* têm se imposto como modelo em muitas espacialidades *online* e mesmo fora da plataforma somos forçados a ceder nossa privacidade para ter acesso a certos serviços. Isso fica evidente quando percebemos que se torna cada vez mais comum ter como uma possibilidade de acesso a certos serviços *online* a conexão por meio da conta da plataforma." (FERREIRA, 2025, p. 2).

em metadados[62], em rastros que alimentam sistemas que, a cada passo, nos devolvem versões de nós mesmos: mais editadas, mais calculadas, mais fáceis de prever. E o mais inquietante é que tudo isso acontece, quase sempre, sem o consentimento pleno do indivíduo. Os dados circulam sem que saibamos exatamente como foram obtidos ou para que estão sendo usados. Segundo Ferreira (2025), mais do que não ver o sujeito, os algoritmos operam apenas sobre as relações que derivam dele: seus hábitos, suas interações, suas escolhas passadas. E, ao tratar essas relações como estruturas fixas, congeladas, é impedido o surgimento do novo. O sujeito deixa de ser um ser em movimento – alguém que muda, que se transforma – e vira uma coleção de vínculos prontamente calculáveis. Nessa engrenagem silenciosa, desaparece o convívio com a diferença, com o inesperado, com aquilo que poderia romper o ciclo da repetição.

Isso tudo se conecta de forma profunda com a crítica de Byung-Chul Han à sociedade do desempenho. Se para ele a violência contemporânea é uma violência da positividade – suave, motivadora, sedutora –, os algoritmos são hoje alguns de seus principais instrumentos. Eles não obrigam o sujeito a nada. Apenas mostram o que "gostaríamos" de ver, nos mantêm ativos, nos estimulam a continuar performando. E, assim, moldam o modo como pensamos, desejamos, produzimos e nos percebemos. A subjetividade vai se diluindo nesse excesso de visibilidade e previsibilidade. O sujeito do desempenho, nesse cenário, não só se explora até o esgotamento, como também se deixa programar por uma lógica que torna cada vez mais difícil o exercício do pensamento crítico, da pausa e da possibilidade de ser diferente. A informação, nesse cenário, deixa de ser um campo aberto de descoberta e se torna uma espécie de espelho retroalimentado, onde a diferença é neutralizada e a repetição é incentivada. A positividade algorítmica, portanto, não apenas intensifica a hiperatenção, mas também bloqueia a emergência da negatividade, tornando o pensamento crítico cada vez mais raro e difícil.

Diante dessa dinâmica, evidencia-se que a rotina de estímulos incessantes e a constante busca por performance têm uma consequência significativa: o esgotamento psíquico e físico do indivíduo. A ausência de momentos de pausa, aliada à exposição contínua à informações e demandas, leva o sujeito ao limite de suas capacidades. Esse cansaço torna-se, muitas vezes, uma condição estrutural, afetando a saúde mental e o bem-estar geral. Nesse sentido, torna-se fundamental refletirmos sobre como essa lógica de desempenho contribui para o aumento do sofrimento psicológico na sociedade contemporânea.

[62] Dados: "informação como informação", representam normas sobre como a informação pode ser recebida e processada. Metadados: "informação sobre a informação", um valor e significações aplicadas aos dados.

O sujeito "*pós-freudiano*"

Com o deslocamento da negatividade para a positividade, o sujeito do desempenho – mais rápido e eficiente – substitui o sujeito da obediência. Assim, modifica-se o paradigma do inconsciente freudiano, que não é atemporal, mas histórico:

> O sujeito do desempenho pós-moderno possui uma psique bem diferente da do sujeito obediente, abordado pela psicanálise de Freud. O aparato psíquico de Freud é dominado pelo medo e pela angústia frente à transgressão. Desse modo, o eu se transforma num local de medo e angústia. Mas isso já não se aplica ao sujeito de desempenho da pós-modernidade. Esse é um sujeito da afirmação. Se o inconsciente estivesse necessariamente ligado com a negatividade da negação e da repressão, o sujeito de desempenho neoliberal já não teria inconsciente. Seria um eu pós-freudiano. O inconsciente freudiano não é uma configuração atemporal. É produto da sociedade disciplinar repressiva, da qual nós estamos nos afastando cada vez mais. (HAN, 2024, p. 80)

Diante da possibilidade de transgredir as regras de convivência social, a psicanálise freudiana interpreta o modelo do inconsciente sob o peso de normas e proibições, é o lugar onde desejos reprimidos são empurrados. Desejos que não podem ser realizados porque violam as normas sociais. O sujeito contemporâneo, segundo Han, não vive mais sob o regime da repressão. Ele não é mais "proibido" de fazer algo, ao contrário, ele é incentivado a fazer tudo, a ser tudo, a se superar o tempo todo. Ele não é mais oprimido por um "não", mas seduzido por um "sim, você pode". Esse sujeito não se angustia por transgredir, mas por não performar o suficiente. Ele não sente culpa por desejar o proibido, mas por não alcançar o ideal de produtividade e sucesso que ele mesmo internalizou. Por isso, Han o chama de sujeito da afirmação. O filósofo sul-coreano propõe o seguinte: se o inconsciente freudiano depende da repressão, e vivemos numa era que substitui a repressão pela positividade e pela autoexploração, então talvez o sujeito atual não tenha mais inconsciente no sentido freudiano. Ele seria um "eu pós-freudiano", porque sua estrutura psíquica já não se organiza em torno da negação, mas da afirmação constante. Isso não significa que ele não sofra mais, pelo contrário, ele sofre profundamente, mas de outras formas: *burnout*, depressão, ansiedade e não mais das neuroses clássicas da psicanálise[63]. Com base na obra de Han, podemos afirmar que a psicanálise tradicional não dá mais conta de explicar esse novo sofrimento.

[63] Han também apresenta a hiperatividade como prova cabal da valorização do excesso de positividade e a define como "a impossibilidade de recusa, de dizer 'não' a estímulos intrusivos". "É verdade que o déficit de atenção associado à hiperatividade constitui um transtorno psiquiátrico específico de nossa época. No entanto, a justa medida da hiperatividade é valorizada sutilmente no próprio *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais* (DSM) da Associação Psiquiátrica Americana, documento que, como referência mundial para a prática clínica e as pesquisas epidemiológicas, é responsável por estabelecer cientificamente a distinção entre conduta

Nietzsche é evocado por Han para fundamentar sua crítica ao excesso de positividade da nossa época, mostrando assim que o estado atual da sociedade nada mais é do que o desenvolvimento da modernidade ocidental decadente (2024, p. 35). Nietzsche, segundo Han, afirma que, por falta de repouso, "nossa civilização caminha para uma nova barbárie. Em nenhuma outra época os ativos, isto é, os inquietos, valeram tanto". Influenciado por Nietzsche, Han considera a hiperatividade contemporânea como uma espécie de esgotamento espiritual dos nossos dias: "Os ativos rolam como rola a pedra, segundo a estupidez da mecânica". O sujeito do desempenho é alguém que não consegue mais parar. O tédio, que poderia ser um espaço para o pensamento, para a contemplação, para o descanso espiritual, é evitado a todo custo. Em vez disso, o sujeito se lança em uma hiperatividade inquieta, acreditando que produtividade é sinônimo de valor. Mas essa atividade é, muitas vezes, mecânica, repetitiva, esvaziada de sentido existencial, exatamente como a pedra que rola. O desprezo pelo tédio, que poderia ser um momento de pausa, de escuta interior, de resistência, revela o quanto o sujeito contemporâneo está preso a uma lógica que o impede de simplesmente ser. Ou seja, a crítica não é à atividade em si, mas à atividade compulsiva, sem reflexão, sem pausa, sem negatividade. Nietzsche e Han, cada um a seu modo, estão nos dizendo: talvez o verdadeiro descanso – e até mesmo a liberdade – esteja justamente na capacidade de parar, de não fazer, de suportar o tédio como espaço de criação.

A perturbação narcísica emerge como um traço predominante dessa nova era, uma vez que o sujeito não está competindo com os outros, mas consigo mesmo: "A falta de relação com o outro provoca acima de tudo uma crise de gratificação. A gratificação como reconhecimento pressupõe a instância do outro ou do terceiro" (HAN, 2024. p. 83). Aqui interpretamos que a gratificação não é algo que se conquista apenas por esforço individual, ela envolve ser vista pelo outro, isto é, ser validado:

> Na experiência, encontramos o *outro*. Esses encontros são transformadores sim, nos *modificam*. As vivências, ao contrário, prolongam o eu no outro, no mundo. Desse modo, elas nada mais são que *equiparadoras*. No amor-próprio, o limite para com o outro é claramente contornado. No narcisismo, ao contrário, ele se confunde. O eu difunde-se e torna-se difuso. (HAN, 2024, p. 84)

---

normal e patológica. Na apresentação ao 'Episódio hipomaníaco', o DSM-IV-TR evidencia como o estado moderado de euforia e agitação – que não implica deficiência no funcionamento normal do indivíduo, não requer hospitalização nem apresenta características psicóticas – pode ser socialmente desejado: '[a] alteração no funcionamento em alguns indivíduos pode assumir a forma de um aumento acentuado na eficiência, realizações ou criatividade' (APA, 2002, p. 362)" (CORBANEZI, 2017, p. 2).

O narcisista pós-freudiano é diferente do narcisista vaidoso clássico. Ele é, antes de tudo, um exausto. A distinção entre experiência e vivência é crucial para compreendermos o narcisista exausto. Quando é dito "na experiência, encontramos o outro" não é apenas um encontro social ou afetivo, Han está falando de algo que vai além do contato superficial. É um encontro que deixa marcas e que transforma o sujeito e rompe a bolha do eu. Exige escuta e entrega. Dessa maneira, a experiência modifica o sujeito na medida em que é forçado a reconhecer que o outro não é extensão, mas diferença. A experiência é um risco e, por isso mesmo, uma abertura ao real. Enquanto na vivência, por outro lado, o sujeito apenas se projeta no mundo, prolongando a si mesmo. Compõe a lógica narcísica do desempenho, onde não há acolhimento, mas apropriação do mundo como projeção, o outro não é mais o outro, é apenas espelho. Por isso Han diz que as vivências são equiparadoras, tornam tudo igual ao eu, assim, o sujeito se preserva e não se transforma. Se protege, mas vive sem fricção, sem abalo e por isso, sem crescimento. O fechamento ao outro provoca a crise de gratificação, uma vez que a verdadeira gratificação depende do reconhecimento e o reconhecimento exige alteridade.

É justamente aqui que o pensamento de Han dialoga com uma tradição muito mais antiga, a de Aristóteles. Han resgata, ainda que indiretamente, aquele ímpeto profundo de honra e reconhecimento que a filosofia aristotélica já intuía. Na *Ética a Nicômaco*[64], Aristóteles identifica a necessidade humana de ser visto e valorizado pelos outros como um componente vital da vida ética e política. O ser humano é essencialmente um animal político porque precisa do outro para ser inteiro. O *Thymós*[65], esse desejo de ser visto, valorizado, honrado – não é um capricho individual, mas uma estrutura essencial da alma humana. Desejamos ser bons e belos, sim, mas sobretudo ser reconhecidos como belos e bons pelos olhos do outro. O desejo de honra, de beleza, de sentido não se basta sem um terceiro que valide, que devolva e que confirme: "eu te vejo".

É por isso que a ausência de alteridade no narcisismo contemporâneo gera mais do que tédio, gera uma crise ontológica. Sem o terceiro que valida, testemunha e diferencia, o sujeito se fecha num circuito de gratificação solitária e estéril. Ele se esforça, se multiplica, se supera, mas nada disso tem real sentido quando não há um olhar que acolhe, reconhece e devolve sentido ao gesto. O reconhecimento, como já entendera Aristóteles, é o fundamento do ser. "No amor-próprio, o limite com o outro é contornado; no narcisismo, ele se confunde. O eu torna-se difuso." E aqui Han diz algo valioso: não há força nessa difusão, há fragilidade. Porque quem

[64] *Ética a Nicômaco*, VII. 6, 1149, A25-1149b.
[65] BARRETO, Carla da Silva. *A racionalidade do não-racional*: o sério problema da psicologia moral na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. 2024. 71 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2024.

não reconhece o outro como outro, também perde os contornos de si mesmo. Essa solidão subjetiva é o que envenena a promessa de liberdade da sociedade do desempenho. O sujeito pode tudo, exceto ser. Porque ser exige repouso, silêncio, limites, e sobretudo os outros. E sem o outro, resta apenas a performance exausta diante de espelhos vazios. O verdadeiro sofrimento contemporâneo talvez nasça exatamente dessa tentativa desesperada de ser completo sozinho, onde só se é inteiro no reflexo de um outro que já não se encontra mais.

Considerações finais

As reflexões apresentadas reforçam a compreensão de que a sociedade contemporânea vive em uma profunda transformação de sua dinâmica subjetiva, impulsionada pelo avanço tecnológico e pela lógica do desempenho. O predomínio dos algoritmos e a cultura da hiperconectividade instauram uma lógica de visibilidade e previsibilidade que, ao mesmo tempo em que estimulam a contínua produtividade do sujeito, desgastam suas capacidades de reflexão crítica, pausa e diferença. Como aponta Han, essa positividade exacerbada neutraliza qualquer espaço de negatividade que pudesse gerar alguma resistência ou questionamento, transformando o indivíduo numa engrenagem de uma máquina de desempenho autista.

A internalização de metas, métricas e expectativas, muitas vezes sem o pleno consentimento consciente, faz com que a vulnerabilidade psíquica, na forma de *burnout*, depressão e outros transtornos, se torne uma consequência estrutural dessa lógica de autoexploração. Nesse contexto, o sujeito se torna empresário de si mesmo, transformando toda a sua vida em uma economia de desempenho, o que resulta na dissolução das fronteiras entre trabalho e vida, tornando cada momento uma extensão do esforço contínuo pela eficiência.

A crítica de Han nos convida, portanto, à urgente reflexão sobre a necessidade de resgatar espaços de negatividade e contemplação, essenciais para a manutenção do pensamento crítico, da criatividade e do bem-estar psíquico. É fundamental repensar as formas de existência em uma sociedade cada vez mais orientada pelo sucesso quantitativo e pela homogeneização da subjetividade, promovendo práticas que valorizem a singularidade, o silêncio e a pausa. Somente assim poderemos resistir à violência neuronal do sistema e promover um equilíbrio mais humano e sustentável na relação entre o sujeito e o mundo digital.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Virgílio A. F. O que é governança de algoritmos? In: *Tecnopolíticas da Vigilância*: perspectivas da margem. São Paulo: Boitempo, 2018.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. New York: Oxford University Press, 2009.

ASSOCIAÇÃO PSIQUIÁTRICA AMERICANA (APA). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*: DSM-IV-TR. Porto Alegre: Artmed, 2002.

BARRETO, Carla da Silva. *A racionalidade do não-racional*: o sério problema da psicologia moral na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. 2024. 71 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2024.

CORBANEZI, Elton Rogério. Sociedade do cansaço: uma leitura crítica da positividade neoliberal. *Tempo Social*, São Paulo, v. 30, n. 3, 2018.
Disponível em: revistas.usp.br/ts/article/download/141124/148958. Acesso em: 15 jul. 2025.

COSTA, Rafael Soares Mariano; MONTEIRO, Rodrigo Padrini. Gestão da Subjetividade no Trabalho: Possíveis Impactos dos Algoritmos sobre a Atividade. *Periódico Interdisciplinar*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. 27-39, fev./jun. 2023.

FERREIRA, Sérgio Rodrigo da Silva. Subjetividade e vigilância algorítmica: notas sobre o agenciamento tecnológico das plataformas de redes sociais. *Revista Psicologia Política*, São Paulo, v. 25, 2025. Epub. 02 maio 2025.
Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2025000101403. DOI: https://doi.org/10.5935/2175-1390.v25e23986. Acesso em: 15 jul. 2025.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço.* Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2024.

MACHADO, Fabiane Konowaluk Santos; GIONGO, Carmem Regina; MENDES, Jussara Maria Rosa. Terceirização e precarização do trabalho: uma questão de sofrimento social. *Revista Psicologia Política*, São Paulo, p. 1403-1420, 2025.

SIBILIA, Paula. Você é o que o *Google* diz que você é: a vida editável, entre controle e espetáculo. In: *Tecnopolíticas da Vigilância*: perspectivas da margem. São Paulo: Boitempo, 2018.

VAN DIJCK, José; POELL, Thomas; DE WAAL, Martijn. *The platform society*: public values in a connective world. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Retrovisor embaçado: retrospectiva idílica e o discurso pró-ditadura

Anna Julia Camargo Penissi [66]

Resumo
Os discursos pela volta da ditadura militar reverberam cada vez mais, em uma busca ilógica pelo retorno de algo que a história acusa ter sido um dos piores e mais vergonhosos momentos da história do Brasil. A filosofia, dos gregos aos modernos, apresenta a história enquanto uma progressão, na busca pela perfectibilidade, o que vai à contramão da noção de despotismos e militarismos antidemocráticos. Como justificar, portanto, a busca constante pelo autoritarismo por parte daqueles que o viveram? *Rosy retrospection*, também conhecida como retrospectiva idílica é um desvio cognitivo no qual a humanidade tende a ver seu passado de maneira mais positiva do que realmente foi. Tomando como base Kant, Cassirer e Bakhtin, analisamos o aparato do conhecimento humano e sua forma de expressão discursiva, a fim de ligar os vieses lógicos ao motor que empurra a comunidade ao regresso, em contrariedade à expectativa da história.

Palavras-chave: Retrospectiva idílica; autoritarismo; vieses cognitivos; gnosiologia.

Resúmen
Cada vez resuenan más los discursos que piden el regreso de la dictadura militar, en una búsqueda ilógica del retorno de algo que la historia acusa de haber sido uno de los peores y más vergonzosos momentos de la historia de Brasil. La filosofía, desde los griegos hasta los modernos, presenta la historia como una progresión, en la búsqueda de la perfectibilidad, lo que va en contra de la noción de despotismos y militarismos antidemocráticos. ¿Cómo podemos entonces justificar la búsqueda constante del autoritarismo por parte de quienes lo vivieron? La *Rosy retrospection*, también conocida como retrospección idílica, es un sesgo cognitivo en el cual la humanidad tiende a ver su pasado bajo una luz más positiva de lo que realmente fue. Tomando como base a Kant, Cassirer y Bajtín, analizamos el aparato de conocimiento humano y su forma de expresión discursiva, con el fin de vincular los sesgos lógicos al motor que empuja a la comunidad a retornar, contrariamente a las expectativas de la historia.

Palabras clave: Retrospectiva idílica; autoritarismo; sesgos cognitivos; gnoseología.

Eu vou só ajudar esses senhores e já volto.[67]

Introdução

É principalmente no período eleitoral que eles saem de casa; começam inofensivamente, como idosos (e jovens com espíritos anciãos) que querem se unir à política por acreditarem em um projeto que retorne aos bons tempos de sucesso econômico e prosperidade individual. Às vezes, se encontram em uma ala conservadora, pensando como os momentos antigos prezavam pela família e pelos valores religiosos que aprenderam enquanto crianças. Outras vezes, se

[66] Graduada em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Especialista em Direito Processual Civil Aplicado pela Escola Brasileira de Direito. Mestranda em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia. Bolsista pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. E-mail para contato: ajcp.annajulia@gmail.com. CL: http://lattes.cnpq.br/7316284127063330.

[67] Nas memórias de Marcelo Rubens Paiva, esta é a última fala de Rubens Paiva para a sua filha mais velha antes de ser levado pelo regime ditatorial brasileiro para o DOPS, local em que foi assassinado na primeira noite e dado como desaparecido. A representação está em: Ainda estou aqui. Direção de Walter Salles. Produção de Maria Carlota Fernandes Bruno. Roteiro: Murilo Hauser. [S.I]: Globoplay, 2024. (137 min.), color.

posicionam de maneira centralizada, sem tender para os costumes de esquerda ou de direita, mas visando uma girada nas estruturas de poder, a fim de que o país volte a funcionar. Usam como nome de candidatura as suas profissões, patentes e, principalmente, seus nomes comuns: Josés, Joãos e Marias em busca de um Brasil melhor. Todos eles refratam e refletem o mesmo discurso, sob diferentes aspectos, muitas vezes levados às últimas consequências: a volta daquilo que era bom.

Discursos repetidos e retroalimentados cujo cerne está na negação do presente e, muitas vezes, do futuro, na expectativa de retornar para um momento em que a vida era boa e o salário "rendia", uma época sem escândalos públicos e sem corrupção, em que os homens e as mulheres se respeitavam, o casamento era uma instituição forte e, principalmente, havia uma certeza maior do destino de cada um dos indivíduos. O problema é que a maior parte deste retrospecto, aqui, se volta para a ditadura empresarial-militar brasileira, um dos períodos mais sangrentos, injustos, vergonhosos e estagnadores da história do país.

Embora muitos se utilizem do discurso da volta à ditadura por interesse – especialmente aqueles que em um cenário de exceção se beneficiariam economicamente –, outros tomam parte da narrativa pela consciência de que haverá um acolhimento por parte dos pares, do eleitorado e de uma parcela significativa da população. A questão é: por que as pessoas desconsideram todas as tragédias que ocorreram sistematicamente no período ditatorial e tendem a se lembrar, essencialmente, dos aspectos aparentemente positivos deste período? O que é que fundamenta a fome pelo retorno histórico e a busca pelo regresso, quando o sujeito está posicionado em uma modernidade (ou pós-modernidade, ou contemporaneidade) que busca o progresso?

É fato que a volta à exceção é um contrassenso. Em toda a filosofia da história, o que se busca é, de alguma forma, uma novidade ou aprimoramento, mesmo naquelas cujo principal motor era o resgate de algum tempo áureo anteriormente considerado. Enquanto os gregos pensavam no aperfeiçoamento do sujeito por meio da *paideia* para que ele servisse à *polis*[68], os romanos pensavam no aperfeiçoamento das estruturas para garantir a *iustitia*[69]. O medievo visava, grosso modo, propiciar a reforma íntima e institucional para garantir a ponte que levava os homens a Deus[70]. Kant via a história como um caminho que propiciava alçar o homem e a

[68] SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do Ocidente ou a razão como medida: Protágoras de Abdera, a educação, o Estado e a justiça. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, v. 109, p. 411-436, 4 fev 2015: "Nesse período é posta uma questão fundamental e que só se responde com o conceito de paideia, de formação ou educação: o que deve ser o homem? E o que o homem deve ser não é a natureza que vai traçar, mas o próprio homem. A justiça é, então, o ideal de como deve ser o indivíduo e a sociedade." (SALGADO, 2015, p. 433).

[69] COELHO, Saulo Oliveira Pinto. *Introdução ao Direito Romano*: constituição, categorização e concreção do Direito em Roma. Uberlândia: LAECC, 2021.

[70] SALGADO, Karine. *Filosofia da Dignidade Humana*: Por que a essência não chegou ao conceito? Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2011.

humanidade ao *sumo bem*[71]. Hegel pensa no alcance do absoluto por meio da espiral ascendente. Logo, o retrocesso da humanidade, do Estado, da interatividade e da politicidade vai à contramão da sabedoria que transcende os períodos do tempo.

Toda força contrária presume um impulso que possa ser maior do que a naturalidade dos acontecimentos da história. Ora, um barco só enfrenta a corrente quando há um motor acoplado em si; um avião somente supera os ventos por conta de suas propulsões internas; o carro só consegue subir uma colina em razão do seu torque. Então qual é o motor que faz com que parte significativa da população comungue de uma saudade inexplicável dos períodos passados, ignorando a sanguinolência que deriva deles? A resposta que este artigo busca apresentar está na própria cognição humana, por meio de seus vieses.

Pensemos em Kant. Seu giro cognitivo, que nos transforma em pós-kantianos eternos, colocou não só a humanidade no centro da filosofia, mas, por sua vez, a capacidade de conhecer que nos difere dos demais entes alocados na natureza. Ao invés de pensar nos objetos em si, o convite que o ilustrado nos faz é refletir sobre quais são os limites do conhecimento e como a racionalidade sempre e em alguma medida suporta a acepção sensível do mundo, já que os arbítrios funcionam como sesgos fenomenológicos apesar do transcendente. A história é feita a partir da racionalidade e do conhecimento humano que a usa como condição em si mesma, e a consequência disso é a de que os vieses do conhecimento possuem o condão de macular o prosseguimento histórico, ao menos para tentar refreá-lo discursivamente. E se a tendência a ver o passado sempre como algo melhor fosse fruto de reveses cognitivos que embaraçam o modo de perceber a realidade dos fatos?

A síndrome do retrovisor embaçado, apelido que damos ao chamado *rosy retrospective* no título deste artigo, é uma tendência cognitiva captada pela psicologia e psiquiatria como um viés cognitivo que distorce a forma com a qual os indivíduos interagem com a sua própria história e os fatos passados. Assim como a geração Z se esquece dos problemas do mundo sem internet e deseja constantemente voltar a ele; como influenciadores religiosos sentem falta do tradicionalismo e obscurantismo antes das renovações da Igreja; como os acadêmicos de pós-graduação ressentem a saída da universidade se esquecendo das dificuldades em que viveram no período de graduação; em um aspecto coletivo, a humanidade olha para seu retrospecto e só consegue identificar benesses, tendo na sua própria mente uma demonstração de um passado que nunca ocorreu – e ao qual deseja, desesperadamente, voltar. É esta a correlação que se

[71] SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant*. Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2008.

pretende demonstrar neste artigo, e que oferecerá as respostas às perguntas consolidadas nesta introdução.

A cognição, estética e o fazer histórico

Se neste artigo defendemos que o discurso pela volta à ditadura militar se impulsiona – não estou falando de justificativas, mas tão somente de potências – pelo viés cognitivo da retrospectiva idílica (*rosy retrospection*), é essencial passar pelo impacto que a cognição e a sua expressão possuem na construção da realidade concreta e, consequentemente, da história. Afinal, não basta correlacionar distorções cognitivas à memória coletiva. É necessário construir uma ponte entre a razão humana – com seu mundo interior – e a exterioridade concreta de suas ações e discursos. Para tanto, colocarei três autores em diálogo: Kant, Cassirer e Bakhtin.

A humanidade só o é assim porque seu impulso de realização se diferencia daquele naturalmente posto. Somos um fim em nós mesmos, e nos reconhecemos do modo que somos em virtude da nossa própria racionalidade[72]. Diferentemente de uma natureza que possui o motor em leis inexplicáveis – ou empiricamente explicáveis, ou miticamente justificáveis –, o homem se move por meio de uma racionalidade *a priori*, que não se pode tocar ou confirmar exceto pelo seu próprio exercício[73]. A gnosiologia kantiana presume que qualquer ato de conhecer passa pela razão e por um elemento transcendental, ainda que o fato conhecido seja palpável. Isso significa que os objetos não são dados, mas sempre atravessam as condições do intelecto para que sejam percebidos enquanto conceitos e juízos repetíveis universalmente[74]. O único suporte intuitivo da cognição é a noção cronotópica, que é uma forma de expressão do sensível e que não pode ser admitida como fenomênica – exceto quando se torna conhecimento de ordem científica.

Isso quer dizer que a concepção da realidade precisa passar, necessariamente, pela mente humana, em algum momento, ainda que com seus suportes analíticos, para que se torne conceito[75]. A própria transcendentalidade nos traz essa ideia, quando Kant admite que a intelectualidade seja como um deus Jano de duas faces, uma sensível e materializada e a outra racional e suportada pelos apriorismos. A história, portanto, precisa passar em alguma medida

[72] KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 69.
[73] CAIMI, Mario. Pensamentos sem conteúdo são vazios. *Revista Analytica*, v. 6, n. 1. 2001, p. 177-194.
[74] KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura.* Edição: Tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger, São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores), p. 135-200.
[75] KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura.* Edição: Tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger, São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores), p. 32-38.

pelo intelecto – e se este se vicia, a continuidade histórica também pode ser desafiada; e o estético é fundamental para a experiência das realizações do espírito na sensibilidade[76]. Cassirer[77], como exímio neokantiano, oferece nova faceta para a externalização do processo intelectual: os símbolos, o estético e, consequentemente, o discursivo.

O homem não se expressa e não toma parte do destino da história pura e simplesmente pelo exercício intelectual, mas também pela sua própria faculdade de transmitir aquilo que reside em seu interior por meio dos símbolos e signos. É por isso que Cassirer traz a figura do animal simbólico, ao invés de puramente racional, já que a gnosiologia precisa da expressão para se completar enquanto produtora e receptora de conhecimento. É o símbolo que transforma todos os impulsos racionalizados do homem, pela transcendência de seu intelecto em dialética com a natureza e a sensibilidade, na capacidade de levar a humanidade a um progresso histórico. Assim, a arte, a religião e a cultura são a ponte que leva o intelecto à exterioridade e o coloca ao escrutínio de pares para que o processo de sociabilidade leve a humanidade ao seu *telos* – independentemente da concepção filosófica que ele adote. Na produção e transmissão de termos culturais, o homem consegue o controle da natureza pela expressão de sua racionalidade e, consequentemente, a maioridade cognitiva tanto almejada no kantismo[78].

É no símbolo que o objeto entra em uma quase fusão com o sujeito que o compreende, realizando uma dialética entre o particular e o universalizado, e constantemente comungando da história: "A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo" (CASSIRER, 2012, p. 48-49); ou, a concretude dos acontecimentos empiricamente considerados varia de acordo com a interação simbólica do homem em relação ao resultado de seus processos de acepção. Isso quer dizer que a cognição humana e a sua externalização tem alguma, quiçá absoluta, relação com o decorrer da historicidade e com a forma com a qual os sujeitos fazem a sua noção de progressão. Embora Cassirer determine em sua filosofia dos símbolos todo o contexto que transpõe a gnosiologia kantiana à formação estética e a propagação do uso da razão por meio dos signos, é Bakhtin[79]

---

[76] KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Edição: Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores), p. 40-60.

[77] CASSIRER, Ernst. *Filosofia das Formas Simbólicas.* Edição: Tradução de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

[78] KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? *Textos seletos*. Edição Bilíngue. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2ª Edição. Petrópolis, 1985, p. 100 a 110.

[79] A obra de Bakhtin tem uma lógica própria e seus conceitos estão espalhados em livros que nunca assinou, mas que comumente lhe atribuímos autoria. Sobre as questões estéticas, BAKHTIN, Mikhail. *Cultura popular na Idade Média*: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frasteschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec (Editora Universidade de Brasília), 1987; Sobre as questões históricas, BAKHTIN, Mikhail. (VOLOCHINOV). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.

que consegue transpor a sua teoria a outro grau: o de compreensão do fenômeno discursivo enquanto ponto central de formação da história.

Embora geograficamente localizado em uma posição estranha à Cassirer e Kant, já que está baseado, na maior parte do tempo, entre a Rússia e o exílio, Bakhtin bebe de suas fontes sistematicamente para construir a sua proposta de filosofia moral e, acidentalmente, de filosofia da linguagem[80]. Para ele, o mundo é dividido em dois: de um lado, o interior e, de outro, a exterioridade ou alteridade do *ser*. O mundo interior é aquele em que apenas o Eu pode habitar e desfrutar, onde se localizam os pensamentos e são feitos os processos de introjeção dos aspectos cronotópicos que circundam o indivíduo, ainda que com influência das vivências sócio-históricas de cada sujeito. No mundo exterior, aquele em que se faz a história, há o produto da transmissão dos pensamentos, jamais da mesma forma como foram primeiramente estabelecidos no mundo interno, já que maculados pelos fatos da vida e pelo contexto da interatividade com os Outros (ou a expectativa de Outro). Assim, como os já mencionados aqui, a interioridade racional do homem é *coisa em si*, que até podemos intuir, contudo jamais expressaremos de maneira adequada, já que a realidade sensível inevitavelmente irá transformá-la em fenômeno.

A linguagem, em expressão verbal e não-verbal, possui como condição obrigatória a interatividade[81]. É o que Bakhtin batiza de dialogismo, modelo comunicacional que não considera apenas a enunciação e a recepção de mensagens, mas sim no ato de responsividade ativa de todos os sujeitos envolvidos ao redor do enunciado. Enquanto uma mensagem é proferida, trazendo consigo rudimentos daquilo que habita no mundo interior, há um processo de assimilação, adequação e até transcrição dela que a transforma em outra coisa, algo além do *noumenon*, na realidade concreta. É a materialização da gnosiologia alemã no fenômeno da comunicação que, de certo modo, é o único modelo de realização do ato intelectual que a humanidade possui. Deste modo, a cultura e os símbolos de Cassirer são colocados também em uma única palavra: discurso.

> Essa abordagem nos permite, igualmente, eliminar, de maneira dialética, a contradição entre o psicologismo e o antipsicologismo. O antipsicologismo tem razão em recusar a dedução do ideológico a partir do psiquismo. Ao contrário, é o psíquico que deve ser deduzido da ideologia. A psicologia deve apoiar-se na ciência das ideologias. Originariamente, a palavra deve ter nascido e se desenvolvido no curso do processo de socialização dos indivíduos, para ser, em seguida, integrada ao organismo

[80] Suas premissas partem da filosofia alemã, embora tente travestir de outra terminologia devido ao contexto sócio-histórico da Rússia da primeira metade do século XX e do regime stalinista. Ver: BANDIST, Craig. *The Bakhtin Circle*: Philosophy, Culture and Politics. Londres: Pluto Press, 2002.

[81] BAKHTIN, Mikhail. (VOLOCHINOV). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 2004, p. 65.

> individual e tornar-se fala interior. Contudo, o psicologismo também tem razão: não há signo exterior sem signo interior. O signo exterior, incapaz de penetrar no contexto dos signos interiores, isto é, incapaz de ser compreendido e experimentado, cessa de ser um signo, transforma-se em uma coisa física. O signo ideológico tem vida na medida em que ele se realiza no psiquismo e, reciprocamente, a realização psíquica vive do suporte ideológico. A atividade psíquica é uma passagem do interior para o exterior; para o signo ideológico, o processo é inverso. O psíquico goza de extraterritorialidade em relação ao organismo. É o social infiltrado no organismo do indivíduo. E tudo que é ideológico é extraterritorial no domínio sócio-econômico, pois o signo ideológico, situado fora do organismo, deve penetrar no mundo interior para realizar sua natureza semiótica. (BAKHTIN, 2004, p. 64)

Não é apenas isso que Bakhtin instrumentalizou. Além de estruturar, na linguagem, a concretização dos atos morais no discurso, traduzindo a dinâmica entre o mundo intelectivo e o mundo da vida, ele também mede os impactos que o fenômeno discursivo possui na história da humanidade. Na sua análise do ato ético e estético, em um de seus poucos textos assinados, ele identifica a pressão histórica renascentista pelo grotesco, na transição entre o medievo e a modernidade, nos textos de François Rabelais[82]. Identifica na poética – e consequentemente na transcrição discursiva de um momento temporal específico – o ato de reflexão de ideias por interesses do mundo interior acerca do mundo da vida. E mais: percebe que o comportamento coletivizante do discurso promove um emaranhado de significantes cada vez mais distantes daquilo que, originalmente, se intenta pela intelecção interior, mas que começa a criar, na sensibilidade, uma série de sentidos cada vez mais diversos e que vão compondo o fazer histórico[83].

Novamente, tudo passa pelo interior e pelo intelectivo. A racionalidade e a cognição, seja para Kant, Cassirer ou Bakhtin, são os pontos de início das ideias, e os elementos de construção do progresso histórico por meio dos fenômenos – que deixam de ser *coisa em si* no momento em que são cuspidas ao mundo exterior pelo ato de fala, ao se baterem com a historicidade e, em termos ainda mais ortodoxos, no diálogo entre o objetivo e o subjetivo e em sua interatividade. Voltemos ao nosso tema original, portanto: o clamor ao retorno de destinos autoritários. A externalização dos Joãos, Josés e Marias expostos na introdução do texto se dá, justamente, por meio dos discursos que são proferidos e repetidos, os quais se reportam

---

[82] BAKHTIN, Mikhail. *Cultura popular na Idade Média*: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frasteschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec (Editora Universidade de Brasília), 1987, p. 385.

[83] "Toda crítica viva pode tornar-se elogio, toda verdade viva não pode deixar de parecer para alguns a maior das mentiras. Esta dialética interna do signo não se revela inteiramente a não ser nas épocas de crise social e de comoção revolucionária. Nas condições habituais da vida social, esta contradição oculta em todo signo ideológico não se mostra à descoberta porque, na ideologia dominante estabelecida, o signo ideológico é sempre um pouco reacionário e tenta, por assim dizer, estabilizar o estágio anterior da corrente dialética da evolução social e valorizar a verdade de ontem como sendo válida hoje em dia. Donde o caráter refratário e deformador do signo ideológico nos limites da ideologia dominante." BAKHTIN, Mikhail. (VOLOCHINOV). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 2004, p. 46.

necessariamente à historicidade – ou ao que pensam que é a historicidade. A apresentação dos desejos perante o mundo é o trânsito entre o que é interior e racional ao que é externo ou sensível, e recebe as influências culturais e simbológicas que lhe constituem.

Trata-se de um quase fluxograma do conhecimento. Os arbítrios, movidos pela racionalidade e pelos apriorismos que ela carrega, dialogam com a sensibilidade e com a sua intelecção para produzir determinado conceito objetivo, que ao momento de sua exposição se torna fenomênico. Sem embargo, em formato discursivo e simbólico, as ideias que se tem do mundo concreto são partes constitutivas da criação de ideologias que ditam o modo com o qual a história deve progredir, quando são alçadas à soberania. A ode à ditadura é um destes símbolos, propriamente estéticos porque feitos exteriores por meio do discurso, tomando como ponto de início o processo cognitivo interno e a sua transmissibilidade. No momento em que circula, começa a ter a adesão de outros sujeitos e a se tornar um tema comum e reverberado, ganhando força e ingressando nas esferas mais superiores da estabilidade histórica. Se todo o processo de concretização e repetibilidade se baseiam no conhecer, assim o fazem os desvios, tendo inclusive o condão de impulsionar o homem ao contrassenso do progresso desejado historicamente por ele.

A retrospectiva idílica e a negação histórica

A cognição humana é um labirinto mental, com várias entradas e saídas simultâneas, apesar de todos os esforços modernos para que ela seja transformada em uma reta razão quantificável. Fato é que mesmo sendo o canal principal para a concretização de verdades no mundo, é indissociável do pensamento a possibilidade de falseamento e distorção. Como já demonstrado, a história se faz a partir de correlações cognitivas, essencialmente a partir do conhecimento que faz a ponte entre o homem e o objeto que se pode tocar e visualizar. É em razão disso que a retrospectiva idílica consegue explicar a eficiência da contramão histórica que acarreta os pedidos pelo retorno aos regimes ditatoriais e a um passado que, concretamente, não existe. Embora seja possível ter uma noção do que é a *rosy retrospection*, cabe uma melhor apresentação deste fenômeno em Adler e Pansky[84].

A evolução humana traz diversos mecanismos de sobrevivência para que a espécie possa continuar no tempo. Dentre eles, estão alarmes corporais como a dor, a ansiedade, o desejo

[84] ADLER, Orly; PANSKY, Ainat. A "rosy view" of the past: positive memory biases. *Cognitive Biases in Health and Psychiatric Disorders*: Neurophysiological Foundations, p. 139-171. Washington: Elsevier Academic Press, 2020.

sexual, a dopamina, a fome e a sensação de saciedade, todos regidos organicamente para propiciar a resolução das necessidades particulares do homem[85]. Há, também, mecanismos psicológicos, mentais, que propiciam que o humano suporte a sua própria existência – ou o sofrimento de se estar vivo – como, por exemplo, as distorções e os vieses cognitivos. Há orientações automáticas da mente humana, baseada em determinadas vivências, que podem ocultar memórias enquanto salientam outras, com o objetivo de proteger o sentimento humano no decorrer da sua existência: é aí que a retrospectiva idílica acontece. Na intenção de manter o bem-estar e, consequentemente, a continuidade do homem em seu progresso, a mente humana tende a enxergar o passado de uma maneira muito mais prazerosa do que ele realmente foi.

A compreensão da retrospectiva idílica se baseou em diversos experimentos empíricos sistematizados por Adler e Pansky. Um deles colocou um grupo de indivíduos em estímulos negativos, outro em estímulos positivos e, por fim, em estímulos neutros, com a finalidade de verificar o que cada grupo poderia se lembrar após a experiência. Outro solicitou que indivíduos prestes a vivenciar alguma grande mudança (como a primeira semana de aula) produzissem registros diários de suas vidas e, posteriormente, repetissem estes registros para fins comparativos. A percepção foi a de que as tendências positivas eram sempre melhor lembradas do que as negativas, e que as memórias eram, essencialmente, falseadas pela própria cognição no momento de externalização:

> To conclude and as Bernstein and Loftus (2009) have stated, given that they are based on inherently reconstructive processes, all of our memories are, in essence, false to some degree. Indeed, positive biases in recollections are extremely prevalent. Given that the main mechanisms that underlie these biases are self-protection, self-enhancement, and self-consistency, the common human tendency to view life through rosy glasses mainly reflects an adaptive feature – an indicator of psychological health and well-being. (ADLER; PANSKY, 2020, p. 158)[86]

Tudo isso é justificável pela psicanálise, da mesma forma. Os subterfúgios utilizados por Freud para tentar acessar a mente humana se baseiam no fato de que a mera conversa e a comunicação, quando passada pelo aparato da expressão e do simbólico, se macula pelo próprio

[85] A dor, inclusive, possui um papel mais filosófico do que antropológico, *cf.* BORGES-DUARTE, Irene. À força de padecer: considerações sobre a dor como experiência ontológica. *Natureza Humana*. V. 21, n. 2. São Paulo. Jul/dez, 2019.
Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302019000200009.
Acesso em: 21 mai 2025.

[86] A tradução em língua portuguesa é: "Para concluir, e como afirmaram Bernstein e Loftus (2009), considerando que se baseiam em processos inerentemente reconstrutivos, todas as nossas memórias são, em essência, falsas em algum grau. De fato, vieses positivos nas recordações são extremamente prevalentes. Tendo em vista que os principais mecanismos subjacentes a esses vieses são a autoproteção, o autoengrandecimento e a autoconsistência, a tendência humana comum de enxergar a vida através de lentes cor-de-rosa reflete principalmente uma característica adaptativa – um indicador de saúde psicológica e bem-estar."

esquecimento ou pela seletividade involuntária daquilo a ser compartilhado. O inconsciente é o local em que estão todas as vivências, inclusive os traumas humanos, que são esquecidos para que a vida possa seguir seu próprio rumo. A hipnose, por exemplo, visa um trajeto direto ao cerne do intelecto, sem que ele tenha que passar pelo filtro da sensibilidade, com o objetivo de buscar a realidade que a memória visa esconder. O objetivo é o mesmo: se o trauma não é lembrado, ele não precisa ser revivido e o humano se resguarda da dor.

> El pensar tiene que cumplir otra condición, además. No tiene permitido alterar esencialmente las facilitaciones creadas por los procesos primarios, pues así falsearía las huellas de la realidad objetiva. Esta condición queda cumplida si apuntamos que la facilitación probablemente sea el resultado de una cantidad grande sobrevenida de una sola vez, y cuje la investidura, muy potente en el momento, *no deja empero como secuela ningún efecto duradero comparable.* Las pequeñas Q [energía psíquica] que pasan a raíz del pensar no pueden, en genera], prevalecer contra las facilitaciones. (FREUD, 2007, p. 380)[87]

Isso significa que, independentemente das crenças, o que já passou será sempre mais feliz do que o presente, a infância será sempre mais doce que a vida adulta e a velhice será pior do que a juventude. O motivo disso não está no objeto em si, mas sim na forma pela qual a humanidade interage com ele a partir de suas limitações cognitivas, forjadas pela organicidade como uma adaptação em prol da sobrevivência. Para sobreviver a si mesma, a humanidade deturpa o que aconteceu no passado, para que prossiga vivendo no presente e, quiçá, pense em um futuro que a agrade. Grosso modo, independentemente se o período ditatorial foi um absurdo, uma injustiça, uma violência, uma tragédia, a tendência natural do homem é vê-la de um modo consideravelmente mais positivo do que realmente foi.

Este efeito não é ineditamente correlacionado a um pensamento coletivo. Coleman[88] publicou, em 2018, pesquisa em que relaciona a *rosy retrospection* ao movimento *Make America Great Again* que serviu como mote de campanha do, então, presidente Donald Trump. Em sua tese, expõe produção em tela – e instalações físicas – que apresenta a estética do seu imaginário americano com a concretude dos fatos historicamente positivados, em contradição, a fim de refletir sobre a realidade – ou não – de seus pensamentos. A América já foi ótima? Imagens de brinquedos infantis, referências da cultura *pop* e de lugares de consumo como

[87] A tradução em língua portuguesa é: "O pensar precisa cumprir ainda outra condição, além disso. Não lhe é permitido alterar de modo essencial as facilitações criadas pelos processos primários, pois isso falsearia os vestígios da realidade objetiva. Essa condição é satisfeita se considerarmos que a facilitação provavelmente seja o resultado de uma grande quantidade que sobreveio de uma só vez e cuja investidura, muito potente naquele momento, não deixa, contudo, como sequela, nenhum efeito duradouro comparável. As pequenas Q [energia psíquica] que circulam em decorrência do pensar não podem, em geral, prevalecer sobre as facilitações."

[88] COLEMAN, Allison. *Rosy Retrospection*. The University Of North Carolina At Chapel Hill University Libraries, p. 1-109, 2018. (http://dx.doi.org/10.17615/XWK8-NR29).

restaurantes e *shopping centers* são posicionados ao lado de notícias, imagens e pinturas perturbadoras de bombas atômicas, acidentes nucleares, guerras e crises econômicas. Em dado momento, o caos se une ao belo, resultando no ingrato casamento entre o passado real e o imaginado. Ao posicionar a disfuncionalidade com o quase bucólico passado que se expectava em sua vida, chega-se à conclusão de que comparar o presente a um passado estético que nunca existiu é uma ferramenta perigosa, politicamente utilizada e que pode servir para resgatar aquilo que já havia sido superado há tempos.

> The term Rosy Retrospection is a phycological descriptor, related to nostalgia but is rooted in cognitive bias. It refers specifically to the act of remembering the past in a more positive light than reality, while simultaneously comparing those biased ideals to the present. Through this problematic language of nostalgia, both alluring and dangerous, I highlight the often-erroneous assumption, that the past is better. I use oil paint as a vehicle to channel my memories, subconscious retrospection, and apprehension onto the canvas. Dreamlike worlds and faded memories are woven together to become chromatic representations of the human condition. Cherished memories and deep-seated fears exist side by side in disjointed harmony. (COLEMAN, 2018, p. 3)[89]

Como visto, a tendência cognitiva é se enviesar em resposta ao trauma do passado histórico, não apenas para simplesmente negá-lo, mas para esquecê-lo, com um maior enfoque nas positividades que se fazem, apesar do caos concreto em momentos difíceis. Isso pode justificar a gênese – e a permanência – de ideias que atribuem ao período das ditaduras e dos estados excepcionais uma melhora econômica, costumes mais respeitáveis, maior seguridade – e consequentemente ao desejo de retorno àquilo que já foi superado. A primeira pergunta formulada neste artigo – portanto, qual é o motor do regresso histórico desejado – possui a sua resposta na heurística, nos vieses cognitivos e comportamentais que maculam a reta razão no momento de sua externalização, no esquecimento da dor e na tendência a desejar aquilo que é (erroneamente visto) como positivo e saudoso.

Por que não fruto dos interesses?

[89] A tradução em língua portuguesa é: "O termo *Rosy Retrospection* é um conceito psicológico, relacionado à nostalgia, mas enraizado em um viés cognitivo. Ele se refere especificamente ao ato de recordar o passado sob uma luz mais positiva do que a realidade, ao mesmo tempo em que se comparam esses ideais enviesados com o presente. Por meio dessa linguagem problemática da nostalgia, ao mesmo tempo sedutora e perigosa, destaco a suposição frequentemente equivocada de que o passado é melhor. Utilizo a pintura a óleo como meio para canalizar minhas memórias, a retrospecção subconsciente e a apreensão para a tela. Mundos oníricos e memórias esmaecidas se entrelaçam para se tornarem representações cromáticas da condição humana. Memórias queridas e medos profundamente enraizados coexistem lado a lado em uma harmonia fragmentada."

Sejamos maduros. É claro que as ideias e as forças ideológicas não dependem apenas do processo de cognição humana. Há interesses nos regimes ditatoriais e em seu retorno, sobretudo do ponto de vista institucional, que justificam o esforço político de seus partidários para que seja inculcada a ideia da ditadura e do autoritarismo como solução única para um cenário insatisfatório àquele que recebe estas premissas. Ao déspota, defender a concentração de poder é natural, uma vez que ele será beneficiado por ela. Ao capitalista, buscar regimes econômicos que reduzam direitos sociais e deem maior liberdade e abertura às empresas para que atuem fora do escrutínio supostamente democrático faz sentido, e em sua ótica é até mesmo justo. Apesar disso, a cognição da coletividade é essencial para aderir ou rechaçar as propostas, motivo pelo qual a mera insistência é insuficiente para materializar um projeto histórico.

Para que qualquer projeto seja levado a sério coletivamente, é preciso um suporte que promova seus ideais para a efetividade. Assim, não importa o quão interessado algum indivíduo ou grupo esteja em tomar o poder, é preciso um mínimo suporte cognitivo no momento da sua atribuição para que a sua força seja legitimada pela maioria – afinal, o monopólio da força é entregue para depois ser instrumentalizado, mas ele presume o aceite de, pelo menos, uma vontade geral transitória, expressa pela elaboração do conhecimento humano em estética (externalização). Em outros termos, uma decisão só se reveste de autoridade se a maioria das partes subjugadas se abre para ela em algum momento.

Se esta autoridade é transformada em ferramenta de dominação e injustiças, este momento é decorrente da primeira expressão de vontade que a constituiu, ainda que deturpada. Todos os contratualistas partem desta premissa, ainda que por motivações diferentes.[90] A mudança do estado de natureza para o estado civil é feito a partir da reunião e do aceite de todos para a participação e comunhão de uma *ordem* que pode ser representada pelo soberano, pelo direito e até mesmo pelo estado liberal, pela investidura de uma legitimação concedida em busca da certeza (Kant[91]) ou da segurança (Hobbes[92]). O *sim* ao Estado é dado com suporte na

[90] SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant*. Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2008, p. 97.

[91] "A sociedade civil ou a situação de direito é um fato constatado por Kant e que precisa ser justificado com a resposta à pergunta formulada acima: só é possível sob a ideia de um pacto livre de todos os seus membros. No estado de natureza, não pode existir outro direito senão o direito privado. Não há ausência de justiça (pois que aí haveria justiça privada e que consistiria no uso ilimitado da liberdade externa), mas propriamente a ausência do direito como definido acima, isto é, o direito público positivo, com a justiça aparelhada do Estado. [...] Entretanto, trata-se de um direito provisório, pois que nesse estado ninguém comete qualquer injustiça um com o outro, mas tão só se defende cada um pela força, à guisa de um direito de guerra." (SALGADO, 2012, p. 205-206).

[92] "A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo." (HOBBES, 2003, p. 106).

cognição. A partir daí, nasce a coerção e as decisões se legitimam por meio dela. Deste modo, não basta que, em uma ordem política já existente como a brasileira, sujeitos decidam pela volta do autoritarismo por si: é preciso uma base de apoio que, por meio de sua própria consciência, reproduza as ideias enunciadas por eles para suportar os interesses expostos.

É por isso que a heurística, o *olhar pelo retrovisor embaçado*, a visão de um passado que era bom (embora não o tenha sido) fundamenta e se torna um motor para os grupos de sujeitos que enunciam, diariamente, saudades do período mais sangrento da história do Brasil. Por meio da tomada de decisão maculada pela sensibilidade, pela consciência, pelos processos psíquicos de salvaguardar a própria integridade mental, os discursos em prol do autoritarismo se retroalimentam e tomam força à medida que são reproduzidos. Muito mais que uma mera má fé: parte dos Josés, Joãos e Marias que tomam parte de um discurso posto estão tentando tomar parte da história a partir de um intelecto viciado pelo viés da positividade, do que *acham bom*, porque o seu mundo interior se expressa na sua memória desta maneira.

Conclusão

A pergunta que fizemos na introdução deste artigo foi: qual o fundamento do pensamento de retroação ou, ainda, de saudade dos períodos ditatoriais e autoritários? Passamos por alguns caminhos, a fim de tentar apontar como resposta o fenômeno heurístico da *rosy retrospection*.

O primeiro deles foi compreender como a gnosiologia pode realizar um tracejo entre o mundo mental e a concretude histórica, a fim de ilustrar a relevância do pensamento para a elaboração de noções sobre o progresso da humanidade. Partimos do giro de Kant ao colocar os sujeitos como o centro da produção do conhecimento, na transposição de seu intelecto interior – quase que intuitivo – para o mundo externo, de modo que todo conhecimento sensível eventualmente necessite do transcendente. Tratamos também da impossibilidade de conhecer o *noumenon*, já que a sua externalização lhe faz fenômeno e, principalmente, colocamos a razão e a gnose humanas como a centralidade da vida em concreto. Inserimos a perspectiva de Cassirer quanto à importância dos símbolos como uma ponte entre o que acontece nas ideias e aquilo que se torna real pela transposição ao mundo da vida, refletindo sobre cultura e arte. Por fim, desembarcamos em Bakhtin, em sua teoria do discurso como um meio hábil de construção da realidade, ainda que não totalmente alinhada com a transposição do mundo interior ao mundo concreto exterior.

Em seguida, pensamos um pouco na retrospectiva idílica enquanto viés cognitivo cuja causa é, principalmente, a sobrevivência humana apesar de seus traumas, que modifica a

memória para que todos os eventos sejam feitos da maneira mais otimista o possível, ainda que sejam permeados de sanguinolências e sofrimento. Tomamos como base a revisão de Adler e Pansky que descreve na literatura os experimentos que demonstram a falsidade da memória, bem como a expectativa freudiana e o seu método. Também retomamos pesquisa realizada por Coleman, na qual elabora um resgate aos rudimentos de sua infância e a realidade demonstrada por meio de veículos jornalísticos, questionando o mote *Make America Great Again*, tomado por Donald Trump e seus eleitores. Este é o vício que, dentro de todo o processo cognitivo, vulnera a forma com a qual os sujeitos conseguem elaborar a sua racionalidade, antes mesmo de enviá-la para o mundo, e que justifica o motivo pelo qual este tipo de discurso possui adesão.

Ao final, deixamos uma advertência: não somos ingênuos. Embora saibamos que exista um projeto de volta ao autoritarismo, em obediência a uma agenda, também compreendemos que estes projetos só tomam forma se há certa legitimação pelos dominados, ao menos em um primeiro momento. Verificamos o viés cognitivo como uma chave que permite com que esta legitimação aconteça, a partir da visão embaçada do retrovisor, a qual mostra o que ocorreu no passado, e permite o avanço de discursos como o da ode ao autoritarismo. Justificamos esta necessidade de afirmação de autoridade a partir das noções de contrato social, especialmente de Kant e Hobbes.

Em considerações finais, este artigo apresenta a resposta à pergunta inicialmente formulada: de onde vem o impulso que tenta levar a humanidade ao regresso, na contramão de sua tendência natural? Este impulso vem da própria cognição humana, enviesada e falseada pelos seus mecanismos psicológicos de autodefesa, os quais criam uma percepção maculada de que os fenômenos pretéritos são melhores do que o presente, acarretando a sua negação e a trava na chancela ao futuro. A memória histórica tem seus sesgos, suas tendências, que fazem com que os indivíduos se equivoquem no seu processo de conhecimento sobre os fatos pretéritos. O interesse se aproveita destas falhas para que elas se tornem discursos e, quiçá, se transformem em realidade, e é a autoconsciência das próprias tendências que pode mudar o curso dessa história.

REFERÊNCIAS

ADLER, Orly; PANSKY, Ainat. A “rosy view” of the past: positive memory biases. In: *Cognitive Biases in Health and Psychiatric Disorders*: Neurophysiological Foundations. Washington: Elsevier Academic Press, 2020, p. 139-171.

AINDA estou aqui. Direção de Walter Salles. Produção de Maria Carlota Fernandes Bruno. Roteiro: Murilo Hauser. [S.I]: Globoplay, 2024. (137 min.), color.

BAKHTIN, Mikhail. (VOLOCHINOV). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.

_____. *Cultura popular na Idade Média*: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frasteschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec (Editora Universidade de Brasília), 1987.

BANDIST, Craig. *The Bakhtin Circle*: Philosophy, Culture and Politics. Londres: Pluto Press, 2002.

BORGES-DUARTE, Irene. À força de padecer: considerações sobre a dor como experiência ontológica. *Natureza Humana*. V. 21, n. 2. São Paulo. Jul/dez, 2019. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302019000200009. Acesso em: 21 mai 2025.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem*: uma introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Filosofia das Formas Simbólicas.* Tradução de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COELHO, Saulo Oliveira Pinto. *Introdução ao Direito Romano*: constituição, categorização e concreção do Direito em Roma. Uberlândia: LAECC, 2021.

COLEMAN, Allison. *Rosy Retrospection*. The University Of North Carolina At Chapel Hill University Libraries, p. 1-109, 2018. http://dx.doi.org/10.17615/XWK8-NR29.

FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicologia* (*Entwurf einer Psychologie*). Buenos Aires: Amorrortu, vol. I, (1895), 2007.

HOBBES, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner; revisão da tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

_____. *Crítica da Razão Pura.* Edição: Tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger, São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? In: *Textos seletos*. Edição Bilíngue. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1985.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*: seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2012.

_____. O espírito do Ocidente ou a razão como medida: Protágoras de Abdera, a educação, o Estado e a justiça. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, v. 109, 411-436, 4 fev. 2015.

SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant*. Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2008.

_____. *Filosofia da Dignidade Humana*: Por que a essência não chegou ao conceito? Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2011.

O esperançar selvagem no fim dos tempos do capitalismo[93]

André Luís de Oliveira Mendonça[94]

Resumo
Tendo como fonte de inspiração toda uma tradição que aponta o caráter maleficamente religioso do capitalismo, de modo a refletirmos sobre o fim dos tempos em que vivemos, neste ensaio (amefricano) nós nos insurgirmos contra uma profaníssima trindade dessa religiosidade, por assim dizer, diabólica: 1- desenraizamento radical na forma de diásporas e errâncias forçadas diversas; 2- desumanização fabricada, por assim dizer, pelo trabalho nas fábricas; 3- coisificação da natureza elaborada em laboratórios. Em contraponto a essa religião que não faz jus à ideia de "religação", senão apenas à de cisão (diabo não é, segundo a etimologia, aquele que divide, cinde?), propomos pensar, por fim (novo começo), uma "espiritualidade" à luz da luta inquebrantável dos povos originários e do povo negro: 4- o esperançar selvagem. Afinal, só a selva salva.

Palavras-chave: Enraizamento; Capitalismo; Trabalho Desumanizado; Ciência Arrogante.

Abstract
Taking a whole tradition that points out the maleficently religious character of capitalism as a source of inspiration, with the aim of reflecting on the end times in which we are living, in this (Amefrican) essay we rise up against a very unholy trinity of this, so to speak, diabolical religiosity: 1- the radical uprooting in the form of diasporas and various forced wanderings; 2- the dehumanisation manufactured, so to speak, by factory work; 3- the objectification of nature devised in laboratories. As a counterpoint to this religion that does not do justice to the idea of "reconnection", but only to that of division (is it not the devil, according to etymology, the one who divides and splits?), we propose to think, finally (new beginnings), of a "Spirituality" in the light of the unbreakable struggle of the original peoples and the black people: 4- the wild hope. After all, only the jungle saves.

Keywords: Rootedness; Capitalism; Dehumanised Labour; Arrogant Science.

Nosso suor sagrado/É bem mais belo
Que esse sangue amargo/E tão sério
E selvagem! Selvagem! Selvagem!
(*Renato Russo*)

[93] Um agradecimento especial à Katia Reis de Souza, companheira de vida e de luta com quem tive o bom privilégio de conversar diariamente sobre grande parte das teses aqui apresentadas, ao longo da nossa caminhada de mãos dadas e corações entrelaçados, e pela leitura encorajadora do ensaio. Agradeço também ao Prociência (UERJ) pelo apoio financeiro.
[94] Professor Adjunto do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS-UERJ). E-mail: alomendonca@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0077-3527.

Para meu neto de consideração, o Guilherme (Guigui), em plena gestação, esperançando que ele já nasça sob o sol de um novo mundo! E para meu "neto" e minha "neta", espécies companheiras das imagens abaixo: o "gatão" de meia idade Rocky (à esquerda) e a bela jovem Frida (à direita)!

Prólogo: religião sem religação

De Walter Benjamin a Giorgio Agamben, há uma bela, porque bélica (de luta), tradição de tradução do capitalismo em termos religiosos, em sentido pejorativo. Sem deixar de reconhecer que mesmo o conservador Max Weber, como se em (con)versão "espiritualista" do materialismo histórico e dialético de Karl Marx, já havia descortinado (a falta de) o horizonte do capitalismo em conluio com a ética protestante – mais precisamente, ele procurou "discernir o nexo entre as concepções religiosas fundamentais do protestantismo ascético e as máximas de vida econômica cotidiana" (WEBER, 2004, p. 141). Paul Lafargue é quem foi um dos pioneiros em destacar o caráter maleficamente religioso do capitalismo por meio de folhetins publicados em jornal, reunidos posteriormente como *A religião do capital*, uma espécie de panfleto satírico inspirado na obra do seu sogro, Karl Marx.

O livro supracitado de Lafargue significa bem mais do que mera "popularização" das quimeras do sistema – escrito presumivelmente para a classe trabalhadora despossuída do privilégio de tempo para ler calhamaços –, denunciadas através de argumentos complexos na obra capital *O Capital*; Lafargue, em nossa apreensão da essência do seu panfleto magistral, escancara a face hipócrita do capitalismo como um dogma universal e profissão de fé inquestionável, até mesmo, ou sobretudo, por parte de cientistas, intelectuais, literatos e eclesiásticos, entre outros profissionais, feito fosse o único deus real: "O Capital é o Deus que todo mundo conhece, vê, toca, cheira, prova; existe para todos os nossos sentidos. Ele é o único Deus que não encontrou ainda um ateu" (LAFARGUE, 2022, p. 31).

Passado mais de um século, de modo a espantar os males, queremos engrossar o coro daquelas e daqueles que cantaram, e cantam ainda, o universo em desencanto da religião cujo deus supremo é o lucro (in)devido à dominação, opressão e repressão das pessoas subalternizadas. Vamos nos unir, em uma espécie de uníssono polifônico, à tradição milenar de moribundxs, esfarrapadxs e oprimidxs, porém, jamais vencidxs porque seguem caminhando e cantando mesmo fazendo escuro, como entoaria o compositor paraibano Geraldo Vandré em parceria imaginária com o saudoso poeta amazonense Thiago de Mello.

Lafargue não viveu para ver nascer o decrépito "novo espírito do capitalismo" – para tomar emprestada a feliz, ou triste, a depender do ponto de vista, expressão de Luc Boltanski e

Ève Chiapello –, tempo histórico onde, ao mesmo tempo em que as desigualdades "prosperam" de modo degradante, o velho dogma da "inexorabilidade" do capital se propaga no interior do próprio pensamento crítico. Como perguntou Mark Fisher, provocativamente, no subtítulo do seu já clássico *Realismo capitalista*: "é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?". Seria "o fim do mundo", perguntamos nós, um tema exclusivamente religioso, teológico? Decerto, não.

Enfim, além do bem e do mal, capitalismo e religião realmente se confundem mais do que nunca: ninguém perdoa nossas dívidas (sem dúvidas, forjadas pelos próprios interesses do capitalismo de vida a crédito), ao mesmo tempo em que nos sentimos cada vez mais culpados por as acumular em profusão. Pecados sem possibilidade de expiação ou redenção, malgrado as promessas messiânicas do deus mercado...

Nossas vozes erguidas nesse coro, na forma de ensaio aberto ao público (escrita livre e engajada à procura da batida imperfeita de eternizar o transitório, fazendo confluir Marcelo D2 com Theodor Adorno sem adornos)[95], versarão sobre/contra a profaníssima trindade dessa religiosidade, por assim dizer, diabólica: 1- desenraizamento; 2- desumanização; 3- coisificação. Em contraponto a essa religião que não faz jus à ideia de "religação", senão apenas a de cisão (diabo não é, segundo a etimologia, aquele que divide, cinde?), propomos pensar, por fim (novo começo), uma "espiritualidade" à luz da luta inquebrantável dos povos originários: 4- o esperançar selvagem.

Desenraizamento radical: o progresso que navega para trás

Se nos desvencilharmos das análises mais convencionais sobre o capitalismo – cujo foco amiúde incide sobre seus processos e mecanismos exclusivamente econômicos, independentemente do espectro político a partir do qual ele esteja sendo avaliado – e atentarmos para as suas raízes mais profundas ou "metafísicas", teremos a oportunidade de desvendar, paradoxalmente, a sanha devastadora por extirpar raízes como sendo a sua característica mais marcante e brutal. Desde as suas origens mais remotas até a "dramaticidade da hora atual", o capitalismo vem sendo um processo cada vez mais "radical" (de ir até a raiz na atividade de arrancar toda e qualquer raiz, no caso) de desenraizamento amplo, geral e irrestrito. A raiz do

[95] Trata-se – por que não? – de um ensaio amefricano (somos, antes de tudo, ameríndixs e africanxs, segundo a formulação disseminada por Lélia Gonzalez), no sentido de ser uma forma de escrita muito mais afeita à tradição criativa de intelectuais brasileirxs de ancestralidade negra e indígena do que ao modo frio e distanciado da herança europeia. Por ousar, humildemente, incluir a mim mesmo dentro dessa tradição é que o texto está escrito na primeira pessoa do plural, um "nós" Ubuntu para desatar os nós.

capital é acabar com nossas raízes capitais. Não à toa – tão sagaz e cheia de gás para as lutas políticas e batalhas das ideias quanto era, apesar da saúde frágil que lhe tirou a vida aos 34 anos de idade –, Simone Weil foi uma voz solitária a pregar no deserto europeu a respeito da necessidade de se dar atenção especial à questão do (re)enraizamento/desenraizamento na primeira metade do séc. XX, já que "o enraizamento é talvez a exigência mais importante e ignorada da alma humana" (WEIL, 2022, p. 65).

Movida por um visceral desejo de transformação do mundo turbulento em que vivia àquela época, Simone procurou desvelar as causas históricas daquilo que diagnosticava como sendo a "doença do desenraizamento", tendo as encontrado em dois tipos letais de "veneno" (expressão empregada pela própria autora): sistema capitalista (dinheiro e lucro) e cultura tecnicista (instrução especializada). Ou seja, a política e a ciência da era tida como "iluminista" ou metida à "moderna" eram as duas fontes principais do retrocesso humano, a despeito da retórica gravitando em torno do astro-rei "progresso". Não à toa também, um pouco antes do suicídio diante da iminência de captura pelos nazistas, Walter Benjamin escrevera o texto fulgurante no qual em uma das dezoito teses sobre o conceito de história assevera a necessidade de se tecer narrativas a contrapelo, porque os vencedores escondem os escombros da barbárie debaixo do tapete persa roubado pela civilização e progresso. Palavras de ordem do imaginário moderno condensadas no lema do credo positivista: ordem e progresso. O amor deu bandeira.

Se a acumulação primitiva do capital levou as pessoas a se desconectarem de suas tradições mais essenciais devido ao duplo movimento abrupto de aprisioná-las nas fábricas por meio de um saber técnico fragmentário, ou, literal e metaforicamente falando, levantando cerca nas áreas rurais – vide a sistemática desvalorização do conhecimento acerca da experiência que irrompe à época –, a marcha do desenraizamento está atingindo patamares insondáveis mesmo por intelectuais orgânicas e argutas feito Simone até em seus piores pesadelos. A sensação distópica real que atravessa nosso corpo hoje é a de que máquinas estão se "humanizando" na mesma velocidade estonteante em que nos tornamos gradativa e aceleradamente robotizadxs, totalmente desvinculadxs de uma vida mais próxima do sentimento de pertença coletiva que somente uma conexão profunda e harmônica com a natureza pode propiciar, sem romantizar aqui a "vida selvagem" ao estilo "*born to be wild*".

Se a fábrica, ou mesmo a "vida no campo", produzia um efeito claustrofóbico e de exaurimento na classe trabalhadora com o advento da "modernidade", ainda não era possível imaginar o estrago que uma tela de celular poderia vir a causar na sociedade 24/7 (dorme com um barulho desse), tomando emprestada a expressão cunhada por Jonathan Crary para descrever a produtividade sem pausa no capitalismo contemporâneo. Deem-nos um celular e nós

(re)moveremos o mundo com a supressão do espaço e do tempo, portanto, desaparecimento da própria possibilidade de se cultivar uma subjetividade: é tudo ao mesmo tempo aqui e agora! "Mãe senhora do perpétuo, socorrei!".

O capitalismo industrial, desde o séc. XVIII, retirou forçadamente as pessoas de suas terras por meio de um processo cruel de despovoamento, fazendo cercamentos de campos abertos e, simultaneamente, convertendo terra arável em pastagem (origem do dilema ecológico atual?); daí Karl Polanyi ter feito a pergunta crucial: "Que 'moinho satânico' foi esse que triturou os homens transformando-os em massa?" (POLANYI, 2000, p. 51). O que durante muito tempo se chamou de progresso significava, em verdade, perda de habitação para as pessoas comuns de um modo geral, sobremodo a partir dos idos de mil e novecentos, período, ademais, quando houve uma profunda "corrosão do caráter" coletivo em (des)virtude da consolidação de um utilitarismo nu e cru, isto é, progresso econômico garantido pelo protecionismo de mercado e pela desarticulação social. Afinal, paradoxalmente, o que está conectado nessa nova desconexão é o fato do *ethos* ter a ver com a morada, a habitação, o hábito onde habito...

Criticando liberais à direita e marxistas à esquerda, pode-se dizer que a essência do projeto intelectual de Polanyi consistia em defender a sociedade europeia contra a economia de mercado emergente no pós-guerra, sendo que, se remontarmos às origens mais remotas da nossa época, teremos de reconhecer que o "moinho satânico" (máquina de moer gente, terra e história, em nossa leitura para além do econômico) já fora um dia as próprias pessoas humanas, no caso aquelas rotuladas como "sub-humanas" ou diversos outros epítetos depreciativos ("máquinas", elas próprias trituradas). Enquanto a colonização significou, antes de tudo, uma desterritorialização sanguinária dos povos originários de diversas partes do mundo ao verem suas terras expropriadas e suas populações abatidas feito bicho – além das usurpações todas segundo Memmi –, a escravização representou uma desterritorialização dos próprios corpos de pessoas negras perpetrada pelas nações europeias, ao terem sido arrancadas de suas terras natais e obrigadas ao trabalho escravizado em outros lugares para elas até então desconhecidos; por isso, a civilização europeia é indefensável, segundo as palavras de Aimé Césaire (2017), para quem humanistas legitimadores da escravidão anteciparam o imaginário fascista e nazista séculos antes, com a diferença de que o escândalo de Hitler, sem relativização dos males abomináveis da Shoá, foi ter escravizado gente branca.

Levando sua coerência, às últimas consequências, com consistência, conquanto tenha lutado ao lado de compatriotas na resistência francesa, Simone Weil escandalizou mesmo colegas de esquerda quando defendeu, em diversos escritos, a corajosa posição segundo a qual

não havia diferença essencial entre a tentativa de dominação da França almejada pela Alemanha nazista e o histórico de colonialismo de seus país com relação às nações africanas.

Do séc. XVI ao XX, muitos outros Hitler ou Mussolini receberam condecorações, insígnias, estátuas, monumentos, por terem supostamente prestado serviços prestimosos quanto ao processo civilizador de povos bárbaros e primitivos. Essa, sim, é que nos parece ser "a grande transformação" hedionda engendrada pelo capitalismo: não apenas a "mais recente" de máquinas oprimirem pessoas, senão aquela em que pessoas negras e indígenas foram consideradas elas mesmas máquinas, ou melhor, piores ainda. Máquinas, ao menos em épocas anteriores à obsolescência programada acelerada, eram consertadas, recebiam reparos e manutenção, ao passo que "sub-humanos" eram pura e simplesmente descartados quando seus corpos-máquinas deixavam de funcionar.

Importante frisar que o moinho, ou moenda na tradução da obra de Césaire, não deveria se referir apenas à máquina símbolo-mor da Revolução Industrial propriamente dita; para se sagrar um projeto colossal e legitimar todo um sangrar literal, tentando justificar o injustificável das injustiças mais atrozes, o colonialismo do qual Polanyi e colegas de geração ainda parecem tributários se valeu da moenda mística (cristianismo oficial), moenda científica (evolucionistas), moenda literária (humanistas) e todos os demais, por assim dizer, aparelhos ideológicos e orgânicos do sistema capitalista (ecoando aqui Gramsci e Althusser simultaneamente, em que pese as profundas diferenças dos dois pesos pesados da tradição marxista).

Há revolução das "máquinas". É necessário chamar a atenção para o fato de que a diáspora negra decorrente das correntes da escravidão em várias partes do mundo não foi capaz de levar as populações originárias das diversas áfricas ao desenraizamento total e completo. Deu-se o oposto: se aludirmos especificamente à história de um país como o Haiti ("é aqui/não é aqui"), só para ficar no exemplo daquela que é considerada a primeira "República Negra" fora do continente africano, podemos nos inspirar em toda uma tradição secular de luta e resistência; a rigor, o caribe de um modo geral dá provas do quão foi possível e necessário se criar raízes ou rizomas na errância e no exílio graças à "poética da relação", a arte de se misturar mantendo as identidades, segundo Glissant (2021).

Literariamente, portanto, talvez mais realisticamente ainda, Octavia Butler ensina como o povo negro aprendeu a cultivar raízes nas estrelas. No romance *A Parábola do Semeador* (2018), a autora lança mão da ideia de uma comunidade chamada Semente da Terra, liderada pela heroína Lauren Olamina, com o intuito de sublinhar a permanente mudança como muda seminal de sua florescente e fosforescente "ficção científica", cujo contexto histórico é impressionantemente similar ao nosso de pandemia e pandemônio, responsável por instar a

protagonista e "amigxs" a saírem em diáspora rumo a uma terra mais segura. Território é algo muito mais amplo e complexo do que pôde sonhar a vã filosofia europeia hegemônica. "Por mais distante o errante navegante, quem jamais te esqueceria". Analisando obras literárias clássicas do mundo grego e romano antigo, que mergulham na questão da nostalgia experimentada no exílio – *Odisseia, Ilíada* e *Eneida* –, Barbara Cassin (2024) vai falar das raízes aéreas como forma de explicar o fato de podermos nos sentir em casa onde quer que recebamos acolhimento e hospitalidade. Ideia necessária porque, de fato, a assunção essencialista de que o enraizamento só se dá em terra natal é perigosa o bastante, exatamente por ser a premissa primeva do pensamento fascista e racista epitomizada em variações de lemas como "Pai, Pátria e Propriedade", ou em ilusões de um passado idílico perdido e por aí vai.

Vale referenciar ou "reverenciar" também a discussão suscitada por autores como Stuart Hall e Paul Giroy, em que cada um, ao seu modo brilhante, mostra como a modernidade europeia foi moldada naquilo que tem de melhor pelas culturas de origem africana, no sentido de que o lado menos sombrio da Europa é fruto justamente da Diáspora Africana, cujos herdeiros estão agora reivindicando suas identidades, ancestralidades, sem contar a reparação histórica a que se têm direito.

No nosso contexto brasileiro, sempre houve uma tradição de pensamento que via a força criativa de (re)enraizamento do povo negro via quilombos e terreiros, esses territórios geográficos e simbólicos a aguçar o imaginário de resistência e re-existência.[96]

Pergunta urgente a ser feita: como seguir se (re)enraizando em uma época de capitalismo tecnológico, no interior do qual não são mais apenas as terras e os corpos que são expropriados, senão o nosso próprio ser, individual e socialmente falando, que está em risco da completa e definitiva desconexão ética devido à conexão cibernética ininterrupta?

Humanistas desumanos: o trabalho sem descanso no sétimo dia

Se há um local emblemático de desenraizamento fabricado com o advento do moinho satânico, esse foi sem sombra de dúvida a fábrica; lugar este em que as pessoas começaram a passar grande parte do seu dia trabalhando sem parar em condições as mais deploráveis; por

[96] Sem preocupação de ser exaustivo, aproveitamos a ocasião para honrar a memória de três intelectuais negrxs aqui: Clovis Moura (2022) produziu toda uma obra de inspiração marxista, na qual procura aliar a "questão negra" com a luta da classe trabalhadora, sobre o papel central desempenhado pelos quilombos nos processos nacionais de resistência e insurreição; por sua vez, Abdias Nascimento (2019) deu uma contribuição inestimável àquilo que denominou de "ciência negra", o quilombismo; por último, e talvez mais significativo para nós, Beatriz Nascimento (2021) trouxe uma reflexão histórico-filosófica sobre a atualidade do conceito de quilombo, além de ser a protagonista da obra-prima *Orí*, um documentário dirigido por Raquel Gerber (1989).

isso é que a tradição de pensamento e luta socialista/comunista, afinada com o grito atávico de reivindicações da própria classe trabalhadora, sempre mirou a seta no alvo da jornada de trabalho (Marx, por exemplo, dedica à questão o Capítulo 8 inteiro da Seção III do Livro 1 de sua obra *O capital*).[97] Fazendo mais uma vez uma provocação pertinente ao caráter religioso do capitalismo, Paul Lafargue redigiu outro panfleto atualíssimo intitulado *O direito à preguiça*, uma "blasfêmia" a favor de um pecado capital para o capital e não apenas para a Igreja.

Humanistas gastaram seu latim ao longo dos tempos para inculcar nos corações e mentes o preceito ideológico "O trabalho dignifica o homem". Para Lafargue (2021), com as bençãos de sacerdotes, moralistas, filantropos e economistas, o capitalismo era literalmente uma fábrica de mortificar crianças e mulheres, além de trabalhadores homens, de modo que a falácia de acordo com a qual "revoluções tecnológicas" redundariam em menos necessidade de trabalho automaticamente feito máquina (equação mágica: + Produção = - Jornada = + Salário) não ficara rubra de vergonha, mesmo ao ser desnudada logo de cara: quanto mais e "melhores" máquinas surgiam, menos tempo livre é o que se tinha. Somente a burguesia é quem desfrutava do direito profano, porque cínico e privilegiado, à preguiça.

Na última seção do texto (antes do "Apêndice" em que acusa os filósofos por terem legitimado o "dogma do trabalho" desde a antiguidade grega), intitulada poeticamente de "Nova canção para a nova música", o revolucionário jornalista franco-cubano casado com a intelectual revolucionária Laura Marx advogou a causa justa da redução drástica da jornada de trabalho para uma quantidade considerada utópica até mesmo para os padrões do nosso tempo (imagine, àquela altura, em que as pessoas passavam até 14 horas praticamente ininterruptas em seus postos de trabalho): três horas! Isso seria possível justamente porque a revolução das máquinas favorecia à possibilidade de se passar menos tempo no trabalho e de se poder gozar a existência através da fruição da arte e da cultura. Tal como sonhava, para desespero de sua esposa Nevinha, o poeta e cantador de viola Joaquim Simão, protagonistas da peça *A Farsa da Boa Preguiça*, de Ariano Suassuna.

Lafargue conclui o libelo com um belo clamor de amor à deusa preguiça[98]:

---

[97] Como a luta por liberdade e igualdade nunca termina, no momento em que estamos escrevendo este ensaio, a sociedade brasileira está sendo tomada pela discussão em torno do PL que visa à redução da jornada de trabalho e o fim da escala 6x1, proposto por Erika Hilton (PSOL-SP), primeira mulher negra trans eleita deputada federal no Brasil.

[98] Vale lembrar que a atualidade do tema da preguiça, uma espécie de sarcasmo em que o ócio soa como um bom negócio face à era da produtividade desenfreada, foi trabalhada em uma das coletâneas organizadas por Adauto Novaes na coleção Mutações sob o título de *Elogio à preguiça*, onde, aliás, o capítulo assinado por Marilena Chauí – "Sobre o direito à preguiça" – é o mesmo que funciona como prefácio contundente na edição da obra de Lafargue usada por nós aqui.

> Como Cristo, a dolente personificação da escravidão antiga, os homens, mulheres e crianças do proletariado têm escalado sofridamente durante um século o duro calvário da dor: há um século o trabalho forçado quebra seus ossos, fere sua carne, esmaga seus nervos; há um século a fome torce suas entranhas e alucina seus cérebros!... Ó, Preguiça, tende piedade de nossa longa miséria! Ó, Preguiça, mãe das artes e nobres virtudes, seja o bálsamo das angústias humanas (LAFARGUE, 2021, p. 111).

Já o tocante relato legado por Simone Weil, no tocante à experiência concreta das agruras do cotidiano no chão de fábrica, abre margem para pensarmos na possibilidade de até mesmo um único simples instante em uma linha de montagem fabril nos deixar em estado febril, tal como ela sentira grande parte da curta e intensa existência, para o resto de nossas doces e dolorosas vidas.[99] Que dirá três horas?! Que dirá "oito" horas?! Que dirá 24/7?!

Operários de fábrica, advertia Simone, tornam-se pessoas desenraizadas no sentido de "exilados em sua própria terra". E são as mil azedas miudezas vivenciadas a cada minuto que fazem da vida na fábrica uma servidão insuportável, para não computar sua mazela mais grandiloquente que é a perda da capacidade de pensar com atenção e concentração em função do esgotamento físico e mental (o tema da atenção foi um foco de atenção preferencial de Simone; daí, inclusive, estar sendo redescoberta em tempos de dispersão cibernética). O relógio de ponto e suas compridas regras impossíveis de serem cumpridas; as grandes e pequenas misérias, sobretudo coisas visivelmente inúteis, impostas só por pura demonstração de dominação e subjugação; a necessidade de cumprir ordens e ter de se adaptar à monotonia do trabalho repetitivo, mesmo diante de incidentes (sem contar os acidentes) passíveis de punição; a transmutação de coisas em gente e vice-versa ("eis a raiz do mal", em suas próprias palavras), a todo vapor de máquinas, sem pausa, na cadência do tique-taque; com tudo isso e mais o tempo comprido aliado ao espaço comprimido, o sentimento de exílio e extenuação é quase inexorável.[100]

Por essas e outras razões, Simone vai discordar fraternalmente da luta por "mera" diminuição da jornada de trabalho, uma vez que a raiz do mal do desenraizamento continuaria intacta; não seria suficiente uma simples mudança quantitativa do trabalho senão uma profunda

---

[99] Tendo desistido de assumir o magistério em filosofia, após ter passado como primeira colocada em concurso, Simone Weil decidiu trabalhar como operária em fábricas e como camponesa em alguns lugares com o intuito de viver na pele de corpo frágil a experiência real do trabalho, ao invés de falar tão-somente a partir dos gabinetes de leitura; assim como lutou na Guerra Civil Espanhola e esteve, literal e metaforicamente, atuando em todos os campos de batalha do seu tempo, visando sempre à coerência entre teoria e práxis.

[100] Há toda uma literatura do campo da saúde do trabalhador, ancorada preferencialmente no referencial teórico-crítico do materialismo histórico, onde podemos encontrar um manancial de obras que examinam justamente as relações entre as condições de trabalho e o contexto sócio-político mais amplo cuja tese central compartilhada é a de que o capital é o principal fator patógeno, a começar pelo próprio ambiente de trabalho (até então a renda era computada apenas como marcador de melhores condições de saúde). Para uma primeira aproximação, conferir Berlinguer (1983), Laurell e Noriega (1989) e Oddone et al (2020).

transformação daquilo que ela chamou de "estimulantes do trabalho", a começar pela superação dos seus processos alienantes e tarefas maquinais (1996, p. 169). Só a organização da fábrica a partir da autonomia da classe operária, bem como do saber de conjunto dos processos envolvidos, poderia modificar o ambiente de trabalho a fundo, o que careceria antes de uma mudança radical na sociedade como um todo e na formação humana de um modo particular. Do contrário, nem mesmo pausa ou descanso seriam capazes de devolver à vida pulsante pessoas que já estariam como que na condição de zumbis (com perdão do trocadilho infame, seremos hoje zoombis?): Que bom seria poder depositar a alma, à entrada, no cartão de ponto e retomá-la intacta à saída! Mas é o contrário que se dá. Ela vai com a gente para a fábrica, onde sofre; de noite este esgotamento como que a anulou, e as horas de lazer são inúteis (WEIL, 1996, p. 161).

É óbvio que nem tudo estava perdido para uma pessoa da ação e da meditação feito Simone Weil. As passagens mais belas e sublimes escritas por ela são justamente aquelas que narram episódios de camaradagem, solidariedade e comunhão cultivada por trabalhadoras e trabalhadores, indo desde pura e simplesmente uma troca de sorriso cúmplice em meio à atividade laboral brutal até quando se envolvem em lutas coletivas comuns, como é o caso nas greves com todo o seu caráter pedagógico além de político. Todavia, mesmo tendo apostado a vida inteira no primado da graça frente ao peso de viver[101], Simone hoje poderia ficar completamente desesperançada padecendo dos males da sociedade do cansaço que nos assola e oprime, da mesma forma que não acreditaria estar presenciando os retrocessos que estão ocorrendo em termos de direitos trabalhistas com todos os (des)qualificativos atrelados – seja com relação às pífias condições (Precarização, Intensificação, Flexibilização – PIF: Quem não pifa?), seja com relação às "novas" formas de organização (Toyotização e Uberização – TU: "Tu não estavas aqui"[102]) – ao admirável mundo novo do trabalho de "ifoodização" da vida.

Dramaticamente, as empresas de TI do Vale do Silício (quem nada temerá andando pelo vale da sombra da morte?), do Shenzhen (sua versão chinesa) e do Bangalor (sua versão indiana), estão nos levando à servidão voluntária 24/7; simplesmente não paramos mais aparentemente sem que ninguém nos obrigue pausar a pausa. Se não for de cantar salmos, "Que tal um samba? Puxar um samba que tal? Para espantar o tempo feio".

---

[101] Ver sua obra *O peso e a graça*, rica em reflexões prodigiosas acerca da "espiritualidade", mesmo para quem professa fé no ateísmo, e por que não dizer acerca da epistemologia, uma vez que aqui também aparecem seus temas recorrentes de teoria do conhecimento, notadamente a distinção entre saber e "saber com toda a alma".

[102] O filme "Você não estava aqui", de Ken Loach (2020), retrata as armadilhas da uberização para a classe trabalhadora, ao acreditar que poderá se tornar autônoma "trabalhando para si" (mito do empreendedorismo), até se perceber como que refém de uma startup qualquer.

Passamos, atualmente, por uma hecatombe de impacto profundo em direção a uma sociedade do desempenho, na qual saímos da negatividade da proibição de outrora, causadora de neuroses como a "histeria", e entramos agora no reino e na glória da negativa positividade do poder, onde há uma liberdade paradoxal em que fazemos de bom grado tudo aquilo que o sistema opressor deseja que façamos, isto é, internalizamos docilmente o imperativo do produtivismo imposto pelos imperialistas a tal ponto que nos sentimos meio que obrigados a performar cada vez melhor nossas atividades em todos os âmbitos da nossa vida, cuja consequência grave em termos de saúde é uma espécie de epidemia de epidemias, com destaque negativo para a depressão e a ansiedade (HAN, 2017, p. 2018).[103] "Faça o que tu queres pois é tudo da lei, da lei" (no caso, da lei do mercado talhada na pedra do profaníssimo decálogo do "Consenso de Washington" ainda vigente a nos vigiar), em apropriação indébita do princípio transgressivo da "sociedade alternativa".

Com aparente onipotência divina de quem consegue cooptar tudo, o capitalismo conseguiu capturar através de suas Big Techs até mesmo o bem mais precioso que "possuímos" – essa tal liberdade – e o mais lucrativo para as empresas e corporações "silicianas" (milicianas?), sem precisar nos amarrar mais e nos dando a ilusão de fazermos só o que queremos: temos liberdade para fazer tudo que os donos do mundo mandam "gentilmente" ("Tudo que o mestre mandar? Faremos todos!"). E tome-lhe pílulas: de Viagra para aumentar a performance sexual ao uso de Ritalina para turbinar nossa capacidade cognitiva (inclusive para produzir *papers*), passando pela "Pílula do Amor" em tempos líquidos, seguimos nos exibindo como empresárixs de nós mesmxs nas redes (anti)sociais.

Todo mundo trabalha hoje sem parar e em grande parte do tempo o faz de graça em estado de letargia, especialmente quando estamos supostamente no lazer, no "descanso" ou na folga e nas férias, exatamente porque continuamos alimentando os dados da rede e sendo bombardeados pelos algoritmos.[104] A distopia parece ser ainda pior na realidade "virtual" (Big Data) do que na ficção literária (Grande Irmão), também já tornada realidade nos Big Brothers ao redor do mundo. Tudo é "Big" no tempo da pequenez. Nostalgia do futurismo de outrora.

Com todo esse processo global de transformação das pessoas subalternizadas em mercadorias e em coisas, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018) vai se colocar a questão de se estaríamos incorrendo em um "devir-negro do mundo"; mas, além de alertarmos para o

[103] O processo de medicalização desenfreada no campo da saúde mental capitaneado pelas empresas farmacêuticas é, literalmente, o outro lado da mesma moeda de interesses econômicos escusos, segundo Whitaker (2017).
[104] O filósofo italiano Matteo Pasquinelli vem desmistificando a ideia de que as novas tecnologias, como por exemplo a "inteligência artificial", podem conduzir à redução do trabalho humano. Ele demonstra cabalmente o quanto estamos trabalhando cada vez mais.

fato de que por mais sequestrador da liberdade que seja o capitalismo atual não se pode compará-lo à violência da escravidão, ele defende que o negro hoje passou a representar justamente o oposto da vida mercantilizada dominante graças à força inventiva de sua cultura; nesse sentido, a expressão ganha uma conotação positiva similar àquela impressa por Paulo Freire: as pessoas oprimidas é que libertariam, e estão libertando, todas as demais da opressão.

Nada disso pode significar que a necessidade urgente de reparação histórica seja desconsiderada. Muito pelo contrário, inclusive com uma inflexão decisiva em termos materiais: a filósofa brasileira Denise da Silva (2019), por exemplo, argumenta em prol da prioridade de se tratar a escravidão do ponto de vista estritamente econômico e não mais meramente a partir de "boas intenções" morais; até porque nos parece que seria mais plausível pagar a dívida inadiável com relação aos povos originários e negros no que diz respeito a bens tangíveis (a dívida, digamos, "subjetiva" é praticamente impagável, embora possa e deva haver reparação por danos morais também). Afinal, o mais valor excedente no mundo contemporâneo, concentrado em cada vez menos mãos larápias visíveis do mercado financeiro, ainda é parcialmente tributário do trabalho não remunerado produzido por pessoas negras durante séculos de escravidão. Isso para não aludir às riquezas de Ouro Preto que foram parar no "Velho Mundo". "Se os pretos velhos todo o café produziram, a eles todo o café pertence" (frase impactante da obra-manifesto Todo o Café, de André Vargas).

A Europa viveu de sequestro, pilhagem, usurpação etc., deixando as vias e veias da Améfrica Ladina e de outros continentes abertas e sangrando, essa é que é a verdade sobre a qual não se pode mais calar, e os subalternizadxs estão se fazendo escutar, embora sempre tenham falado. Chegou a hora de pagar a conta imensurável, é tempo de radicalizar as políticas de "cotas". Em termos interseccionais com a dívida racial, há tempos, a filósofa italiana Silvia Federeci (2021) vem defendendo o pagamento de salário para as mulheres do "lar", posto que, desde a acumulação primitiva do capital, é delas o posto de principal força motriz da reprodução social do capitalismo patriarcal.

Natureza artificial: a ciência da ignorância arrogante

Enquanto a fábrica exilou trabalhadores em suas próprias terras, o laboratório funcionou durante muito tempo como o local medíocre por excelência do desenraizamento propriamente dito de perda da ligação com o barro do chão do baião; nesse sentido, todxs nós que mal ou bem recebemos a "bendita" herança da modernidade europeia somos desenraizadxs, ainda que fiquemos fincados em nossas respectivas terras natais. O laboratório é o lugar onde cientistas

se arvoraram, esquecendo das maçãs das árvores e engendrando "paraísos artificiais" (sem o barato das experiências da modernidade poética servida e sorvida nos opiáceos de um Boudelaire), o poder divino de produzir mundos à imagem e semelhança de si próprios. Sem esquecer que o laboratório é o *locus* em que também se *labora*, por mais que cientistas e pesquisadores não gostem de se reconhecer como trabalhadores; afinal, "ciência deve ser vocação, e não profissão", diriam cientistas "weberianos", provavelmente sem o saber estarem professando devoção a um dos primeiros três patriarcas da sociologia.[105]

Sem ignorar a crítica que devemos fazer aos chamados estudos sociais de ciência por ainda permanecerem legitimadores – sub-reptícios, para não dizer cínicos – do mundo euro-centrado e americanizado, quando pesquisadores como Bruno Latour e demais cientistas sociais que estudam cientistas naturais começaram a aplicar métodos etnográficos para fazer pesquisas nos próprios laboratórios, eles despiram a "tribo dos modernos" de seus figurinos indefectíveis: para o bem e para o mal, não passam de humanos, demasiadamente humanos, com retórica de serem super-homens.[106]

Desde os seus primeiros protótipos nos séculos XVI e XVII, o uso político do laboratório o colocou no centro da ordem social das coisas exatamente por presunçosamente ter mudado ou descoberto a "ordem natural das coisas": retoricamente acessível a todxs (por isso, inclusive, passaria a ser visto como um modelo ideal de "democracia"), na prática, nenhuma pessoa pobre – somente homem branco de origem nobre – poderia adentrar suas portas trancafiadas. Apenas gente dotada de privilégios poderia performar e/ou testemunhar a validade de um experimento no novo castelo da ciência. Os saberes de pessoas comuns em contato direto com a natureza deixariam de ter credibilidade, posto que a aposta de má fé agora era a de que o conhecimento deveria ser mediado pela vida em laboratório, com toda a sua base de controle interno e externo, detentora do poder de deter "ignorantes" por meio da imposição de verdades inquestionáveis e do silenciamento de vozes diversas dissonantes.

---

[105] Longe de nós aqui adotarmos uma postura negacionista de defesa da extinção dos laboratórios; até por atuarmos na área da saúde coletiva, estamos plenamente conscientes da relevância que eles possuem, por exemplo, na produção de vacinas. Seja como for, também estamos cientes de que a ciência de laboratório normalmente cria soluções para problemas que a própria vida de laboratório engendra. No caso das vacinas de imunização contra a Covid, isso fica evidente: não precisaríamos delas, caso não vivêssemos em sociedades que causam pandemias por conta da vida para o consumo em tempos de globalização.

[106] A alusão ao "cinismo" se deve ao fato de Latour e cia extraírem, a partir da premissa segundo a qual a ciência é feita com as lágrimas, sangue e suor de gente como a gente, a conclusão de que surpreendentemente é esse lado "humano" da ciência que a torna muito especial face a outros saberes: como se a ciência começasse normal (gerada em contextos particulares feito outros quaisquer) e terminasse extraordinária (suas práticas, procedimentos e produtos se globalizam de modo singular). Sem que diga(m) uma só palavra sobre todo o sangue inocente derramado em nome da ciência ao longo da sua história.

Outra contribuição importante dos referidos estudos foi ter mostrado que, na vida de laboratório, os conflitos não se dão somente com relação ao "mundo externo"; a política, esfera considerada *locus classicus* do dissenso e negociação, é a marca da cultura e prática cotidianas no interior da ciência, o que é bem distante da visão que ainda predomina de ela supostamente ser o saber do consenso por excelência devido à posse de um método compartilhado prodigioso; método este que impediria exatamente a atuação de questões políticas, assegurando a coleta de dados e fatos sem contaminação de crenças e valores quaisquer que fossem. Nesse sentido, o laboratório silenciou e silencia "primitivos", "bárbaros", "selvagens", "senso comum", "saber popular", da mesma forma como, resguardadas as devidas diferenças (grupos "recalcitrantes" de colegas não se tornam vítimas de genocídio...), escanteia pesquisadores que não se enquadram no paradigma hegemônico.

Em que pese as tentativas louváveis, tanto de se democratizar as práticas científicas em si quanto de tornar mais "realistas" (menos romantizadas) as concepções sobre elas[107], fato é que, tendo sido "cultivados" através dos processos "educativos" no interior dessa cultura científica de drástica redução da exuberância da natureza à "leis universais", ditadas por um pequeno espaço fechado (o laboratório) – portanto, exatamente de perda da capacidade de se cultivar algo –, fomos nos desenraizando de uma forma, aí sim, progressiva no sentido de afastamento cumulativo literal do contato com a terra. Dito de modo mais orgânico, nosso contato com a natureza, em função de a vida social ter passado a ser pautada pela artificialidade da vida de laboratório, passou a ser quase que único e exclusivamente de forma predatória; a ponto de chegarmos hoje, passados três ou quatro séculos do laboratório no centro do mundo (um dos capítulos de um dos livros mais citados de Latour se intitula exatamente "Dá-me um laboratório e eu moverei o mundo", em livre tradução nossa) ao ponto de mutação da terra arrasada e devastada.

Se, na retórica, os modernos rompiam com o mundo animista de suposta matriz religiosa, concretamente eles radicalizaram em sentido negativo a visão de mundo judaico-cristã hegemônica àquela altura pura e simplesmente porque levaram o preceito bíblico do livro de Gênesis do "homem" como o ser vivo privilegiado da criação às últimas nefastas consequências; de fato, todas as premissas do especismo – a começar por aquela que concebe a "razão" como uma faculdade diferenciadora e, por conseguinte, superiora da "pessoa humana" – foram radicalizadas (melhor seria dizer dogmatizadas) no projeto da modernidade europeia.

[107] O sociólogo da ciência inglês Harry Collins (2010) vem procurando democratizar a ciência, não apenas no acesso aos seus produtos, senão também na própria participação interna da produção de conhecimento, por meio de uma ampliação do conceito de *expertise* em que a experiência conta mais do que o diploma.

O chamado antropocentrismo emergente no séc. XVI, que veio a desembocar no momento do antropoceno no qual estaríamos vivendo, não superou na essência o teocentrismo. São dois lados do mesmo processo hierarquizante, com o agravante de o antropocentrismo ter nos conduzido à arrogância degradante: mesmo após as sucessivas feridas narcísicas da história da ciência (deixamos mesmo de ser o centro de gravidade do cosmo com Copérnico, os maiorais das espécies da natureza com Darwin, os donos da razão com Freud?), a humildade jamais se tornou uma virtude epistêmica coletiva concreta. Pelo menos desde Kant, aliada a um ato de vontade e decisão, a faculdade da razão seria o que nos torna "maiores" (o esclarecimento [iluminismo] é a saída do homem da menoridade da qual ele próprio é culpado, dizia o filósofo de Königsberg). Sem precisar precisar melhor aqui o desenrolar de um processo histórico deveras enredado, não constitui exagero presumir que essa presunção "humanística" talvez seja o fator principal que nos trouxe ao estado de coisas a que chegamos de fascismo científico (face de Jano do negacionismo), imperialismo tecnológico, trabalho 24/7, extremismo de direita, crise ecológica, ameaça de guerra nuclear em massa, enfim, etecetera infinda nesse fim dos tempos.

O projeto da modernidade se sagrou vitorioso (sua força viria das "fraquezas" atreladas à falta de franqueza ou razão cínica?), visto que hoje a ciência e a técnica dominam a natureza como nunca dantes houve um inferno assim na terra como no céu, mar e ar; no entanto, ecoando o alarme de incêndio literal dos frankfurtianos, o planeta completamente dominado permanece indômito. É tanta enchente e tanto incêndio em tantas partes do mundo ("tragédias" ambientais das mais diversas desordens) que a colega de Latour – a filósofa da ciência francesa Isabelle Stengers (2015) – nomeou nosso momento histórico de "tempo das catástrofes", denunciando a economia ("desenvolvimentista") como ciência da barbárie e anunciando como devemos resistir ao capitalismo selvagem do homem primata neoliberal voltando a honrar Gaia.

Com o intuito de dominar a natureza, tudo que a tecnociência vem conseguindo é torná-la ainda mais indomável, em vez de ser um solucionismo fácil para nossos dilemas ecológicos. Mais dramaticamente ainda, a era digital pode ser apontada como a grande causa recente das devastações e catástrofes globais. Além de arrasar a saúde mental das pessoas, o mundo virtual é um devorador contumaz do real: para se manter funcionando a pleno vapor caro, a rede da internet – de base de dados a aparelhos de celular – demanda uma quantidade imensurável de "recursos naturais", expressão infeliz que já denuncia o caráter destrutivo da economia tal como mostram os cemitérios tecnológicos ao redor do mundo. A retórica inovacionista oca, inculcada até mesmo em grande parte do pensamento crítico, é a de que o "virtual" seria sinônimo de

imaterial, sendo que, na realidade, sem minério não se gera sequer um algoritmo numérico, não tem mistério.

Celulose não pode, celular pode. Nós que evitamos usar papel por "culpa cristã" de estarmos assim, supostamente, desempenhando nosso papel contra a devastação planetária, seguimos comprando celulares sem arrependimento algum mesmo após sabermos que eles podem ter conexão com uma "tragédia" ambiental. É tudo parte de uma grande cadeia de produção aprisionante: a era do complexo cibernético ou internético está diretamente ligada à era das catástrofes, e, quiçá, só haja uma saída, a de escapar ao enxame ou cardume da rede, segundo Crary (2023).[108]

Está tudo tão intimamente conectado que um dos conflitos mais alarmantes do mundo hoje tem tudo a ver com a economia orientada pela tecnociência. A Palestina se tornou O grande laboratório a céu aberto a fim de que Israel possa exportar sua tecnologia de ocupação para o mundo (vigilância em massa, drones, reconhecimento facial etc.), e, por isso, ele conta com o apoio dos países poderosos do ocidente, a começar pelos Estados Unidos, de acordo com Loewenstein (2024). Mais estritamente conectado ainda à devastação planetária, os interesses geopolíticos escusos na Palestina se devem ao fato de a região possuir fontes "inesgotáveis" de combustível fóssil, que, apesar da hipócrita retórica de economia verde ou de desenvolvimento sustentável, seguem sendo a principal matriz energética do mundo.

O apetite por destruição vem de longe: Andreas Malm (2024), um professor de ecologia humana sueco, conta uma história brilhante da interface entre projeto sionista e império fóssil que remonta aos idos de 1840 – ocasião em que a Grã-Bretanha, após usar um navio a vapor pela primeira vez em guerra (contra o Egito), quis se expandir na região e propôs a colonização da Palestina por judeus –, mostrando que a união entre escatologia e império pode estar na raiz dos nossos males hodiernos, no sentido de a destruição da Palestina significar ao fim e ao cabo de guerra literal a destruição do planeta. Ao intervir no debate acerca do conflito entre Israel e Palestina conflagrado desde o atentado do Hamas em 7 de outubro de 2023 e a resposta descomunal do Primeiro-ministro Benjamin Netanyahu, o historiador italiano Enzo Traverso (2024) também desnuda a longa história que está por traz da contenda, sem deixar de se posicionar contra aquilo que entende como sendo um genocídio da população de Gaza, provocando a pensar se Israel não faz atualmente com os palestinos o que a Alemanha nazista

[108] Se hoje ficamos estáticos de mãos atadas diante da "inexorabilidade" digital e dos desmandos da rede de alcance mundial (WWW), responsável por gerar uma espécie de terceiro inconsciente coletivo com consequências políticas e psíquicas imprevisíveis, de acordo com Berardi (2024), ainda há pessoas corajosas que ousam propor ou prever a sua extinção feito o ativista e teórico de mídia holandês Geert Lovink, meio sósia de Foucault. Cf. Lovink (2023).

fez com os judeus, até por poder contar, por um lado, com a anuência culpada dos alemães e, por outro, com a autorização interessada dos Estados Unidos.

Com lugar de fala bastante legítimo para tomar partido na querela, a escritora chilena Lina Meruane (2019) saiu em busca de sua ancestralidade palestina perdida e, na nossa interpretação, descobriu que talvez mais importante do que se tornar palestina é "tornar-nos outro" – o que nos parece valer para todos os casos –, entendendo por isto que, mais do que termos apenas sentimento de empatia, devemos ser capazes de realmente nos colocarmos no lugar do outro que sofre opressão por meio de ações concretas, à medida em que nos tornamos conscientes de que suas reinvindicações são justas. Como não há simetria no conflito em questão entre judeus e palestinos – há, ao contrário, o genocídio da população de Gaza –, cabe travar o bom combate no campo da linguagem desmascarando o discurso oficial e reescrevendo a gramática dos silêncios.[109]

Em total anticlímax ao final dessa narrativa distópica (sur)real, o que temos e, ao que tudo indica, teremos cada vez mais, são refugiados de guerra, de um lado, e refugiados do clima, de outro. O desenraizamento está mais enraizado do que nunca no fim dos tempos capitalista. Para agravar a situação já dramática ainda mais, talvez estejamos em uma era de pandemias (re-volta da natureza recalcada?), além de guerras e devastação. De onde ou quando virá a próxima? Dialogando especialmente com Albert Camus e Simone Weil com o fito de pensar sobre viver a morte em tempos (pós)pandêmicos, tendo como mote a correlação entre Covid e guerra, a psicanalista inglesa Jacqueline Rose (2024) nos sensibiliza a respeito da necessidade de irmos além de nós mesmos: admitir o limite humano e o poder arrogante é um passo importante em direção ao reconhecimento da morte como condição da vida (tiranos se sentem imortais), capaz de fazer nascer uma igualdade e identidade essenciais (questão de justiça da diferença) rumo à ética do amor em prol dxs condenadxs da terra e consequente fim de toda e qualquer forma de dominação, opressão e repressão.

Epílogo: só a selva salva!

A filósofa e zoóloga estadunidense Donna Haraway (2021) vem defendendo o fim do antropoceno e o despertar do *chthuluceno* a partir inclusive da sua própria relação pessoal amorosa com "pets", que ela chama afetiva e efetivamente de espécies companheiras. Por

[109] Ao estarmos terminando este ensaio, o conflito parece dar sinais de trégua, isto é, uma suspensão temporária das hostilidades. Mas, com as falas belicosas de Trump nos seus primeiros dias de (des)governo do caos, o cessar fogo em Gaza não deve, infelizmente, durar muito tempo.

estarmos em tempos de distopia (sur)real, vale lembrar também que quase um século antes de Haraway, o poeta e dramaturgo francês Antonin Artaud já havia se desencantado com a modernidade europeia, incluindo aí nessa desilusão a decepção com a promessa revolucionária socialista, e partido, de coração partido, rumo ao encontro com a cultura mexicana ancestral como uma saída de superação desesperada ou esperançosa da vida de separação da natureza: "A cultura racionalista da Europa faliu e vim à terra do México buscar as bases de uma cultura mágica que pode ainda brotar das forças do solo indígena" (ARTAUD, 2021, p. 23).

O filósofo e psiquiatra martinicano Frantz Fanon (2020) já chamara a atenção para o ponto de que os brancos sempre se voltam para culturas ancestrais (no caso, a africana) quando estão destituídos de sustância espiritual, anêmicos, sem *anima*, sem alma, sem ânimo. Paulo Freire (1970) foi quem profetizou ou professou sua fé na profissão de fé da luta coletiva dos de baixo: a libertação viria justamente de todas as pessoas oprimidas graças a um processo democrático-revolucionário. De mãos dadas com ele, num grande círculo de cultura, é daí também que advém o nosso esperançar selvagem no fim dos tempos capitalista.

Realmente, o que vem acontecendo nos últimos anos é uma belíssima explosão de um grito ancestral, muito além de um "simples" lugar de fala, contido há séculos na garganta dos povos ameríndios e africanos, ou, como diria Lélia Gonzalez, ladinoamefricanos. O universalismo europeu e estadunidense está à beira do colapso; daí, inclusive, o avanço retrógrado da extrema direita no mundo como forma de tentar evitar, aí sim, o inexorável fim do capitalismo com todas as suas marcas indeléveis de discriminação e opressão dos "sub-humanos", assim como de subjugação e dominação da natureza.

Enquanto essa grande transformação não se dá por completo (somente retrospectivamente nós nos daremos conta da "revolução silenciosa" justamente contra o silenciamento que já vem se dando), podemos seguir inventando paraquedas coloridos e contando histórias para adiar o fim do mundo, diria Krenak (2020), ou, em confluência, escrever uma tese para NÃO adiar o fim do mundo, segundo Solaterrar (2024), deixando este que aí está morrer a fim de que possa nascer outro no qual o direito à loucura seja nossa CURA: Cuidado Ubuntu e Revolução do Aquilombamento. Podemos ou devemos também seguir plantando cercado e criando solto, reconhecendo o valor do conhecimento agropecuário dos povos originários e desbancando o agronegócio que rouba o sol, o vento e o sonho, segundo Santos (2023), ou ensaiarmos os primeiros passos na permacultura para depois do fim, conforme Saavedra (2021), assim como já vêm fazendo em ecovilas mundo afora jovens desiludidos com o "beat acelerado" das metrópoles. Que a geração das nossas netas e netos possam *radicalizar* esse processo; afinal: "E a criança é a esperança de Oxalá".

Por último e quiçá mais importante ou necessário: a reconexão com a natureza talvez seja a forma mais potente de podermos voltar a ter sentimento de pertença nesse mundo assustadoramente inóspito da modernidade em agonia e, assim, termos condições reais de suplantar o paradigma civilizatório da barbárie que nos dominou nos últimos séculos e de nos enraizar na terra, território, "tudo novo de novo". Não é à toa que nutrimos nostalgia doída por tudo aquilo que não experienciamos, a não ser aquelas e aqueles de nós que tivemos o bom privilégio de brincar com os pés descalços na terra, a ponto de os vídeos de maior visualização nas redes serem os que exibem o cotidiano vívido vivido, geralmente por casais de idosos, em zonas rurais nas diversas regiões do mundo. Eles suspendem a ansiedade por um "ótimo" átimo de tempo.

Povos negros e povos originários são fontes de inspiração nesse sentido, mas que não nos aproximemos de sua "cultura do lugar" de modo extrativista novamente. Estejamos conscientes e sensíveis face ao fato de que lutar pela terra foi sempre também uma resistência contra o racismo, tanto assim que as questões ambiental e racial estão intimamente interligadas, em Ferdinand (2022) e em hooks (2022). Sob a base desse novo projeto civilizacional pluralista e orgânico deveria estar o amor na acepção precisa e preciosa com que bell hooks (2021) o compreende: como uma ética de ação transformadora e transgressiva (mais do que um mero sentimento), ao mesmo tempo como uma força espiritual do êxtase de se poder viver harmonicamente em comunidades ampliadas nos territórios geográficos, históricos e simbólicos.

A espiritualidade da re-li-ga-ção entre humanidade e cosmo seria finalmente resgatada por meio de uma nova e terna aliança, a de término de toda e qualquer forma de hierarquização vertical entre os seres vivos e os "inanimados" (a montanha também possui alma, ensinam os povos originários). Vislumbramos o despertar desse novo tempo fora dos limites do agonizante capitalismo em que haveremos de viver, não mais para o trabalho como *tripalium* de tortura, senão para gozar a existência em comunhão fraterna universal, como sonhava à noite o proletariado da época de Lafargue e continuam lutando precarizadxs do tempo do já saudoso e "presente sempre" José "Pepe" Mujica. Assim seja!

REFERÊNCIAS

ARTAUD, Antonin. *Mensagens revolucionárias*. São Paulo: n-1, 2021.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BERARDI, Franco. *O terceiro inconsciente*: a psicoesfera na era viral. São Paulo: GLAC, 2024.

BERLINGUER, Giovanni. *A saúde nas fábricas*. São Paulo: Cebes-Hucitec, 1983.

BUTLER, Octavia. *A parábola do semeador*: Semente da Terra, Volume 1. São Paulo: Editora Morro Branco, 2018.

CASSIN, Barbara. *A nostalgia*: quando, afinal, estamos em casa? São Paulo: Quina, 2024.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2017.

COLLINS, Harry; EVANS, Robert. *Repensando a expertise*. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.

CRARY, Jonatham. *Sociedade 24/7*: capitalismo tardio e os fins do sono. São Paulo: Ubu, 2016.

_____. *Terra arrasada*: além da era digital, rumo a um mundo pós-capitalista. São Paulo: Ubu, 2023.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020.

FEDERICI, Silvia. *O patriarcado do salário*: notas sobre Marx, gênero e feminismo. São Paulo: Boitempo, 2021.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial*: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu, 2022.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista*: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 1970.

GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Psicopolítica*: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.

HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras*: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor*: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2021.

_____. *Pertencimento*: uma cultura do lugar. São Paulo: Elefante, 2022.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LAFARGUE, Paul. *O direito à preguiça*. São Paulo: Veneta, 2021.

_____. *A religião do capital*. São Paulo: 100/cabeças, 2022.

LAURELL, Cristina; NORIEGA, Mariano. *Processo de produção e saúde*: trabalho e desgaste operário. São Paulo: Hucitec, 1989.

LOEWENSTEIN, Antony. *Laboratório Palestina*: como Israel exporta tecnologia de ocupação para o mundo. São Paulo: Elefante, 2024.

LOVINK, Geert. *Extinção da internet*. São Paulo: Funilaria, 2023.

MALM, Andreas. *A destruição da Palestina é a destruição do planeta*. São Paulo: Elefante, 2024.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1, 2018.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; 1977.

MERUANE, Lina. *Tornar-se palestina*. Belo Horizonte: Relicário, 2019.

MOURA, Clovis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Dandara, 2022.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*: documentos de uma militância pan-africanista. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NOVAES, Adauto. *Elogio à preguiça*. São Paulo: SESC SP, 2012.

ODDONE, Ivar et al. *Ambiente de trabalho*: a luta dos trabalhadores pela saúde. São Paulo: Hucitec, 2020.

POLANYI, Karl. *A grande transformação*: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

ROSE, Jacqueline. *Viver a morte em nosso tempo*. São Paulo: Fósforo, 2024.

SAAVEDRA, Carola. *O mundo desdobrável*: ensaios para depois do fim. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

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

SILVA, Denise. *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina da Imaginação e Living Commons, 2019.

SOLATERRAR, Ueslei. (Sobre)viver na zona de quase-morte: o (des)fazer do cuidado em saúde mental a pessoas negras no cotidiano pandêmico da Baixada Fluminense. 2024. 347 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social Hesio Cordeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo*: a política do “nós” e “eles”. Porto Alegre: L&PM, 2018.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*: resistir à catástrofe que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TRAVERSO, Enzo. *Gaza diante da história*. Belo Horizonte: Âyiné, 2024.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.

WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. *O peso e a graça*. Chão da Feira, 2021.

_____. *O enraizamento*: prelúdio a uma declaração deveres com relação ao humano. Belo Horizonte: Âyiné, 2022.

WHITAKER, Robert. *Anatomia de uma epidemia*: pílulas mágicas, drogas psiquiátricas e o aumento assombroso da doença mental. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2017.

Memória de mulheres protagonistas na História da UERJ e do Brasil

Júlia Reis Couto[110]*; Maria Alice Antunes Birbeire*[111]

Resumo
Este artigo analisa a memória institucional da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) a partir das trajetórias de mulheres que desempenharam papéis centrais na história da instituição e na vida pública brasileira. Ao reconstruir os percursos de Nilcea Freire, Clara Araújo, Nísia Trindade Lima e Anielle Franco, evidencia-se como essas figuras desafiaram estruturas históricas de gênero e raça, ocupando espaços de liderança na gestão universitária, na produção científica e na política nacional. Suas histórias demonstram o entrelaçamento entre a UERJ e as lutas democráticas do país, especialmente no que diz respeito à inclusão social, ao desenvolvimento científico e às agendas feministas e antirracistas. Ancorado nos estudos de gênero e memória, o artigo argumenta que incorporar as experiências dessas mulheres à memória institucional da universidade é fundamental para redefinir o que é considerado historicamente relevante e enfrentar formas persistentes de silenciamento no ambiente acadêmico. Ao valorizar essas trajetórias, reforça-se a construção de uma narrativa institucional mais plural, inclusiva e comprometida com a igualdade e a justiça social.

Palavras-chave: memória institucional; UERJ; mulheres na universidade; estudos de gênero; história do Brasil.

Abstract
This article examines the institutional memory of the State University of Rio de Janeiro (UERJ) through the trajectories of women who played central roles in the institution's history and in Brazilian public life. By reconstructing the paths of Nilcéa Freire, Clara Araújo, Nísia Trindade Lima, and Anielle Franco, it highlights how these figures challenged long-standing structures of gender and race, occupying leadership positions in university governance, scientific production, and national politics. Their stories reveal the deep interconnection between UERJ and the country's democratic struggles, particularly with regard to social inclusion, scientific development, and feminist and anti-racist agendas. Grounded in gender and memory studies, the article argues that incorporating these women's experiences into the university's institutional memory is essential to redefining what is considered historically relevant and to confronting persistent forms of silencing within academic environments. By valuing these trajectories, the article reinforces the construction of a more plural, inclusive institutional narrative committed to equality and social justice.

Keywords: institutional memory; UERJ; women in the university; gender studies; Brazilian history.

Introdução

A memória institucional, enquanto campo de estudos, permite compreender como trajetórias individuais e coletivas moldam a identidade de uma organização ao longo do tempo. No caso da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), essa memória revela uma instituição marcada por lutas democráticas, inovação política e protagonismo social. O exame de sua história recente, atravessada por processos como a Reforma Universitária de 1968, o pioneirismo na adoção de políticas de ação afirmativa em 2003 e sua consolidação como universidade pública de referência na América Latina, evidencia o papel ativo que a UERJ desempenha na produção de conhecimento e na ampliação do acesso ao ensino superior.

---

[110] Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Política da UERJ e Bolsista PROATEC na Rede Memória Institucional Nilcea Freire – RMINF.
[111] Bolsista QUALITEC na Rede Memória Institucional Nilcea Freire – RMINF.

Nesse contexto, a análise das trajetórias de mulheres que passaram pela instituição não apenas ilumina biografias significativas, mas também contribui para a construção da memória da UERJ sob a perspectiva de gênero. Personagens como Nilcea Freire, Clara Araújo, Nísia Trindade Lima e Anielle Franco constituem exemplos expressivos de como mulheres vinculadas à universidade produziram impacto na esfera acadêmica, científica e política, rompendo barreiras e ocupando espaços historicamente negados. Suas narrativas dialogam diretamente com a persistente desigualdade de gênero na academia – tema que permanece central para o entendimento das relações de poder que estruturam o espaço universitário.

Assim, este artigo propõe-se a analisar como a memória institucional da UERJ é atravessada por trajetórias femininas que se tornaram fundamentais para a consolidação da universidade como espaço democrático, inclusivo e socialmente comprometido. Por meio da reconstrução dessas histórias e de sua inscrição em um projeto maior de memória institucional, busca-se evidenciar o papel dessas mulheres na transformação da UERJ e, ao mesmo tempo, refletir sobre os silenciamentos e apagamentos que ainda insistem em marcar o ambiente acadêmico. Dessa forma, a articulação entre memória, gênero e universidade torna-se uma ferramenta essencial para compreender não apenas o passado da instituição, mas também os desafios de seu presente.

Mulheres Protagonistas

Este artigo tem como objetivo trazer algumas das inúmeras mulheres intelectuais, agentes políticas e estudiosas que cruzaram sua trajetória na Universidade do Estado do Rio de Janeiro em algum momento de suas carreiras. Antes de apresentarmos o panorama da questão de gênero na UERJ, destacamos algumas trajetórias específicas que contribuem para contextualizá-la, fornecendo uma compreensão mais abrangente da participação feminina em diferentes âmbitos da instituição de ensino superior carioca.

As personagens foram cuidadosamente selecionadas com base na análise de suas ações e impactos tanto em nível local quanto nacional. Nilcea Freire, a primeira reitora a implementar o sistema de cotas no Brasil, Clara Araújo, pioneira como a primeira mulher a presidir a União Nacional dos Estudantes (UNE), Nísia Trindade Lima, primeira mulher a liderar o Ministério da Saúde no país, e Anielle Franco, ocupante do cargo de Ministra da Igualdade Racial do Brasil. Ao retratar as trajetórias dessas mulheres, é possível observar como a instituição está diretamente envolvida, de maneira direta ou indireta, na construção democrática do Brasil, buscando promover equidade de gênero e raça. Essas figuras representam não apenas conquistas

individuais, mas também a luta coletiva por justiça social e igualdade, evidenciando o papel crucial que a instituição desempenha na promoção de uma sociedade mais inclusiva e democrática.

Nilcea Freire

Referência: https://www.cartacapital.com.br/sociedade/nilcea-freire-ex-secretaria-de-politica-para-as-mulheres-morre-aos-67-anos/

Nilcea Freire é uma das personalidades da UERJ e foi a primeira mulher a ocupar a Reitoria de 2000 a 2003. Nascida em 14 de setembro de 1952, Nilcea Freire é fruto da Escola Municipal carioca, formou-se em Medicina pela UERJ em 1978 e participou ativamente na luta contra a ditadura, sendo perseguida e exilada no México durante a sua graduação; em 1980, foi admitida como docente da UERJ e passou a atuar como professora e pesquisadora do Departamento de Microbiologia, Imunologia e Parasitologia da FCM, tendo então desenvolvido uma série de trabalhos e publicações na área e, anos após, formou-se Mestre em zoologia pela UFRJ e continuou atuando tanto na política quanto em projetos científicos.

O momento marcante da entrada de Nilcea Freire na administração central da UERJ foi quando Ivo Barbieri, do Instituto de Letras (ILE), e o professor João Regazzi Gerk tomaram posse dos cargos de Reitor e Vice-reitor respectivamente da UERJ no início de 1988. A primeira posição ocupada por Nilcea foi como assessora da Sub-reitoria de Pós-graduação e Pesquisa, sob a liderança de Reinaldo Guimarães. Nesse período, ela começou a desempenhar um papel ativo na formulação e discussão dos fundamentos da vida acadêmica na universidade, abordando questões relacionadas aos direitos e deveres dos docentes. Isso inclui aspectos como critérios para admissão e avanço na carreira, regulamentação de salários e posições, diretrizes para distribuição de carga horária, políticas de avaliação, alocação de responsabilidades, e

critérios para a contratação de professores visitantes, entre outros tópicos. (LÁZARO; GONÇALVES, 2020, p. 37).

Para a sucessão de Ivo Barbieri e João Regazzi Gerk da reitoria, Hésio Cordeiro foi um nome pensado por Nilcea, demonstrando sempre a presença ativa dela nessa conjuntura política e administrativa da instituição, e então a chapa foi complementada com José Alexandre Assed de Vice-reitor; após a posse, Nilcea foi convidada a assumir a Diretoria de Planejamento da universidade, posto que ocupou até o final do mandato. Na eleição subsequente, Antônio Celso foi eleito Reitor e Nilcea assumiu o cargo de Vice-reitora, atuando até o ano de 1999.

Nas eleições de 1999 para suceder Antônio Celso teve dois concorrentes à posição, Jader Benuzzi Martins e Nilcea Freire. Nesse momento, a primeira Reitora da UERJ foi eleita e reeleita, ocupando o cargo de 2000 a 2004 quando largou o cargo para assumir a nomeação do Presidente Lula, em 2004 para ser ministra da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, cargo em que permaneceu até 2011. Na época, foi criada a Lei Maria da Penha, para coibir atos de violência contra a mulher.

Durante o seu mandato de Reitora, a UERJ foi a primeira universidade do Brasil à aderir o sistema de cotas para estudantes da escola pública, jovens negros e negras e pessoas de baixa renda. Esse ato consolidou o compromisso de fazer a universidade mais popular do Brasil, assim como era conhecida a UERJ, reencontrar suas origens, fruto de muitos esforços, inclusive da capacidade do ativismo político do Movimento Negro Unificado e que Nilcea se empenhou durante toda sua carreira política.

> A ação de sua Reitora, no exercício pleno da autonomia universitária e de sua prerrogativa de autodeterminar políticas públicas de inclusão, veio a transformar de modo definitivo o debate sobre o acesso da população pobre e negra à educação superior nas instituições públicas do país. (LÁZARO; GONÇALVES, 2020, p. 10)

Clara Maria de Oliveira Araújo

A socióloga baiana Clara Maria de Oliveira Araújo (a única mulher da foto abaixo) foi a primeira mulher a presidir a União Nacional dos Estudantes (UNE), sendo eleita para o cargo no ano de 1982 na cidade de Piracicaba-SP e atuando nela até 1983. Nascida em 5 de junho de 1958, militou no movimento estudantil baiano durante toda sua trajetória estudantil e, no ano de 1981, ingressou no PCdoB, então na ilegalidade. Após a militância, Clara atuou também no

movimento feminista, sendo eleita para presidência da União Brasileira de Mulheres (UBM) em 1989, reeleita em 1994.

Em sua carreira acadêmica, iniciou na graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS) em 1985. Logo após, em 1991, fez Mestrado em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/PPGSA), Especialização em Planejamento de Políticas Públicas de Gênero (1993) pela University College London, Doutorado em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – IFCS/PPGSA (1999), pós-doutorado sanduíche em sociologia pelo IUPERJ e o Center for Latin American Studies da Universidade de Cambridge na Inglaterra (2008).

Atualmente, Clara Araújo é professora do curso de Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro ministrando principalmente a disciplina de Relações Políticas de Gênero, ampliando os olhares de alunos e alunas da graduação para as desigualdades de gênero no âmbito político no Brasil. Ela defende, principalmente que a falta de mulheres na política é resultado de aspectos culturais, sendo eles:

> Nós temos um primeiro aspecto que não é um fato só do Brasil, mas do mundo, sobretudo no mundo ocidental, marcado pela exclusão, que é uma exclusão que ocorre inclusive como veto da proibição da participação das mulheres quando se criam as instituições políticas modernas de representação. Você tem desde o início uma desigualdade de base na medida em que as mulheres eram proibidas de participar. Há um conceito do que é a representação que as mulheres não respondiam atributos. Segundo, isso gera um déficit histórico não só numérico, mas em termos de atributos, percepções simbólicas com efeitos sobre a população e sobre as mulheres também. O terceiro elemento é a relação entre as condições de participação das pessoas, sobretudo das mulheres no espaço público e sobretudo na política e ao que a gente chama da divisão sexual do trabalho, dos encargos domésticos, da dupla jornada ou tripla relacionada com o tempo. Ao lado do tempo para atividades na esfera pública, temos os recursos, sejam eles econômicos, de redes, é como se tivéssemos um conjunto de elementos entrelaçados. O quarto diz respeito ao fato de que o próprio desencanto que

> se vivencia no caso do Brasil é desestimulante para quem está fora da política. (ARAÚJO, 2017, sem página)

Ao longo da carreira, Araújo publicou inúmeros artigos que giram fundamentalmente em torno de debates sobre a participação das mulheres e as relações de gênero que pertencem às relações sociais de forma inerente, como *Partidos políticos e gênero: mediações nas rotas de ingresso das mulheres na representação política* (2005), *Potencialidades e Limites da Política de Cotas no Brasil* (2001), *As cotas por sexo para a competição legislativa: o caso brasileiro em comparação com experiências internacionais* (2001) e *Mulheres e Representação Política: A experiência das cotas no Brasil* (1998). Uma de suas ideias defendidas é a reformulação das cotas por sexo para o sistema de eleição para que, dessa forma, o número de mulheres participando do Poder Legislativo no Brasil se equipare ao de homens.

A produção desses artigos e a sua atuação enquanto primeira mulher presidente da UNE se mostra significativa para a comunidade de alunas e alunos da UERJ que ainda tem a oportunidade de assistir às suas aulas e observar que ela abriu e continua abrindo portas para que outras mulheres venham em sequência lutando por uma política democrática mais equitativa. Cerca de uma década após sua gestão na UNE, apenas Patrícia de Ângelis alcançou novamente o cargo; quinze anos depois, foi a vez de Lúcia Stumpf, seguida por Virgínia Bastos, quatro anos mais tarde, e posteriormente por Carina Vitral e Moara Correa Saboia, esta última assumindo interinamente. Isso demonstra que seus artigos científicos, suas aulas e palestras impactaram profundamente na construção de uma política mais democrática no Brasil, ainda que o caminho rumo à equidade plena continue em construção.

Nísia Verônica Trindade Lima

Presidente Lula com Nísia Trindade, Ministra da Saúde. Foto: Ton Molina/Fotoarena/Estadão. Referência: https://mobilidade.estadao.com.br/na-perifa/lula-confirma-nisia-trindade-como-futura-ministra-da-saude/

Nísia Verônica Trindade Lima nasceu em janeiro de 1958 e foi criada no Rio de Janeiro. Socióloga, iniciou sua formação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Tornou-se Mestre em Ciência Política em 1989 pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ – atual IESP) e Doutora em Sociologia em 1997 pela mesma instituição. Sua tese de doutorado "Um Sertão Chamado Brasil" conquistou o Prêmio de Melhor Tese de Doutorado em Sociologia no IUPERJ do qual resultou a publicação da primeira edição de um livro de mesmo título pela Editora Revan/IUPERJ em 1999. O livro teve uma segunda edição, revista e ampliada, em 2013 (São Paulo, Editora Hucitec, 2013).

Nísia tornou-se a primeira mulher a liderar a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) em seus 120 anos de existência, assumindo a direção da instituição em 4 de janeiro de 2017 até 2021, sendo reeleita com 87% dos votos válidos e ocupando o cargo até 2023, após obter a maior quantidade de votos na eleição interna. Esse Instituto, que foi fundado em 1900, foi responsável pela reforma sanitária que erradicou a epidemia de peste bubônica e a febre amarela da cidade do Rio de Janeiro e atua até hoje como um dos principais centros de pesquisa e produtor de conhecimento para a ciência.

Durante a sua gestão na Fiocruz, ela teve o desafio de enfrentar a pandemia de COVID-19 e suas atitudes foram memoráveis como a criação de um Centro Hospitalar no Campus de Manguinhos, aumento da capacidade nacional de testes e resultados de testagens, organização de ações emergenciais junto a populações vulneráveis, dentre muitas outras ações que fizeram a Fiocruz tornar-se laboratório de referência para a OMS em COVID-19 nas Américas. Em 2021, ela foi condecorada na França com o prêmio *Ordre National de la Légion d'Honneur* pelo enfrentamento à COVID-19.

Ademais, Nísia é a primeira mulher a ocupar o cargo de Ministra da Saúde no Brasil, nomeada pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva em dezembro de 2022 e tomando posse em janeiro de 2023. Assim que tomou posse, prometeu revogar decretos que o ex-ministro e ex-presidente tomaram que ofendem a ciência e os direitos reprodutivos. Uma de suas principais decisões tomadas nesse período foi decretar estado de emergência de saúde pública na comunidade indígena Yanomami, auxiliando-os na superação dessa crise.

Para além de seu exercício político, Nísia é pesquisadora titular da Fundação Oswaldo Cruz e professora de Pós-Graduação do Programa de História das Ciências e da Saúde. É também professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do IESP/UERJ e professora adjunta de Sociologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Seus

trabalhos e escritos acadêmicos concentram-se principalmente em estudos sociais de ciência e pensamento social e saúde, liderando pesquisas como "Pobreza, desigualdades e vulnerabilidades: a favela no pensamento social brasileiro" e "Quarto de despejo ou cenário de utopia? As favelas na dramaturgia brasileira nos anos de 1950 e 1960".

Anielle Franco

Referência: https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2023/03/anielle-franco-e-eleita-pela-revista-time-uma-das-mulheres-do-ano-de-2023.shtml

Anielle Francisco da Silva, mais conhecida como Anielle Franco, é professora de inglês e ativista política. Foi escolhida pelo presidente Lula para ser a atual Ministra de Estado da Igualdade Racial do Brasil. Nascida em maio de 1984 e criada na favela da Maré na Zona Norte do Rio de Janeiro é mais uma grande ativista e política formada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Sua primeira graduação foi em English and Journalism (2008) pela North Carolina Central University (NCCU, Estados Unidos) e obteve o mestrado em Jornalismo (2010) pela Florida A&M University (FAMU, Estados Unidos). Depois, ela obteve grau no curso de Letras-Inglês e Literaturas pela UERJ (2015) e um segundo mestrado, em Relações Étnico-Raciais (2021) pelo Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ).

O início de sua atuação política foi muito pautado pela irmã mais velha, a ex-vereadora Marielle Franco, mais uma grande ativista dos direitos humanos e da igualdade racial com formação universitária na UERJ, auxiliando-a e acompanhando-a em eventos públicos. Após ter sua irmã cruelmente assassinada no ano de 2018, Anielle tomou ainda mais à frente da política, criando o Instituto Marielle Franco que desenvolve projetos com mulheres negras periféricas e da comunidade LGBTQIA+.

Anielle Franco foi responsável pelo lançamento de uma importante plataforma eleitoral, a Plataforma Antirracista nas Eleições conhecida como PANE no ano de 2020. Essa plataforma tem como objetivo principal apoiar candidaturas de mulheres negras nas eleições municipais, promovendo diversas ações para pressionar os partidos a facilitarem a participação de mulheres negras como candidatas, estimulando principalmente a presença dessas mulheres em cargos de decisão. Além disso, busca assegurar o comprometimento de um maior número de candidaturas com a defesa de políticas antirracistas, feministas e voltadas para a comunidade LGBTQIA+, a fim de promover que a igualdade seja garantida por meios institucionais.

Registrar a presença dessas mulheres não é apenas reconhecer sua contribuição individual, mas também destacar uma ausência permanente nos dias atuais: a persistência de um ambiente universitário onde as relações de poder ainda refletem em distinções de gênero. Ao observarmos as suas trajetórias singulares, refletimos sobre os desafios enfrentados por mulheres no meio acadêmico, onde elas são silenciadas. Essa reflexão nos convoca a repensar e transformar as estruturas institucionais e culturais que perpetuam as desigualdades, visando construir um ambiente universitário onde o silenciamento feminino não se faz mais presente.

> Aprendemos que inscrever as mulheres na história implica necessariamente a redefinição e o alargamento das noções tradicionais do que é historicamente importante, para incluir tanto a experiência pessoal e subjetiva quanto às atividades públicas e políticas. Não é exagerado dizer que, por mais hesitantes que sejam os princípios reais de hoje, tal metodologia implica não só uma nova história das mulheres, mas uma nova história (SCOTT, 1995, p. 51).

Dessa forma, Scott destaca que incluir mulheres na história não se resume à ação de adicionar suas narrativas nos livros de história, mas sim redefinir o que é considerado historicamente importante. Isso implica em reconhecer suas experiências pessoais, subjetivas e suas contribuições tanto na esfera privada quanto na pública. É a partir disso que essa abordagem desafia a concepção tradicional de história e promove uma visão abrangente e real do passado. Portanto, é fundamental destacar as trajetórias femininas como protagonistas na história da UERJ, em pé de igualdade com as trajetórias masculinas que já são amplamente reconhecidas.

Conclusão

A reconstrução da memória institucional da UERJ a partir das trajetórias de mulheres que nela atuaram demonstra que a história da universidade está profundamente entrelaçada com a luta por igualdade de gênero e justiça social. As biografias de Nilcea Freire, Clara Araújo,

Nísia Trindade Lima e Anielle Franco revelam que a presença feminina na UERJ ultrapassa a dimensão simbólica: trata-se de uma participação ativa na formulação de políticas públicas, na produção de conhecimento, na defesa da democracia e na consolidação de práticas institucionais inclusivas. Suas presenças, conforme evidenciado nos documentos analisados, representam rupturas com estruturas tradicionais que frequentemente silenciaram a contribuição das mulheres no meio acadêmico.

Ao recuperar essas experiências e inscrevê-las na memória da instituição, não se realiza apenas um gesto de reconhecimento histórico, mas também um exercício político de ressignificação da própria UERJ. Como argumenta Joan Scott: incluir as mulheres na história implica redefinir o que é considerado historicamente relevante, ampliando a noção de política e reconhecendo dimensões subjetivas, coletivas e institucionais que antes eram ignoradas. Essa ampliação metodológica permite compreender que a trajetória da UERJ só pode ser narrada de forma plena quando incorpora as experiências e contribuições femininas que a atravessam.

Portanto, ao resgatar e valorizar essas histórias, este artigo reforça a importância de construir uma memória institucional que contemple a diversidade de sujeitos que fizeram – e seguem fazendo – a universidade existir. Em um cenário em que desigualdades de gênero ainda persistem, registrar essas presenças torna-se um passo fundamental para transformar estruturas, repensar práticas e fortalecer o compromisso da UERJ com uma educação verdadeiramente democrática, plural e inclusiva.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Clara. Mulheres e representação política: a experiência das cotas no Brasil. *Cadernos Pagu*, n. 11, 1998.

_____. As cotas por sexo para a competição legislativa: o caso brasileiro em comparação com experiências internacionais. *Dados*, v. 44, n. 1, 2001.

_____. Potencialidades e limites da política de cotas no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, v. 9, n. 2, 2001.

_____. Partidos políticos e gênero: mediações nas rotas de ingresso das mulheres na representação política. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 4, 2005.

_____. Mulher não gostar de política é um mito, afirma socióloga e pesquisadora da UERJ. *GZH – Pioneiro* (*Gaúcha ZH*), 13 out. 2017.
Disponível em: https://gauchazh.clicrbs.com.br/pioneiro/politica/noticia/2017/10/mulher-nao-gostar-de-politica-e-um-mito-afirma-sociologa-e-pesquisadora-da-uerj-9968116.html. Acesso em: 28/11/2025

LÁZARO, André; GONÇALVES, Cláudia. Nilcea Presente. In: *Nilcea Freire, mulher em movimento.* Primeiro movimento: UERJ. Rio de Janeiro: LPP/UERJ, 2020.

LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil.* Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ, 1999.

MANCEBO, Deise. *Da gênese aos compromissos*: uma história da UERJ (1950-1978). Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

Ramificações [flutuações harmônicas][112]

Fernando Maia Freire Ribeiro[113]

Resumo
Diante dos mais diversos tribunais que sua sede de condenações conforme seus mundos se desfazem, vemos surgir, apesar de tudo, a possibilidade de novas configurações, de novas distribuições que não sejam apenas arranjos diversos do que já não mais comporta vitalidade. Vemos, então, brotar na superfície um pensamento que ousa especular depois de alguns séculos em que foi interditada a passagem dos limites do que seria o bem pensar. Encontramos na filosofia de Whitehead uma boa aliada para uma verdadeira aventura das ideias, empreitada arriscada, mas, a cada dia, mais necessária. Procuramos, também, ramificações nas artes que quase sempre foram um reservatório de ar para que a vida não sufocasse na tristeza das pobres, estéreis e violentas oposições.[114]

Palavras-chave: criatividade, perspectivismo, etoecologia, micropolifonia, paisagens.

Abstract
Before the most diverse tribunals, whose thirst for condemnations grows as their worlds unravel, we witness, nevertheless, the emergence of new possibilities – new configurations and redistributions that are not merely alternative arrangements of what no longer sustains vitality. We see, then, arising on the surface, a mode of thought that dares to speculate after centuries in which the passage beyond the limits of what was deemed proper thinking had been interdicted. In Whitehead's philosophy, we find a valuable ally for a genuine adventure of ideas an undertaking at once risky and yet increasingly necessary each day. We also seek out the ramifications in the arts, which have almost always served as a reservoir of breath, ensuring that life would not suffocate amidst the sadness of poor, sterile, and violent oppositions.

Keywords: creativity, perspectivism, ethoecology, micropolyphony, landscapes..

> Se as opressões são terríveis, é porque elas impedem os movimentos, não porque ofendem o eterno.
>
> *Gilles Deleuze*

---

[112] Devido a algumas incompreensões suscitadas pela incompreensão do esboço desse artigo (muitas delas meramente acadêmicas ou excessivamente intelectuais), se fez necessário sujar um pouco o texto com notas explicativas. Essa primeira remete ao que foi entendido como estilo problemático do texto. Na verdade, é um estilo em que a dinâmica do conteúdo cruza com o caminho de uma forma de expressão bem própria. Pequenas variações, encontros, produzem flutuações que deslocam os temas.

[113] Professor adjunto do departamento de filosofia da UERJ.

[114] Pode ocorrer de algumas vozes se levantarem exigindo cabeças para as carapuças. Mas não há, no caso, nenhuma especificidade. Trata-se do ambiente geral do pensamento, basta estar atento para notar como nos mais diversos movimentos são, na maioria das vezes, anunciados culpados pelo fracasso do nosso modo de estar junto. Daí, são alimentadas as oposições, conflitos que se propagam em torno da luta contra aqueles que não permitem o bom caminhar do mundo (o inventário desses culpados é quase infinito). Nesse sentido, rimamos com o grito daqueles que padeceram sob o juízo, testemunhas do alcance poderoso que a acusação, a deliberação, o veredito, podem atingir, já que baseados em valores superiores capazes de julgar a vida e impedir a criação de novos possíveis. Mais ainda, se não nomeamos culpados é porque não interessa contradizer os tribunais, mas sim, compor com os que hesitam, com os que, efetivamente, precisam de novas conexões.

Introdução

Situados à margem dos anúncios triunfais dos diversos fins, das tristezas pós-modernas, das frágeis teorias morais aliadas ao recolhimento nos limites da linguagem, da consciência e do humano, à margem também de um infantilismo rebelde que com sua gritaria e seus tribunais só reforça aquilo que pretensamente combatem[115], outros pensamentos se constroem serenamente[116] para hoje, finalmente, saltarem à superfície como uma urgência, como uma necessidade vital.

Constatamos facilmente que esses outros modos de pensar não constituem uma escola, que não têm uma única orientação (como poderia, se a necessidade não lhes advém de uma aptidão para pensar, mas de problemas concretos?), mas não podemos deixar de perceber, como se fosse um efeito produzido pelo encontro de sonoridades diversas, uma vibração comum entre eles. Seja ouvindo risada de Serres diante da certeza de que a *Fenomenologia da percepção* foi escrita na tepidez de uma biblioteca segura (é realmente engraçado se deparar com a proposição: iniciando o estudo da percepção, encontramos na linguagem a noção de sensação). Seja testemunhando alguma impaciência de Meillassoux ao refutar o que ele denominou como correlacionismo que, diante de uma facticidade sem necessidade do mundo (há mundo), tornou-o inacessível para nossos recursos e fez com que toda questão referente às coisas remetesse, no máximo, às construções subjetivas (seja um solipsismo comunitário, seja um solipsismo da intersubjetividade). Em ambos os casos, Serres e Meillassoux, tão diferentes entre si, podemos notar o esgotamento de um motivo: o homem isolado dos não-humanos (ou como se diz academicamente: o homem consciente da própria finitude) e fazendo a existência do fora depender das nossas consciência, linguagem e subjetividade (social ou individual). Percebemos, aí, um apelo: é preciso reconfigurar as paisagens, redistribuir homens e coisas, ousar especular fora dos interditos modernos, pensar o impensável (muito longe do insosso e satisfeito "ensinar a pensar", o pensamento constata, então, positivamente sua necessidade criadora).

Para tal, devemos nos derramar com as coisas, estabelecer misturas e não dar mais crédito às distinções entre qualidades primárias e secundárias que faziam bifurcar a natureza, pois finalmente salta à nossa frente a ideia de que "tudo o que conhecemos da natureza está no

[115] Novamente podem surgir exigências de cabeças. Aqui a referência é fácil, quem interfere nesse momento é o Zaratustra de Nietzsche, as personagens estão lá, somente vestidas com outras roupas. Outra interferência é Michel Serres (no capítulo *musique et bruit de fond* em *Hermes II,* L'interférence) que nos mostra como encantados, partimos, sem descanso, para as mesmas viagens em busca das mesmas metas (curiosamente, Serres compõe com as artes para apontar para os novos modos de pensar sem rebater nos velhos mapas).
[116] Aqui a interferência é Gabriel Tarde. Por ser mais afetiva do que textual, não vale a pena citar. Para quem se interessar, a ideia circula em *Les lois de l'imitation*.

mesmo barco para afundar ou navegar junto" (WHITEHEAD, 1920, p. 148). Devemos sair do impasse dos herdeiros da crítica kantiana (modelo exemplar da recognição e do expurgo do impensável) que fazem do fora irremediavelmente um dentro (para pensar algo é preciso ter consciência) e do dentro um lançar-se para fora (quando falo ou tenho consciência de algo, pretendo que este algo seja uma coisa fora), fora claustral que incomoda Wolff: "estamos na consciência e na linguagem como em uma gaiola transparente. Tudo está fora, mas é impossível sair da gaiola" (WOLFF, 1997, p. 11).

Diante desse diagnóstico, seria preciso jogar fora a ideia de relação para não esvaziar o mundo que se fecharia no correlacionismo e afirmar as coisas em si mesmas; seria preciso reivindicar uma racionalidade determinante de juízo para nos livrar dos irracionalismos; ou haveria outra forma de pensar a relação, mais próxima do modo como as bruxas[117] pensam, que não a rebatesse em termos pressupostos nem pretendesse uma relação originária, sublime (sujeito-objeto, linguagem-referência...), mas que apresentasse os "em-si" como em instauração recíproca, como um caso de encontro, e a racionalidade como um orientar-se com as coisas (etoecologia)? Sobre tudo isso, a filosofia especulativa de Whitehead, que já anunciava a necessidade de um pensamento pré-crítico, pode nos apresentar ferramentas bem úteis, elementos que nos façam alçar voo para fazer novas composições e aterrissar entre as coisas. Desde que entendamos esse voo não como uma desqualificação polêmica em nome de um novo modo de julgar (nada de destruição de paradigmas e do gozo intelectual diante das terras arrasadas que essa destruição produz), mas sim como um resistir ao empobrecimento de nossos modos de existência ao propor "a proliferação de aventuras divergentes" (STENGERS, 2002, p. 34) de nossos sentir e pensar.

Nossa aventura começa quando não atribuímos à estabilidade de uma distribuição, no caso homens-coisas, sujeito reflexivo-objeto de conhecimento possível, indivíduo-sociedade, natureza-cultura, um caráter definitivo primeiro, último, ou eterno (mesmo o devir rebatido na história nada mais é do que uma bela maneira de impedir a proliferação de modos de existência perversos que não se contentam com gêneros, espécies e diferenças autorizadas pelas distribuições régias), porto seguro que evitaria a intromissão indevida dos estranhos e promoveria a devida domesticação epistemológica em que teimamos em recair. Começa, portanto, quando nos lançamos na multiplicação em que toda região particular "é uma complexão que conecta em si múltiplas conexões" (SERRES, 1972, p. 11) e em que a "partilha tem menos importância do que a circulação" (SERRES, 1972, p. 13). Mundos sempre se

[117] Sim, as bruxas, entendidas como as que têm a arte das composições e dos contágios, se misturaram aos pensadores respeitáveis. Não colocaremos aspas nelas, não as caçaremos.

fazendo num pluralismo perspectivo que não oferece o rumo verídico enfim descoberto, mas se afirma enquanto experiência real produtora das estabilidades e instabilidades da experiência possível, na qual arriscamos nos estreitar quando perdemos o gosto pelas aventuras e emperramos em meio a seres, substâncias, sujeitos, gêneros, ideologias, em vez de dançar num meio de interferências flutuantes (começa-se sempre pelo meio!). Em termos whiteheadeanos, não devemos exagerar na valorização de determinado modo de experiência que captura a percepção não representacional da causalidade eficiente nas redes claras e distintas do secundário modo da apresentação imediata consciente. Somente sem jogar fora nenhuma experiência (sem rebater o possível no real, sem restringir o não representativo nos quadros categoriais do que pode ser pensado, sem tomar o feito como destino do se fazendo), poderemos pensar outras distribuições, principalmente quando diagnosticamos que a estabilidade de nossas composições está a exigir urgentemente outros arranjos. Para experimentarmos uma grande sacudida nas estratificações e pensarmos outros mapeamentos, vamos compor cruzando alguns pensamentos.

Whitehead

O estranho e instigante *Processo e realidade* de Whitehead apresenta, já em seu início, um labiríntico esquema categorial e aí postula como último (espécie de limite que só pode ser conhecido pelos seus acidentes) a criatividade.

> Criatividade é o universal dos universais caracterizando o fato último. É o princípio último pelo qual a multiplicidade, que é o universo disjuntivamente, se torna uma ocasião atual, que é o universo conjuntivamente. Está na natureza das coisas que a multiplicidade entre numa unidade complexa Criatividade é o princípio de novidade. Uma ocasião atual é uma nova entidade diversa de qualquer outra entidade na multiplicidade que ela unifica. […] o princípio metafísico último é o avanço da disjunção, criando uma nova entidade diferente das entidades em disjunção. (WHITEHEAD, 1978, p. 21)

Por essa noção de último, poderíamos entender aquilo que direciona, aquilo que serve como elemento capaz de sustentar uma referência e possibilidade de orientação exterior ao campo orientado, uma espécie de condição de toda experiência possível, o fundamento que uma vez encontrado (e nossa aventura seria procurá-lo) estabeleceria em toda experiência o reconhecimento do trabalho do princípio e faria do devir um devir-mesmo: vinda, gênese. Mas, o uso da criatividade (diferente da criação que exige uma distinção entre criador e criatura, tendo essa um começo absoluto derivado daquela) nos encaminha para um mundo inocente

forjado nos encontros e preensões de seus elementos. Em vez de ser guia do processo, a criatividade é uma espécie de bloqueio de qualquer forma de causa transcendente que queira usurpar a experimentação dos modos. Até mesmo Deus, para Whitehead, é um produto da criatividade. Ainda outro bloqueio se apresenta pois, como a criatividade se conjuga com a produção do novo a partir de uma disjunção, ela não se confunde com determinada estratificação momentânea (ela só existe em suas atualizações, mas difere delas, não tem a forma do sujeito nem da natureza), com um estado de coisas estratificado que se pretenderia como fundamento ou meta das futuras atualizações.

> Frequentemente a filosofia tomou os efeitos pelas causas, as consequências pelos princípios e, assim, ela fez da potência algo que deve emanar do ser. Ora, o que deveria ser pensado é o contrário: como potências se estabilizam e se condensam para constituir um ser? Como elas se tornam seres? E como esses seres, por sua vez, se tornam novas potências? (DEBAISE, 2007, p. 60)

A criatividade aponta para o campo das flutuações harmônicas produtoras de novidade num universo de dissipação da tonalidade. Anúncio: um outro mundo, nesse mundo, é possível!

Assim arranjado o "princípio" de nosso campo, o que interessa são os modos, as maneiras como combinações intervalares vão ganhando forma, como os indivíduos concretos, entidades atuais, vão se desenhando enquanto preensões ou fatos concretos de relação. Preensão que na filosofia de Whitehead significa apropriação, uma captura constitutiva daquilo que captura. Assim não perdemos de vista que uma entidade atual não precede suas preensões, mas é um processo que se constitui por essas preensões "como uma entidade atual devém, constitui o que a entidade atual é" (WHITEHEAD, 1978, p. 23). O campo em que se situa a unidade preensiva não está distribuído ainda, os dados são as entidades atuais antecedentes e concomitantes que, por sua vez, também são unidades preensivas, de modo que a preensão se dá num campo de ligações infinitas, em plena multiplicidade disjuntiva a ser unificada [conferência do professor Challenger: a Terra é a molécula gigante, um corpo sem órgãos, atravessado por matérias não formadas, abaixo do mínimo perceptível, por fluxos em todos os sentidos – até falar de sentido parece excessivo nesse plano –, intensidades livres, singularidades nômades. No entanto, algo se passa, intensidades são aprisionadas, matérias são formadas, singularidades se fixam em sistemas de redundância e de ressonância. Codificações e territorializações, eis que surgem os estratos].[118] Operar um sentido, uma objetificação destes dados, fazer dos elementos públicos um dado particular (marcando positiva ou negativamente

[118] Trata-se de uma interferência que está em *Mil Platôs*, quem a Terra pensa que é. Como a citação não é literal, dispensamos as referências.

os dados), fazer de um lá um aqui é que produzirá uma maneira original de concrescência num universo relacional. Compondo com o princípio de criatividade, entendemos que esse processo de concrescência é sempre um modo novo de preender os dados, o que a criatividade propicia é um processo de auto criatividade.

Claro deve ficar que a preensão não supõe qualquer consciência que só apareceria em alguns processos específicos de individuação, mas alguma interioridade motiva a preensão, se não estaríamos lançados numa pura indiferenciação. É assim que podemos falar somente funcionalmente de sujeito e objeto, sujeito sendo o centro da atividade preensiva e objeto aquilo que será preendido, objetificado:

> Os aspectos intrínsecos e extrínsecos deveriam realmente ser separados e considerados como efetivamente intrínsecos ou extrínsecos ou deveriam ser considerados como indicativos de um modo de existência mais profundo, mais essencial, que se exprime nos dois aspectos da individuação? (SIMONDON, 2020, p. 75).

"Cada preensão consiste em três fatores: a) o 'sujeito' que preende, a entidade atual na qual aquela preensão é um elemento concreto; b) o 'dado' que é preendido; c) a 'forma subjetiva que é como aquele sujeito preende aquele dado.'" (WHITEHEAD, 1978, p. 23). É quando se volta para a interioridade se constituindo, ganhando consistência, vetorizando e se orientando por meio de distribuições, quando se volta para a forma subjetiva, para o lado de dentro de uma dobradura, que Whitehead utiliza a noção de sentir (*feeling*) que é a maneira específica como o dado é preendido e passa a integrar a interioridade real do sujeito. O "sujeito" com seus sentires não significa que o sujeito é idêntico a si mesmo, autônomo, independente, mas que é tensionado por uma meta subjetiva, como se fosse uma subjetividade virtual a buscar unificação e intensidade ao se realizar por meio da preensão dos dados oferecidos. Essa meta subjetiva tende para a satisfação plena da entidade preensora como a uma causa final. Uma vez realizada a satisfação, o processo se acaba e o sujeito se manifesta como "superjecto", objeto imortalizado para futuras preensões. É por ser indissociável da sua própria construção orientada, mas não independente das maneiras como se constitui numa paisagem e de como será capturado na constituição de outras, que "'sujeito' deve ser sempre interpretado como abreviação de 'sujeito-superjecto'." (WHITEHEAD, 1978, p. 83).

Como tudo o que há são entidades atuais e como essas se definem por sua atividade preensora orientada por uma meta subjetiva em busca de satisfação, temos ao mesmo tempo uma individualidade separada de todas as outras pelo modo como preende e uma individualidade lançada num universo relacional uma vez que ela não independe das capturas

que realiza para se constituir: "não se pode distinguir o extrínseco do intrínseco; o que é verdadeiramente e essencialmente o indivíduo é a relação ativa [...] é realidade de uma relação constituinte" (SIMONDON, 2020, p. 77). Não nos perdemos na inconsistência de um fluxo puro, mas também não rebatemos o fluxo na percepção de um sujeito de conhecimento, desse modo, uma entidade atual é idêntica e diversa de si mesma ["é o ser *da* relação e não sem *em* relação, a relação é operação intensa, centro ativo" (SIMONDON, 2020, p. 77)].

> Tal é o fundamento do perspectivismo. Este não significa uma dependência em relação a um sujeito previamente definido: ao contrário, será sujeito aquele que vem ao ponto de vista, ou melhor, aquele que habita no ponto de vista. É por isso que a transformação do objeto remete a uma transformação correlativa do sujeito. (DELEUZE, 1988, p. 27)

Todo rebatimento da experiência possível infeccionando a experiência real fica, assim, conjurado; é por isso, por sinal, que não há exemplo de preensões, já que essas não são, não podem ser a generalização de uma experiência reconhecida que pressupõe o campo já orientado. Mas, além das preensões físicas entre entidades atuais, Whitehead põe em cena os objetos eternos que funcionam como o elemento de novidade que atravessa as capturas entre entidades atuais. Temos uma pista e uma armadilha quando Whitehead os compara com as Ideias de Platão. Se os tomarmos como a Forma primordial que cria orientando, condicionando a priori as individuações a partir de uma existência própria e separada, cairemos numa armadilha e admitiremos o fracasso do projeto de *Processo e realidade* que se anuncia pela criatividade imanente. Mas eles são, sim, como as formas, se há preensões "materiais" entre as entidades também há preensões "formais", são elas que aparecem no como das preensões em processo de concrescência, isso quer dizer que os objetos eternos só se manifestam por suas ingressões. São a realização de uma potencialidade que, não sendo anterior ao processo, só existe como ingrediente nas entidades atuais, são possíveis não no sentido de limitar as experiências, mas de abri-las para o novo, são possíveis que devem ser criados. Não podemos falar de nenhuma forma a não ser por meio da expressão própria de cada atualização.

Assim, os objetos eternos são puras potencialidades, não são objetos, mas potencialidades que se efetuam na determinação expressiva de cada entidade atual e somente aí são conhecidos e ganham existência. Podemos estipular, a partir desse sistema, um sentido etológico para entidades atuais uma vez que elas só se constituem na experiência preensiva (seja negativa ou positiva) e pelo modo como preendem (é a via do perspectivismo que se apresenta, então, como uma escapada da gaiola transparente do correlacionismo). Deve estar claro que essa experiência não é medida pelas nossas percepções, pois ela é qualitativamente

microscópica, ou menor do que o mínimo perceptível[119] [a micropolifonia: "ouvimos uma espécie de textura impenetrável, algo como uma teia de aranha densamente tecida", mas o que tece e como se tece é inaudível, "permanece oculto num mundo microscópico, submerso" (LIGETI, 1983, p. 14-15)][120].

Assim, o que pode ser objeto de experiência, o que é a experiência no nível perceptivo já diz respeito a entidades associadas. Atentemos que mesmo o elétron é uma sociedade: "cada elétron é uma sociedade de ocasiões eletrônicas e cada próton uma associação de ocasiões protônicas" (WHITEHEAD, 1978, p. 81). Whitehead estipula, então, um nexus entre as entidades atuais que formam sociedades, é exatamente nesse momento que poderemos falar de uma dinâmica etoecológica da produção de paisagens. [Montagens sonoras fazem o sentido de uma sociedade melódica: "a sequência de sons em seu conjunto não é mais uma melodia, ela tem uma aparência 'enrolada': a sucessão de sons se alterna com lugares 'sujos'. A construção musical obtida está a meio caminho entre a melodia e o som complexo" (LIGETI, 2001, p. 167). Não há mais um motivo temático, "há texturas e transformações de texturas, gestos, movimentos, tipos de movimento." (SATORY, 1990, p. 103-104)]. É um mundo variegado, matizado, multicolorido que "não pode mais ser incluído em unidades expressivas, mas somente feito e desfeito de acordo com unidades preensivas e segundo configurações variáveis, ou capturas mutantes." (DELEUZE, 1988, p. 111).

Como definir nexus e sociedade? "Nexus é um conjunto de entidades atuais na unidade da relação constituída por suas preensões mútuas ou – o que é a mesma coisa – constituída por suas objetificações mútuas" (WHITEHEAD, 1978, p. 34) e sob determinadas condições um nexus é uma sociedade:

> um nexus desfruta de uma "ordem social" quando 1) há um elemento comum de forma ilustrado na definição de cada entidade atual que ele inclui; 2) este elemento comum de forma surge em cada membro do nexus em função das condições impostas a ele por suas preensões de outros membros do nexus; 3) estas preensões impõem essa condição de reprodução em razão de suas inclusões de sentires positivos dessa forma comum. (WHITEHEAD, 1978, p. 34)

Entendemos que o estar-junto se torna social quando uma ordem oriunda dos modos de preensões mútuas deixa de ser somente uma referência, para ser a própria razão de ser do grupo ao produzir uma similitude imposta, como elemento comum de forma, às entidades atuais incluídas no nexus. Mas a preensão mútua não iguala os membros já que somente se impõe a

[119] Ressoa aqui uma maneira moderna de pensar o infinito na linha indireta do infinito atual do séc. XVII?
[120] Continua a intrusão dos colchetes, eles servem para marcar a vinda a superfície de um encontro que se faz aqui, é nossa teia. Infelizmente precisamos dos colchetes para que leitores inteligentes não se percam.

todo membro pela atividade própria de cada um em seu processo de concrescência e se reproduz pela passagem transitiva para outros membros, num ritmo, numa duração. Podemos afirmar que uma verdadeira paisagem simbiótica se autoproduz ordenando de modo cada vez mais especializado uma "desordem" entendida como limite dessas paisagens. Assim, aprender a falar grego constitui uma sociedade, desde as primeiras lições até o esquecimento completo da língua em relação ao elemento comum que forma conhecimento do grego. Também o olho é uma sociedade que se ordena em torno da preensão da luz.

Perder de vista essas modalidades preensivas e seus ritmos nos faz cair em plena abstração, o que ocorre quando atribuímos um comportamento às coisas como se elas fossem independentes dos modos de preensão mútua num nexo social (e essas coisas são também o espaço e o tempo que também são sociedades):

> a simples noção de uma substância estável sustentando qualidades persistentes essencialmente ou acidentalmente, expressa uma noção abstrata útil para muitos propósitos da vida. Mas onde quer que tentemos utilizá-la como uma proposição fundamental da natureza das coisas, ela prova ser um erro. (WHITEHEAD, 1978, p. 79)

Como resultado do uso exagerado dessas abstrações, ficamos *experts* em definir e nos limitar às condições da experiência possível, mas nos distanciamos a tal ponto dos requisitos da experiência real, preensiva, simbiótica, concreta que essa experiência se tornou quase mágica e até mesmo proibida, pois sair da gaiola anunciada por Wolff é cometer um dos piores crimes: especulação, metafísica no sentido de ir além do reconhecido. Há algo de novo se fazendo, em auto-organização [Os comentários pós-bíblicos corrigem o Eclesiastes acrescentando que "se não há nada de novo sob o sol, há algo de novo acima do sol". Trata-se de um convite a uma percepção do real em que se pode imaginar também um lugar possível para um futuro portador de novidade, onde a descoberta de determinismos não nos força a negar a realidade de nossa experiência do futuro, do desconhecido e da novidade (ATLAN, 1993, p. 62).]

> [Paisagens sonoras. Catanzaro cita Ligeti: Se eu seguir as partes individuais na partitura (Requiem), pode-se ver que elas são bem diferenciadas ritmicamente. Agora, se se reduzir o que é ouvido simultaneamente, então várias partes se encontrarão como em um entrelaçamento de partes de uma sonoridade, uma qualidade de som surge que não é mais a voz humana ou o som instrumental (o Requiem é composto para vozes e instrumentos). Aqui, de fato, quantidade transforma-se repentinamente em uma nova qualidade: um grande número de partes individuais vocais e instrumentais trançadas. Nova qualidade: na combinação, nós ouvimos um som que não é mais vocal, nem instrumental, é uma questão de um tipo de micropolifonia. É uma polifonia que não funciona mais como tal, porque suas vozes individuais não são mais perceptíveis. Isso desenvolve um timbre que não é mais a cor da voz humana, nem a das cordas ou

> sopros, mas um tipo de cor-movimento ou cor-rítmica.] (CATANZARO, 2010, p. 1253)

Mas não se trata exatamente de uma afirmação correlacionista diferenciando um som no mundo e um som percebido? A mudança qualitativa sendo somente uma ilusão do sujeito ouvinte, percipiente? Seria o caso se partíssemos de naturezas individuais, substanciais, mas Ligeti deixa claro que a realidade do material sonoro não é a nota, mas uma densidade sonora em que o menos que o mínimo perceptível produz sensações auditivas que deslocam as próprias naturezas reconhecidas, pois só se realizam em simbiose que inclui o ouvinte. Não são ilusões, são perspectivas construídas pelas flutuações harmônicas em microvariações. Os músicos sabem bem que há uma consistência própria do material sonoro (a realidade dos artistas tem, de fato, realidade), do que se trata é de não cair na abstração, risco que corremos quando investigamos a experiência encontramos menos do que ela nos oferece e procuramos reduzi-la a este menos como se esse fosse o caráter último e verdadeiro da experiência, seja este último um fenômeno ou coisa em si. É somente em nome de um princípio de consistência do estar-junto que Ligeti compõe, conforme cita Cledinning:

> Numa trama, as partes individuais que são trançadas juntas se movem em direções divergentes de modo que as vertentes das vozes gradualmente se desembaraçam. A forma total é produzida pela alteração de ramificação e unificação das partes e pelos desbaratamentos ou acumulações da forma-rede que daí sucede. (CLENDINNING, 1993, p. 219)

Por confiarmos demais nas abstrações, diante da paisagem simbiótica que nos inclui, produzimos um modo de existência que apresenta seus personagens, suas unidades de consistência, com vaga reciprocidade, por um lado os homens com suas culturas e crenças, por outro, natureza igual, a mesma por toda parte, objetiva, monótona, irracional e sempre apresentada no singular. É toda a ecologia dessa paisagem assim distribuída e todos os afetos aí envolvidos que hoje não mais se sustentam e que nos levam ou às lágrimas e denúncias pós-modernas, ou à violência em nome dos valores abandonados... ou a novas aventuras. Eis a tarefa que caberia urgentemente à filosofia especulativa[121]: buscar os modos concretos de preensão, os aspectos de *natura naturans* negligenciados pela física moderna e nisso seguida pela filosofia, cabe perguntar no sentido etoecológico: "o que uma sociedade possui como componentes e como esses se mantêm juntos?" (DEBAISE, 2006, p. 145).

[121] Não tomem por esse apelo uma palavra de ordem dogmática, é mais uma espécie de irritação com a letargia das camadas tectônicas mais profundas que se recusam à agilidade da superfície.

Como ainda sustentar as mesmas harmonias, os mesmos ritmos, quando a consistência deles se desfaz, quando a paisagem que eles construíram se torna sem importância, desinteressante? Assustados e cheios de boa vontade queremos crer que não há saída, em nossa defesa procuramos acusar a ousadia de qualquer criação que só nos levaria ao ruído, à "desordem". Mas os corpos se mobilizam, o orgânico se mistura com diferentes materiais, as memórias se abrigam nos smartphones e tablets, habitamos alturas e profundidades impossíveis, nos deslocamos em velocidade estonteante, dobramos o espaço num clique, e gritamos, e saímos às ruas, e buscamos novas distribuições dos corpos, dos afetos, dos possíveis… sem nenhum princípio além da criatividade e nenhuma exigência que não a consistência dos modos; nós nos lançamos num processo de flutuações harmônicas

> "complexa polifonia imbricada num fluxo harmônico-musical, no qual as harmonias não mudam repentinamente, mas fundem-se umas nas outras; onde se pode discernir claramente que a combinação de intervalos é gradualmente desfocada e, a partir dessa nebulosidade, é possível discernir uma nova combinação intervalar ganhando forma" (MANZOLLI; LUVIZOTTO, s/d, p. 3).

Toda essa mobilização micropolifônica, essas ramificações, flutuações, devem, entretanto, "para nosso bem", recair nas malhas atualmente mais sutis da identidade, de modo que quase tudo recai nos velhos tribunais e se rearranja nas velhas distribuições, agora modificadas por um relativismo molenga e altamente intelectualizado (o daqueles que vão nos fazer, enfim, ter consciência, nós que estávamos mergulhados em crenças e submetidos aos poderes) que aceita as diferenças (desde que enquadradas nos pares adequados, domesticadas, apagadas por uma semelhança de princípio, só o que se assemelha difere), propõe o multiculturalismo (por que nunca um multinaturalismo?), afinal somos humanos, racionais e podemos nos entender sejamos negros, índios, mestiços, lgbtqiapn+... (talvez daí a impressão de que pouca diferença faria, a não ser um reconhecimento social de poucas consequências a longo prazo, se nossos líderes, chefes, pedagogos pertencessem ao quadro dos atuais excluídos. Só modificaríamos um pouco os itinerários, em vez do norte o que nos guiaria seria o sul, mas manteríamos os mesmos mapas, os mesmos valores...), grande captura dos movimentos nas redes de novas formas de sujeição animadas por um liberalismo moral requentado.

Mesmo nesse ambiente sufocante, sem muito barulho, a passos de pomba, um resto, um quase cada vez mais amplo, emerge nas vozes de novas bruxas e nas vozes das artes:

> Michelet diz que as bruxas surgiram assim. Durante a Idade Média, os homens iam à guerra ou à cruzada, e as mulheres nos campos ficavam completamente sós, isoladas, durante meses e meses, em suas cabanas, e foi assim, a partir da solidão inimaginável

> para nós hoje em dia, que elas começaram a falar às árvores, às plantas, aos animais selvagens, ou seja, a entrar…, a …, como dizer?, a inventar a inteligência com a natureza, a reinventá-la. Uma inteligência que devia remontar à pré-história, reatá-la. E as chamaram de bruxas, e as queimaram. [...] Foi na floresta que nós, as mulheres, falamos pela primeira vez, que proferimos uma fala livre, inventada; tudo isso que eu lhe dizia de Michelet, que as mulheres começaram a falar aos animais, às plantas, é uma fala delas, que elas não tinham aprendido. É porque era uma fala livre que ela foi punida, é que, por causa dessa fala, a mulher desistia de seus deveres para com o homem, para com a casa, justamente. É a voz da liberdade, é normal que ela provoque medo. (DURAS, 2014, p. 9).

Weerasethakul (Joe)

Um filme: *Síndromes e um século*. Descrevendo e compondo sem rodeios com as noções até aqui desenvolvidas. O filme começa com uma entrevista trivial num hospital de campo, sons e cores interferem no diálogo. Inicialmente vemos apenas a personagem que responde. A partir daí se desdobra uma orientação de mundo.

No consultório médico: um Monge (filmado de costas) se diz possuído pelas galinhas que com ele se comunicam em sonho, por isso ele criou asas e caiu da cama enquanto dormia machucando as pernas. Elas buscam equilibrar a violência que ele cometera com elas quando jovem anunciando que é preciso comer menos frango para amenizar o carma. A médica ouve e concorda, apesar de apresentar outros motivos. Fica surpresa ao ganhar ervas que, segundo o paciente, servirão para acabar com as preocupações excessivas que ela tem com dinheiro, ela que acabara transtornada, cobrar uma dívida ao telefone.

Os espaços sempre compostos com o som das aves, dos insetos, dos ventos. O verde dos jardins invade os interiores por amplas janelas e, no reflexo dessas, o humano se compõe imediatamente com a paisagem não-humana. Difícil pensar que poderia existir um par natureza-cultura bem delimitado. No dentista: o monge DJ e o dentista cantor de música tradicional conversam numa consulta repleta das surpresas propiciadas pelos encontros de mundos cruzados.

Levados por uma orquídea selvagem, testemunhamos encontros amorosos, encontramos lugares de poder e aprendemos sobre o eclipse que poderia enriquecer ou levar à morte dependendo do modo como comporíamos com as riquezas que ele nos permitia tocar. E a jovem doente das pernas passeia na companhia dos cães, do céu, do sol... misturas numa paisagem plena. No diálogo final, monge e dentista se encontram na noite iluminada pela lua e sonorizada pelos insetos: talvez você seja a encarnação de meu falecido irmão, diz o dentista. Não, eu não era humano em minha vida anterior. Após a oferenda das canções de amor por parte do dentista,

o monge o chama, mas desaparece no labirinto do hospital (seria o irmão conciliado?) Em toda paisagem, inclusive nas próprias vidas passadas humanos e (não) humanos em mistura.

Fim da primeira parte, o que só descobrimos porque o diálogo inicial se repete quase literalmente, mas agora vemos o rosto da entrevistadora enquanto antes víamos o rosto do entrevistado, a paisagem agora é branca, o hospital da cidade e o som são exclusivamente o do mundo interno, do homem e das máquinas que ainda o obedecem. Microvariações na filmagem e nos diálogos (alguns falarão de montagem em espelho, mas de qual espelhamento se trata?). No mínimo se trata de um espelho muito infiel ao que reflete, pois revela um mundo totalmente diferente, constituído por outras interferências. Caleidoscópio seria mais conveniente do que espelho. [*Numa rede de linhas que se cruzam*:

> tão logo levo um caleidoscópio ao olho, sinto que minha mente, ao ver os fragmentos de cores e linhas heterogêneas se agruparem e comporem figuras regulares, encontra imediatamente o procedimento a ser seguido – mesmo que seja apenas a revelação peremptória e lábil de uma construção rigorosa que se desfaz a menor batida de unha nas paredes do tubo, para ser substituída por outra em que os mesmos elementos convergem num conjunto diferente. (CALVINO, 1999, p. 165)]

Produzem uma flutuação em relação à primeira parte e nos encontramos diante de outra arquitetura, outros sons, outras luzes, outras medicinas... ainda é possível falar do mesmo homem, da mesma natureza daqueles da primeira parte? Quanta diferença a batida de unha provocou entre o que se possui e o modo como se mantém.

Algumas flutuações em microvariações: espaços internos brancos, edifícios trespassam a transparência dos vidros. No consultório: o médico (um homem visto de costas) ri da história das galinhas e conclui que foi apenas um sonho do monge, uma alimentação saudável pode livrar o monge dessas confusões mentais. Nada de possessão por galinhas, apenas uma síndrome do pânico produzida pela imaginação. O monge receita raízes para eliminar pensamentos tolos do cérebro e nos fazer mais gentis, ajudam também a reduzir a memória, mas esse novo médico é precavido (ele não riu dos sintomas verdadeiros) e sabe que a realidade não pode se confundir com a crença.

No dentista, consultório ascético, nenhuma palavra trocada entre médico e paciente monge afastados por um certo constrangimento por habitarem mundos tão distantes..., a espera, o tempo morto, é o da tarefa a cumprir, a ser preenchido ansiosamente pela ação. O espaço externo se compõe de estátuas humanas vistas de baixo para cima que se sobrepõem às divindades vistas de frente, quando olhamos para o céu buscando o infinito, encontramos apenas o homem. Um som grave acompanha a cena. No porão, enfim, sem exterior e sem janelas encontramos o jovem que joga tênis com as paredes. Ele foi, é e será humano em todas

as encarnações, em breve será examinado pela médica que usa um "truque" de massagem no chacra para cuidar dele, afinal ele poderia ainda acreditar nessas crenças populares. E, engolidos pelas suas vidas tão importantes, os médicos socializam no álcool. Para uma paisagem cada vez mais esvaziada, o álcool cria um território.

Fotos de espaços urbanos tomados por prédios em construção anunciam possíveis encontros. Por fim, numa sequência de espaços internos e personagens solitários encontramos a jovem doente das pernas que agora caminha no corredor branco do porão sob o ruído dos motores. O homem só com sua sabedoria e no domínio das máquinas parece ter se cansado de si mesmo. Mas quando parece que estamos diante do velho esquema denuncista e de uma proposta de retorno à velha natureza, eis que o diretor mostra sua inocência, no sentido de Ozu que não rejeita um novo Japão em nome de um verdadeiro Japão, mas constrói uma paisagem "japonesa" com um vermelho Coca-Cola (no nosso caso, monges pilotam naves de brinquedo. Cena que, por sinal, tentaram censurar).

Eis a terceira parte quase imperceptível: uma tromba mecânica rima com o eclipse apresentado na primeira parte, uma espécie de buraco negro nos suga, mas não desemboca no vazio, anuncia um mundo por vir [produzia-se na terra um fenômeno muito importante, inevitável, benéfico sob certos aspectos, lamentável sob muitos outros: "a estratificação [...] Os estratos eram capturas; eram como "buracos negros" ou oclusões. [...] consistiam em formar matérias, aprisionar intensidades ou fixar singularidades..." (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 54)]. Por meio de rápidos recortes de cenas urbanas cotidianas, algo diferente surge não como síntese das partes anteriores, das paisagens que já não têm consistência, mas como uma nova dimensão que não é a resolução sintética de oposições, mas efetiva criação.

> [Cada retina é coberta por uma imagem bidimensional; a imagem esquerda e a imagem direita são díspares; elas não podem se recobrir porque representam o mundo visto de dois pontos de vista diferentes, o que cria uma diferença de paralaxes e de recobrimentos dos planos [...] não há uma terceira imagem possível que reuniria, elas são, por essência, díspares e não superponíveis. Para que façam aparecer uma coerência que as incorpore, é preciso que se tornem os fundamentos de um mundo [...] em que a disparação devém precisamente o índice de uma dimensão nova [...]. A *fluctuatio animi* que precede à ação resolvida não é hesitação entre vários objetos ou entre várias vias, mas recobrimento movente de conjuntos incompatíveis, quase semelhantes e, todavia, díspares [...] a ação é uma descoberta do que em cada conjunto se integra numa nova dimensão" (SIMONDON, 2020, p. 308-309; p. 313, tradução levemente modificada)].

Não se trata de um respeito que os homens devem ter para com as coisas, mas uma mudança no campo de jogo, mais um giro no caleidoscópio que faz com que os termos mudem de sentido, mudem de natureza. Tendo passado pelo barulho e pelo cansaço extremo, um novo

silêncio e uma nova música emergem das tonalidades fatigadas. Talvez distantes das grandes questões abstratas caras ao pensamento médio, mas pertencendo ao concreto mais simples como um novo estar junto que produz ramificações imprevisíveis entre estratos até então sólidos e incompossíveis. Algo aí se compõe, para o melhor ou para o pior, diante do qual é preciso estarmos atentos, mas desarmados de nosso gosto pelos tribunais e de nossa piedade, estarmos além do bem e do mal, para inventarmos uma outra confiança, outras preposições, novas maneiras de dobrar, de preender, que relancem dados e nos derramam em novas paisagens híbridas. Um pouco de ar, se não sufocamos!

REFERÊNCIAS

CALVINO, Italo. *Se um viajante numa noite de inverno.* 2ª ed. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CATANZARO, Tatiana. *Do descontentamento com a técnica serial à concepção da micropolifonia e da música de* textura. In: XV Congresso da Anppom, ECA/USP, 2005, p. 1246-1255. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1356016/mod_resource/content/0/Do%20descontentamento%20com%20a%20tecnica%20serial%20a%CC%80%20textura%20%28Catanzaro%2C%202005%29.pdf. Acesso em maio de 2019.

CLEDINNING. J.P. The Pattern-Meccanico compositions of György Ligeti. *Perspectives of New Music*, Vol. 31, No. 1 (Winter, 1993), p. 192-234.

DEBAISE, Didier. *Un empirisme spéculatif.* Paris: Vrin, 2006.

_____. *Vocabulaire de Whitehead*. Paris, Editions Ellipse, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Le Pli.* Paris: Minuit, 1988.

DURAS, Marguerite e AYER, Mauricio. Marguerite Duras: o cinema como ato político. In: Ayer, Mauricio, Kuntz, Maria Cristina Vianna (Coord.). *Olhares sobre Marguerite Duras*. São Paulo: Publisher Brasil, 2014. p. 7-11.

LIGETI, György. *Neuf essais sur la musique*. Trad. Catherine Fourcassié. Suíça, Genebra: Éditions Contrechamps, 2001.

_____. *Ligeti in conversation with Péter Várnai, Joseph Häusler, Claude Samuel and himself.* Londres: Eulenburg Books, 1983.

MANZOLLI, Jônatas; LUVIZOTTO, André Luiz. *Análise de Ramifications de Ligeti utilizando transformada Wavelet*. Núcleo Interdisciplinar de Comunicação Sonora (NICS), Departamento de Musica, Unicamp; SPECS, Instituto Audiovisual Universidade Pompeu Fabra, Barcelona, Espanha. Disponível em:

https://revistas.nics.unicamp.br/revistas/ojs/index.php/nr/article/viewFile/138/103. Acesso em maio de 2019.

SATORY, Stephen. An Interview with György Ligeti in Hamburg. *Canadian University Music Review*, 10, (1), 1990, p. 101-117.

SERRES, Michel. *L'intereférence.* Paris: Minuit, 1972.

_____. *Éclaircissements.* Paris: Flammarion, 1994.

SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação.* Trad. Luis Eduardo Ponciano e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020.

STENGERS, Isabelle. *Penser avec Whitehead.* Paris: Éditions du Seuil, 2002.

WEERASETHAKUL, Apichatpong. *Síndromes e um século* (Sang sattawat). Dolby, cores, 35mm,105 min. Prod. Anna Sanders Films, Centre National de la Cinématographie. Tailândia/França/Áustria, 2006.

WHITEHEAD, Alfred North. *The concept of nature.* Cambridge: Cambridge University Press, 1920.

_____. *Process and reality.* New York: FreePress, 1978.

WOLFF, Francis. *Dire le monde.* Paris: PUF, 1997.

Linguagem e Domesticação

Fernando Freitas Fuão[122]; *Bianca Ramires* Soares[123]

Resumo
Este artigo apresenta a linguagem como um dos elementos estruturais da domesticação humana; compreendida como um sistema de signos e representações, a linguagem simbólica desempenhou um papel central na organização da experiência humana delimitando as formas de percepção, de pensamento e de existência. Este processo de domesticação adquire ênfase a partir do século XVIII, quando se consolida uma gramática universalizante, no mesmo período quando se criaram os Estados-Nações. O artigo se fundamenta a partir dos escritos de John Zerzan, e reforça-se com as contribuições a crítica à domesticação de Michel Foucault, Heidegger e Jacques Derrida; assim como também a teoria da linguagem como vírus do escritor William Burroughs, e as novas aportações da neolinguística com Miguel Nicolelis e Rupert Sheldrake.

Palavras-chave: linguagem; domesticação; John Zerzan.

Resumen
Este artículo presenta el lenguaje como uno de los elementos estructurales de la domesticación humana. Entendido como un sistema de signos y representaciones, el lenguaje simbólico desempeñó un papel central en la organización de la experiencia humana, delimitando formas de percepción, pensamiento y existencia. Este proceso de domesticación cobró relevancia a partir del siglo XVIII, con la consolidación de una gramática universalizadora, y durante el mismo período que la creación de los estados-nación. El artículo se basa en los escritos de John Zerzan y se ve reforzado por las contribuciones de Michel Foucault, Heidegger y Jacques Derrida, así como por la teoría del lenguaje como virus de William Burroughs y las nuevas aportaciones de la neolingüística de Miguel Nicolelis y Rupert Sheldrake.

Palabras clave: lenguaje; domesticación; John Zerzan.

> "Omama não nos deu nenhum livro mostrando os desenhos das palavras de Teosi, como os dos brancos. Fixou suas palavras dentro de nós. Mas, para que os brancos as possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas. Se não for assim, seu pensamento permanece oco. Quando essas antigas palavras apenas saem de nossas bocas, eles não as entendem direito e as esquecem logo. Uma vez coladas no papel, permanecerão tão presentes para eles quanto os desenhos das palavras de Teosi, que não param de olhar."
>
> *Davi Kopenawa*[124]

Introdução

Para dar início ao discurso sobre linguagem e domesticação chamamos de entrada uma breve reflexão, porém contundente, do filósofo Janos Biro Marques Leite, que nos oferece uma compreensão da linguagem como um dispositivo historicamente associado à domesticação da

---

[122] Doutor em Arquitetura e Urbanismo, Professor Titular da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail para contato: fuao@ufrgs.br.
[123] Mestra em Arquitetura e Urbanismo, estudante de Doutorado em Arquitetura e Urbanismo (PROPAR/UFRGS), com período sanduíche na Universidade de Coimbra – FLUC.
[124] Davi Kopenawa; Albert, Bruce. *A queda do céu.* Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 77.

experiência humana, tal como concebera John Zerzan anteriormente. Em seu escrito *Etologia da domesticação: ensaio de filosofia da biologia*, Leite propõe um deslocamento fundamental: em vez de considerar a linguagem como uma condição natural e originária da humanidade, apresenta-a como uma invenção recente, surgida dentro do contexto do projeto civilizatório. Tal invenção teria desempenhado um papel central na conformação das subjetividades, no controle da imaginação e no modo de pensar. Nesse sentido, a linguagem articulada ao organizar o mundo por meio de signos e categorias também impôs limites às formas possíveis de perceber, sentir e existir, tal como enunciara anteriormente Martin Heidegger. Nesse sentido, Leite (2009) relembra que antes dela os seres humanos já se comunicavam, compreendiam e interagiam com o mundo de outras formas.

Tratando-se de domesticação, bem anteriormente, o pensador John Zerzan é um dos teóricos mais radicais da linguagem, suas principais críticas aparecem através de grandes temas como a domesticação da linguagem, a domesticação do tempo e a domesticação da natureza. Nestes trabalhos também estão relacionadas questões sobre a domesticação do feminino, a divisão social do trabalho, temas relacionados ao surgimento da linguagem simbólica como a mais potente forma de domesticação. A arquitetura não comparece diretamente como objeto alvo nos escritos de Zerzan, embora a própria raiz etimológica de "domus" estabeleça essa correlação direta e inegável com a domesticação.[125] Os principais trabalhos de John Zerzan sobre crítica à linguagem que aqui abordaremos nesse ensaio são: *Correndo no vazio*, *o fracasso do pensamento simbólico*; *Too Marvelous for Words* (*A Linguagem brevemente revisada*).

Anteriormente a John Zerzan, Michel Foucault (1981) observara em *As Palavras e as Coisas* que: "a linguagem representa o pensamento como o pensamento se representa a si mesmo, onde uma representação é capaz de articular outra". Ou, antes mesmo, Heidegger em suas obras referenciais *Ser e tempo* (2012) e *Construir, Habitar, Pensar* (2001) já concebia que a linguagem funda o "ser" (*Dasein*) – somos o que somos pela linguagem, pensamos o que pensamos através da linguagem, e ela determina todo nosso pensar, e que não conseguimos fora da linguagem.[126]

---

[125] Nesse sentido, veja-se Fernando Freitas Fuão. "Arquitetura e Domesticação I". *Vitruvius*, Arquitextos. 272.00 antropologia e arquitetura. Ano 23, jan. 2023; e "Arquitetura e Domesticação II". *Vitruvius*, Arquitextos. 273.00 antropologia e arquitetura. Ano 23, fev. 2023. Disponível em: https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/23.273/8721;https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/23.271/8703.

[126] Em *Ser e tempo*, Heidegger nos mostra que o ser é o próprio tempo; e também como "o ser é o que é" pela linguagem, a linguagem faz o homem; para ele, a linguagem também contém o próprio tempo. Devemos pensar com Zerzan que a ideia do tempo surge conjuntamente com a linguagem. O próprio "ser-aí" já carrega o seu tempo, não está no tempo, é o tempo. Para Heidegger também, pensar já é um morar, pensar é também construir, e construir é morar, pensar. Trocando o ser pelo estar: o pensar está no morar, o pensar está também no construir, e o construir está no morar, no pensar. Mas, esse "eu construo o que penso" é também o que eu falo; assim eu também "habito

Construir, em alemão é *bauen*, para Heidegger esse *bauen* tem seu sentido e significação no cultivo, no cultivar, no cuidar, no proteger; portanto o construir se constitui como uma "ura", uma cultura, um cultivo; ou seja, para Heidegger a cultura é um cultivo, uma construção. Embora Heidegger não expresse isso, mas é exatamente enquanto cultura, constituição de cultura que o construir, esse *bauen,* estará também nas origens da domesticação e da própria linguagem. Segundo Heidegger (2001), o ser somente se torna ser através da linguagem. O ser da linguagem. A linguagem como "sendo" a casa do ser assim expressou-se. Entretanto, talvez, poderia ter dito também: "a linguagem como o *domus* do ser", a linguagem como doma do ser, linguagem como guarda e domesticação do ser.

A partir do século XVIII, essa linguagem, como diz Foucault (1981) se tornaria também análise do próprio pensamento: "não simples repartição (divisão), mas instauração profunda da ordem no espaço"; a isso, como diz Foucault, se chamou *Gramatica Geral*, e se estabelece a partir da Idade Clássica, ou seja, a partir do século XVIII. A linguagem ao se gramatizar, analisar, dividir, classificar, organizar a fala e a escrita, acabou repassando automaticamente essa analítica ao pensar; assim, os pensamentos que pensamos são frutos da linguagem gramatizada, o nosso pensar é essencialmente pensamento gramatizado, dividido, organizado, contido, embora a linguagem, por mais que se esforce, não seja capaz de abarcar todas as experiências sensoriais.

Como observara Foucault, esse discurso é o próprio objeto de conflito do homem, pensar e linguagem, quem pensa? Quem fala por nós?:

> Conhecimento e linguagem estão estreitamente entrecruzados. Também, "saber" é falar como se deve, e como o prescreve o procedimento certo do espirito: falar é saber como se pode e segundo o modelo que impõe aqueles com quem se partilha o nascimento. [...] Assim pertence à natureza mesma da gramática ser prescritiva, prescritiva, não porque pretendesse impor as normas de uma bela linguagem, fiel às regras do gosto, mas porque ela se refere à possibilidade radical de falar a colocação em ordem da representação, que é a lógica. [...] Daí a possibilidade de se fazer também uma história da liberdade e da escravidão a partir das línguas. (FOUCAULT, 1981, p. 102-103)

---

e me habituo no que penso", no que moro; moro e habito a linguagem, habito nesse pensar. Habito, sou habituado, me habituo. "Habitar é também um modo de pensar", morar é um modo de pensar e construir decorre disso que: "eu penso o que penso", porque também habito essa terra de um certo modo costumeiro, habitual, numa certa construção já construída, pensada, morada. Essa construção tem seu correlato na construção da linguagem. É habituando o pensar que construo, domestico o mundo. O pensamento está sempre me construindo, me constituindo; e simultaneamente, meu modo de construir está sempre me pensando, "memorando". O modo de construir as cidades e tudo mais acaba por me construir, me pensar. Essa tem sido também, inversamente, a aposta da desconstrução que ao desconstruir a linguagem, desconstrói o pensar e a morada, o modo de viver.

A instauração da Gramática, tanto na linguagem falada como na escrita propriamente dita, balizará também a forma de falar, e toda representação se baseará, como tão bem Foucault descreveu em *As palavras e as Coisas*, se dará através da divisão, do distanciamento, da partição, do agrupamento distanciado de afinidades, similaridades, uma ordem hierárquica de divisão, em uma taxinomia, uma sistematicidade de compartimentação e distribuição, todas elas muito similares à ordem empregada na sociedade, na cidade quando esteve afetada pela peste, como tão bem descreveu em *Vigiar e Punir*.

Como diz Foucault: "Porque se tornou análise e ordem, a linguagem estabeleceu com o tempo, relações até então inéditas" (FOUCAULT, 1981, p. 102). Do mesmo modo, porque a arquitetura se tornou análise e ordem, a linguagem arquitetônica estabeleceu em um breve período de tempo relações até então inéditas, que são essas precisamente que estamos inseridos na cidade, e de alguma forma não nos permitem pensá-la de uma forma distinta da que vivemos.

Essa linguagem analítica do século XVIII que decompôs tudo, decompôs até as cidades medievais europeias, é totalizadora por natureza, se representou na cidade, principalmente nas cidades do Novo Mundo (América) como bem explicou o escritor uruguaio Angel Rama em seu livro *A Cidade das Letras*[127], ao nos mostrar que as cidades na América Latina obedeceram à ordem das cartas de fundação, das letras, não precisava nem do desenho. Essa linguagem gramatizada construía não só uma ordem de percorrê-la em zigue-zague como num jogo de xadrez, mas também teria seu correspondente na construção de um novo pensamento também tabular. Assim, o mundo dito civilizado pela linguagem esvaziava-se cada vez mais de toda profundidade espacial de sentido. Tudo doravante passava a se justificar pela aparência, pela externalidade mesma, analogamente à externalidade da escrita sobre a oralidade das palavras, pela externalidade do sentido agora fora da própria coisa, fora das coisas como um contrato, um símbolo mesmo.

A catequese

Assim os antigos sentidos de alguma maneira se tornaram amortecidos, esquadrinhados, retangularizados como as quadras (*manzanas*) das novas cidades. Desaprendeu-se a ver e a escutar a fala do mundo, dos seres e da natureza, incluso as formas de comunicação que existiam antes do aparecimento da linguagem como bem enunciou Zerzan. Parece que a linguagem como domesticadora coincide em sua ancestralidade com a diabolização da natureza praticada pelo

[127] Segundo Angel Rama. *A cidade das Letras*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

cristianismo. Ao condenar os deuses da natureza e reivindicar um único deus onipotente e onipresente tal qual a linguagem, o cristianismo também estabeleceria a divisão entre selva e civilização, entre selvagem e civilizado, e selvagem e cristianizado.[128] Com a gramatização das línguas se criaria um novo sentido, a fala do mundo imposto por uma espécie de Lei Geral, cuja única intenção seria gerar um senso comum, um pensar comum, uniforme, no qual se eliminaria não só as diferenças linguísticas, os distintos modos de pensar e as suas formas de representação orais.

A Gramática Geral mediante a estruturação gramatical uniria em comum todas as línguas possíveis; instalando por consequência, borrando as diversas percepções do mundo de outras culturas, as suas cosmovisões. A esse processo também podemos chamar de "colonização". O argumento central da gramática é o de que ela consiste em um conjunto de processos mentais, que são universais; portanto, a gramática é universal.

Não por acaso que tanto a *Lógica de Port-Royal* assim como a *Gramática de Port-Royal* (1660-1662) receberam esse nome em referência ao monastério jansenista de Port-Royal-des-Champs na França, onde os seus autores trabalhavam. Por exemplo, a *Gramática de Port-Royal* era coerente com os princípios teológicos e morais que influenciariam os colonizadores jesuítas catequizadores mundo afora.

Os jesuítas no Brasil, ao dedicaram-se à conversão dos indígenas, com esse intuito de conhecê-los e catequizá-los, tornarem literalmente os selvagens em humanos, dar-lhes alma, deram um passo importante na história dos estudos sobre línguas e linguagem desde a ótica europeia. Por outro lado, mutilaram uma infinidade de línguas nativas ao tentar mapear e produzir uma gramática geral, similar à ideia da *Gramática de Port-Royal*. Esses missionários produziram primeiramente uma transcrição da língua falada para a escrita, e consequentemente uma gramatização que ficou conhecida como as *Artes da gramática de duas línguas indígenas (tupi antigo e quiriri) faladas no Brasil colonial nos séculos XVI e XVII*. Desta mescla, surgiu então, a língua *Nheengatu* que em tupi significa "língua boa", e que também ficou conhecida como língua brasílica; pertence ao tronco linguístico tupi-guarani e aos poucos foi sendo sistematizada e imposta a outros povos pelos jesuítas. Durante a maior parte do tempo, o *Nheengatu* teve a oralidade como a principal via de transmissão e manutenção, sendo o letramento um privilégio restrito aos colonizadores jesuítas e a alguns raros índios tapuias.

[128] Veja-se Fernando Fuão. *As casas dos três porquinhos*. Copelli-Texas: Amazon, 2024.

Como nos explica Ronaldo de Oliveira Batista em seu artigo, *Descrição de línguas indígenas em gramáticas missionárias do Brasil colonial*:

> A postura linguística adotada no Brasil visava ao domínio da língua dos índios pelos jesuítas. Era necessário que o religioso conhecesse a língua para realizar missas que pudessem ser compreendidas pelos nativos e também para efetivar a confissão. Como resultado dessa política linguística, houve a produção de catecismos, gramáticas, vocabulários, listas de palavras e dicionários. Um material escrito para servir de subsídio para o ideal de conversão dos nativos para a fé cristã. (BATISTA, 2005, p. 4)[129]

Todo o comprometimento da linguagem enquanto espécie de dispositivo civilizatório-colonizador retrata o processo que fomos, e ainda somos, submetidos: à tirania da gramática do falar, escrever, representar, pensar. Esse é o sentido profundo e único, universal, a partir do século XVIII que viria representar o humanismo. O que se perdeu nesse processo de uniformização e sufocamento dos sentidos, pela gramatização da linguagem, foi exatamente aquilo o que ela pretendia ajudar a explicar: o próprio ser.

A linguagem brevemente revisada

Uma vez feita essas considerações de âmbito geral, o primeiro texto que apresentaremos é o de John Zerzan chamado *Muito maravilhoso para as palavras* (*Too Marvelous for Words), a linguagem brevemente revisada* (2011), onde Zerzan fez a crítica à linguagem simbólica.[130] Para Zerzan, a linguagem é domesticadora por essência, e neste ensaio recorreu a vários autores como Feyerabend, Terence Hawkes, Michael Baxandall, entre outros para justificar tal fato.

Um dos aspectos talvez mais difíceis para se entender o pensamento de Zerzan é a questão radical da linguagem simbólica, porque algumas vezes está se referindo a escrita, outras à representação de um modo geral mesmo. Em todo caso, a linguagem simbólica, para Zerzan, refere-se a uma coisa que vem substituir a coisa em si por sua representação. Por exemplo, o sujeito por sua fotografia, ou uma coisa por uma palavra escrita, que muitas vezes já não guarda a mínima relação com a coisa a qual se refere. Pois é próprio do símbolo que não seja uma reprodução da realidade, mas só substituir ou sugerir algo. Na linguagem simbólica os signos

[129] Nesse sentido, veja-se também o trabalho de Fernando Macena de Lima. *Visão e Representação nas Gramáticas de Língua Tupi* (*Séculos XVI-XIX*), *Historiografia da descrição dos sistemas de posse.* (Dissertação). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Linguística, Pós-Graduação em Semiótica e Linguística. São Paulo, 2009.

[130] *Too Marvelous for Words* é o nome de uma música composta por Johnny Mercer interpretada por Frank Sinatra e Ella Fitzgerald.

se apresentam de forma abstrata e convencional em relação às realidades a que se referem. Na linguagem simbólica existe um vaivém constante entre as palavras e as coisas, entre elas e as significações, de tal forma que pensamento e linguagem são inseparáveis, indissociáveis.

Zerzan foi bastante crítico em relação à tese do "ser que se torna ser graças à linguagem" de Heidegger; para Zerzan, o ser não se torna ser pela linguagem, ou pensar pela linguagem simbólica, Zerzan argumenta que muito antes o ser já existia independente dessa linguagem, da palavra, do verbo. Zerzan explica ainda que realmente não se sabe de onde e quando a fala tem origem, mas certamente a escrita teria a sua origem logo após os primeiros processos de domesticação. Até 8.500 anos antes de Cristo os sinais gravados na argila, registros de transações agrícolas e inventários foram comuns no Oriente Médio. Cinco mil anos depois, a invenção grega do alfabeto concluiu a transição aos sistemas de escrita modernos. Zerzan nos mostrou que a realidade das práticas sociais precedentes às sociedades linguísticas foi escondida de nós pela justificativa das limitações empíricas de acesso aos tempos remotos. A existência primitiva foi traçada e considerada como irrelevante e as formas ancestrais de vida ficaram soterradas por causa da penetrante superestimação do simbólico da civilização.

A linguagem simbólica gera cada vez mais mediações para acompanhar estas criações das práticas sociais. E não devemos esquecer que a linguagem empregada no mundo da internet é uma linguagem simbólica mais sofisticada e trabalhada no âmbito da imagem, da escrita e do toque. Com a linguagem simbólica "a vida se tornou fragmentada, descentralizada; e as conexões com a natureza outrora existentes foram obscurecidas e dissolvidas. Em vez de reparar a ruptura, o pensamento simbólico colocou as pessoas na direção incorreta: em direção à abstração" (ZERZAN, 2002, p. 15).

Importante lembrar que nossa educação e aprendizagem, praticamente nos últimos cem anos, tem-se dado através de representações, praticamente todas as coisas do mundo foram substituídas por representações técnicas, imagens técnicas. A criança desde cedo, no colégio, conhece uma galinha, uma vaca, um porco, por sua representação, e só posteriormente alguns anos, talvez, depois vai conhecer esses seres. Outras nunca verão. O ensino da arquitetura é um exemplo disso, pois conhecemos todos os edifícios paradigmáticos da arquitetura por suas representações fotográficas ou fílmicas; desde a entrada no curso, nos mostram a representação e as suas virtudes, por exemplo: o prédio da Bauhaus de Gropius e suas características, tal como se nomeia e se explica a uma criança o que é uma galinha ou um elefante mediante imagens, representações.

No fundo, Zerzan questionava por que o simbólico se espalhou como uma epidemia incubando-se no mundo inteiro, evidenciando um contraponto metafísico do aparecimento da

linguagem, como um acontecimento inexplicável, uma iluminação, *lichtung* (Heidegger); o surgimento dos homens através da linguagem como se fosse um milagre para se diferenciar dos animais:

> [...] a vida se tornou fragmentada, descentralizada; e as conexões com a natureza outrora existentes são obscurecidas e dissolvidas. Em vez de reparar a ruptura, o pensamento simbólico coloca as pessoas na direção incorreta: em direção à abstração. [...] e a sede por transcendência é iniciada, ignorando a mudança de realidade que criou este desejo. Agora vivemos as nossas vidas diárias em um sistema mundial que está cada vez mais simbólico e desincorporado. [...] A linguagem foi uma intrusão que provocou uma série de transformações que resultaram na nossa perda do mundo. Uma vez, como Freud exprimiu, outrora "o mundo inteiro foi animado", conhecido por todos de um modo completo, comprometido. Depois o totem de animais foi substituído por um deus, um poste-signo do avanço simbólico. (Sou lembrado que os indígenas idosos que são requisitados para fazer registros de áudio ou vídeo muitas vezes recusam, insistindo que o que eles dizem deve ser comunicado em pessoa, face a face. (ZERZAN, 2002, p. 15)

A linguagem foi um instrumento poderoso do desencantamento tecnológico e social. Como cada dispositivo simbólico, ela foi uma invenção. Mas, para Zerzan, ela não estabelece ou gera uma significação que antecipa a linguagem, melhor dizendo, ela confirma e altera a significação, via as regras da representação simbólica – a arquitetura de uma lógica do controle. Como nos esclarece Zerzan:

> A linguagem tem uma qualidade de padronização; este desenvolvimento é linear ao desenvolvimento tecnológico que ele facilita. A imprensa a tinta, por exemplo, suprimiu dialetos e outras variantes de linguagem, criando padrões unificados de troca e comunicação. A alfabetização sempre serviu ao desenvolvimento econômico, e aspirou apoiar a coesão tão necessária para os Estado-Nação e o nacionalismo. [...] é uma força produtiva; como a tecnologia. Na era pós-moderna, tanto a tecnologia como a linguagem elas são dominantes, mas cada uma já mostra breves sinais de cansaço. Atualmente o simbólico não reflete nada muito além do que o hábito de poder atrás dele. A conectividade humana e a imediação corpórea foram negociadas por um sentido pálido da realidade. A pobreza e a manipulação da comunicação de massa são as versões pós-modernas da cultura. Aqui está a voz da modernidade industrial como ela é cyber/digital/virtual, refletindo o seu núcleo domesticado, uma faceta da produção de massa. (ZERZAN, 2002, p. 17)

Para Zerzan, a linguagem sempre fala de uma não-presença, a linguagem não usa a presença. Mais que isso: ela busca banir a presença e a sua transparência. Dan Sperber, segundo Zerzan, referiu-se a linguagem como uma "epidemiologia de representações"; e a sua metáfora de patologia é super adequada. No fundo, ele questionou por que o simbólico se espalha como uma epidemia. Ou como compreendeu William Burroughs quase nesse mesmo sentido: a linguagem como sendo um poderoso vírus.

A linguagem é um vírus

Uma ideia inesperada sobre a origem da linguagem surgiu do conceito provocativo de "linguagem como um vírus" que foi mais veiculado pela "Trilogia Nova" de William S. Burroughs. Talvez sua produção literária mais intrigante e desafiadora, três romances de ficção científica que podem ser lidos em ordem arbitrária, baseia-se na ideia de que a linguagem é, de fato, uma espécie de infecção viral imposta à espécie humana por uma espécie de invasores alienígenas, como forma de nos escravizar e controlar.

E não se trata de nenhuma metáfora, de nenhuma analogia. Em sua tese a linguagem é literalmente um vírus, uma forma maligna e letal que invade seus hospedeiros, multiplica-se neles e através deles atinge novos hospedeiros. Um vírus que atingiu primeiramente certo grupo de símios, tornando-os aptos a exercerem a linguagem:

> O doutor Kurt Unruh von Steinplatz avançou uma teoria interessante quanto às origens e à história desse vírus da palavra. Ele partia do princípio de que a palavra era um vírus do que ele chama *mutação biológica*, provocando no hospedeiro uma alteração biológica que foi depois transmitida geneticamente. E, uma das razões por que os macacos não podem falar é porque simplesmente a estrutura das suas gargantas não estão destinada a formular palavras. Ele parte do princípio de que a alteração na estrutura da garganta seria ocasionada por uma doença viral. E não de uma vez só. Essa doença pode bem ter provocado um elevado índice de mortalidade, mas algumas macacas terão sobrevivido para dar à luz os meninos-prodígio. Tendo provocado alterações na estrutura do hospedeiro que resultariam numa nova espécie, especialmente destinada a alojar o vírus, assim o vírus pode reproduzir-se sem perturbar o metabolismo, e sem ser reconhecido como vírus. Estabeleceu-se uma relação simbiótica e o vírus está agora inserido no hospedeiro que encara o vírus como uma parte útil de si próprio. Este vírus bem sucedido pode agora escarnecer de vírus marginais como a varicela e entregá-los ao Instituto Pasteur. (BURROUGHS, 1994, p. 12)

Para Burroughs, o vírus da linguagem pode ser combatido, destruindo e desconstruindo a linguagem, como na forma experimental de escrita usada para compor os três romances ("A Máquina Macia", "Expresso Nova" e "O Bilhete que Explodiu"). Essa desconstrução da estrutura linguística poderia ser alcançada por meio das técnicas de "*cut-up*" e "*fold-in*", que nada mais são do que procedimentos da "collage" aplicados à literatura, tal qual fizeram contemporaneamente Brion Gysin e Ted Joans; o *cut-up* consiste em recortar fragmentos de textos, frases ou grandes textos de revistas, livros, jornais e juntá-los em uma ordem ao acaso, ou então por meio de embaralhamento, e novamente cortar cada pedaço em pequenos pedaços e misturá-los, alternando-os em textos diferentes, mantendo a ordem dentro de cada texto. Assim como a collage de imagens e figuras é composta por imagens de distintos tempos, e produzidas por distintos autores, o método *cut-up* de Burroughs também se constitui numa fragmentação

da estrutura linear do tempo e da estruturação do pensamento domesticado. Isso é evidente na narrativa dos romances de Burroughs.

Tanto para Zerzan como para Burroughs a linguagem está intimamente ligada à percepção do tempo, a linguagem determina a própria construção do tempo. E uma não pode existir sem a outra. Por exemplo, basta observar a quantidade de conjugações verbais para o futuro que a gramática inventou: futuro do pretérito, futuro do presente, futuro do subjuntivo. Pode-se argumentar que alguma forma de percepção do tempo claramente existe em animais que não produzem linguagem, mas o que parece mais difícil de argumentar é a existência da linguagem e da estrutura linguística disjuntas da temporalidade.

A originalidade maior dessa teoria burroughsiana, segundo Marcel Pauluk em seu artigo *William S. Burroughs, o vírus da linguagem e a máquina de produzir alucinações*, foi considerar a linguagem como algo invasor que vem de fora do homem mesmo, ou mais propriamente, algo que quando o invade o faz homem. A linguagem, em si, é inumana. O vírus de Burroughs não atua apenas biologicamente, o vírus da linguagem é também o vírus do signo, da cultura. Ele atua simbolicamente. Depois de infectado, o homem passou a conviver com a linguagem numa relação simbiótica. O simbólico agora vive no homem. E vice-versa. Como disse Pauluk:

> A perspectiva burroughsiana não é simplesmente não-logocentrista. Ela é o avesso do logocentrismo. Não precisamos da língua, precisamos de um sistema semiótico qualquer. Esse sistema, a princípio, está na própria natureza: só precisamos lê-lo. Como antes, quando se lia o "grande livro da Natureza", lemos a palavra escrita nas coisas, como se o mundo fosse hieroglífico. Os sistemas de escrita viriam depois, muito depois. E somente serviriam de apoio para a rememoração de algo que já vinha sendo inscrito há muito tempo, reproduzindo-se sem cessar: o significante, a palavra escrita burroughsiana, este vírus da linguagem. [...] Não precisamos da língua, precisamos de um sistema semiótico qualquer. Esse sistema, a princípio, está na própria natureza: só precisamos lê-lo. (PAULUK, 2002, p. 6)

Janos Leite reforça esta ideia ao comentar que

> a mediação simbólica e logocêntrica entre sujeito pensante e mundo material é uma das bases da teoria materialista: na qual a realidade só pode ser apreendida por meio de palavras. Mas a linguagem não permite que a realidade material corresponda ao pensamento: ela cria um recorte da realidade [...] sobre aquilo que não pode ser manipulado, assim é preciso permanecer calado. O silêncio é a parte da experiência humana que resiste à domesticação do pensamento. (LEITE, 2009, p. 2)

Quando fizemos na apresentação deste ensaio a pergunta: quem fala por mim? Burroughs responderia: "não sou eu que falo, mas o vírus que está em mim". Como nos explica ainda Pauluk:

> No princípio era a palavra e a palavra era Deus e desde então tem permanecido um mistério. A palavra era Deus e a palavra foi carne, dizem-nos. No princípio de que exatamente esteve essa palavra inicial? No princípio da história escrita. Pressupõe-se em geral que a palavra falada antecedeu a palavra escrita. Eu sugiro que a palavra falada, tal como a conhecemos, é subsequente à palavra escrita. No princípio era a palavra e a palavra era Deus e a palavra foi carne... carne humana... No princípio da escrita. [...] A palavra escrita de Burroughs aparece não com o homem, mas com o vírus. Ela é o vírus. É o significante que capacita o homem a ler. O antropídeo infectado que lê a palavra escrita de Burroughs é aquele capaz de ver num risco "Francisco". Foi aprendendo a ver um fim num meio, ou seja, aprendendo a usar 'uma coisa como se fosse outra coisa, que o homem descobriu o uso do significante. Um meio para se atingir fins é, a grosso modo, o que chamamos técnica. A manipulação dos significantes, movimento instaurador da semiose, é o ponto de partida para articular um código que se inscreverá no próprio homem, relacionando o sistema externo, o mundo que o cerca, com um novo sistema interno: o pensamento racional. (PAULUK, 2002, p. 8)

Dentro dessa espécie de virologia da linguagem, Jacques Derrida também compararia a Desconstrução por ele proposta à uma espécie de vírus:

> O vírus é em parte um parasita que destrói, que introduz uma desordem na comunicação. Mesmo do ponto de vista biológico, isto é o que acontece com um vírus; ele descarrilha um mecanismo do tipo comunicacional, seus códigos e suas decodificações. Por outro lado, ele é alguma coisa que não é nem vivo, nem não vivo; o vírus não é um micróbio. E se você segue essas duas ameaças, aquele parasita que interrompe a destinação de um ponto de vista comunicativo – interrompendo a escrita, inscrições e a codificação e a decodificação da inscrição – o qual, por outro lado não é vivo nem morto, você tem a matriz de tudo que eu tenho feito desde que eu comecei a escrever. (SALINGAROS, 2003, p. 66-82)[131]

Parecia um tanto absurdo quando Burroughs nos anos 1960 levantara essa questão, entretanto, hoje, um dos grandes nomes da neurociência Miguel Nicolelis, numa recente entrevista a Breno Altmann no Programa "20 minutos", comenta acerca da *Brain Net* colocando em questão o aparecimento da linguagem e apresentando uma outra forma de comunicação anterior entre todos os seres:

> A minha teoria é que grupos sociais, desde a origem das bactérias até nós, seres humanos, a natureza percebeu que formar grupos sociais de indivíduos é o melhor algoritmo de sobrevivência da matéria orgânica. Não é à toa que bactérias vivem em colônias, formigas formam formigueiros, macacos vivem em bandos, lobos, enfim... e nós também. E, pra isso, pra você formar grupos sociais coesos, a minha teoria é que você precisa sincronizar os cérebros dos animais que têm cérebro. Sincronizar a atividade elétrica dos cérebros de cada um dos indivíduos. E, para isso, a linguagem é um elemento. Mas, antes da linguagem surgir outros animais – e nós mesmos antes da linguagem já conseguíamos essa sincronização através do sistema tátil, visual, olfativo, gustativo. Todos os nossos sistemas sensoriais fornecem essa "argamassa" pra criar as *brain nets* (redes neurais). O mundo natural mostra isso. Quando você vê

[131] Nikos Salingaros. *O vírus Derrida*. Tradução para a língua portuguesa feita por Lívia Salomão Piccinini. Este artigo foi publicado primeiramente em inglês no jornal *TELOS*, número 126 (2003), p. 66-82, e é agora o capítulo 11 do livro "Anti-arquitetura e Desconstrução" do mesmo autor.

> matilhas de lobos caçando, manadas de elefantes – que, aliás, são matriarcais – se comunicando, essas comunicações não dependem só da linguagem oral, nem da linguagem vocal dos animais. Existe toda sorte de sinais naturais. Eu estou estudando muito a olfação nesse momento, e é maravilhoso ver como a natureza criou sinais olfativos pra sincronizar grupos de animais em grupos sociais coesos. Porque as chances de sobrevivência aumentam dramaticamente. Não é à toa que os pássaros voam em bando, que os peixes nadam em cardume: a chance de um indivíduo ser caçado por um predador diminui muito se ele está num grupo coeso. Essa é a fórmula encontrada pela natureza pra aumentar as chances de sobrevivência das presas.[132]

Assim explicou Leite (2009, p. 5) de uma maneira mais poética e direta: toda pessoa experimenta o mundo "sem linguagem" quando nasce. Crianças conversam com plantas, animais, pedras, estrelas… Acreditamos que elas vivem num mundo mágico que precisa ser abandonado para que ela se torne adulta. Esta é uma crença cultural. Na medida em que aprendemos a linguagem civilizada, silenciamos o mundo e nos afastamos dele.

Zerzan e Rupert Sheldrake

Jacques Derrida em seus últimos anos dedicou-se a tratar e questionar a questão do *logos* e da linguagem a partir dos animais em seu livro *O animal que logo sou*. Esta questão tem especial importância para a ética animal, uma vez que nosso conceito de ética também foi definido tendo o *logos* como o princípio central. O logocentrismo humano expurgando dos animais, obviamente, a questão da linguagem, como bem apontou Nicolelis e, sobretudo, o biólogo e neurocientista Rupert Sheldrake, que agitou o mundo com a Teoria dos Campos Morfogenéticos ou Ressonância Mórfica em seu livro *Uma Nova Ciência da Vida* (2013).

O que tem a ver a teoria dos Campos Morfogenéticos com a linguagem? A resposta é simples, e reforça a teoria de Zerzan, formulada bem antes, sobre a linguagem, e também coloca a teoria de Burroughs não como uma coisa totalmente absurda. Segundo Sheldrake, se olharmos ao passado, ao passado ancestral, antes do aparecimento da linguagem, todos os seres se comunicavam entre si através desses campos coletivos de informações, através de seus corpos (sons, cheiros, mediações entre plantas, ventos, visão), sem a necessidade da palavra escrita ou falada da linguagem simbólica. Deve ficar claro que não se tratava da ideia que temos hoje de telepatia, e sim de outra forma de comunicação como sugere Sheldrake e Nicolelis.

Sheldrake sugere que todos os sistemas naturais, desde cristais até a sociedade humana, possuem uma memória coletiva que influencia sua forma e seu comportamento. Certos campos invisíveis chamados "Campos Morfogenéticos" contêm informações e padrões herdados do

[132] Nicolelis, Miguel. *Brain Net antes da linguagem*. Entrevista para Breno Altmann no "Programa 20 minutos". Disponível em: https://youtube.com/live/6iVM5n9Cg8g?si=IUqb9FopJ9rzhwn4.

passado e que atuam sobre os sistemas atuais, esse fato explica como os padrões se repetem e se desenvolvem. Campos Morfogenéticos são campos invisíveis que moldam e organizam a forma e o comportamento de sistemas vivos, não são energéticos, e sim comunicacionais. Eles contêm informações e padrões do passado, que seriam transmitidos através da ressonância mórfica. Sheldrake sugere que esses campos são responsáveis por padrões de desenvolvimento, herança e memória. É importante ressaltar que não são beneficiários somente de coisas positivas, eles são constituídos por hábitos, sejam positivos ou negativos. E hábitos, obviamente, são o resultado de conjuntos preestabelecidos, o que torna a questão da domesticação ainda mais comprometedora e os seus danos mais profundos. Para Sheldrake, os hábitos não são apenas individuais, mas também coletivos, moldando o comportamento de sistemas inteiros por meio de uma espécie de "memória" de eventos passados.

A "Teoria do Centésimo Macaco"[133] apresentada por Sheldrake no livro *Uma Nova Ciência da Vida* explica que um comportamento aprendido em uma população se espalha para outras populações mesmo geograficamente distantes. O processo responsável pela coletivização da informação foi batizado por Sheldrake com o nome de "Ressonância Mórfica". Por meio dela, as informações se propagam no interior do campo mórfico, alimentando uma espécie de memória coletiva. O que se transmite através deles é pura informação. É isso que nos mostra o exemplo dos macacos. Nele, o conhecimento adquirido por um conjunto de indivíduos agrega-se ao patrimônio coletivo, provocando um acréscimo de consciência que passa a ser, então, compartilhado por toda a espécie.

São vários pensadores de diversas áreas que começam a colocar sobre julgamento e validade a questão da primazia da linguagem no homem, o dito "humano"; uma das questões mais potentes que Sheldrake apresentou também foi a colocação da consciência (*logos*) como primazia humana, mais especificamente a questão da consciência localizada no cérebro. Para Sheldrake, em seu livro *Ciência sem dogmas* (2014), a verdadeira consciência não estaria no cérebro, estaria fora do cérebro, nos campos morfogenéticos, em qualquer lugar, e o cérebro atuaria como uma espécie de receptor e irradiador da comunicação entre essa diversidade de campos morfogenéticos de todas as espécies. Sheldrake vai mais longe ao tentar resgatar antigas

[133] A "Teoria do Centésimo Macaco" é uma história contada inicialmente por Lyall Watson no livro "*Lifetide: the biology of the unconscious*" e por Ken Keyes Jr. no livro "*The hundredh monkey*". Fala a respeito de uma experiência realizada numa ilha do Japão, onde havia uma colônia totalmente selvagem de uma espécie de macacos. Essa história foi popularizada pelo biólogo Rupert Sheldrake. A teoria sugere que quando certo número de indivíduos de uma espécie adquire um novo conhecimento ou comportamento, esse conhecimento ou comportamento se espalha instantaneamente para o resto da espécie, mesmo sem contato direto entre os indivíduos. Sheldrake denominou este processo de "ressonância mórfica". A teoria envolve macacos em duas ilhas separadas que não tinham comunicação entre si. Na primeira ilha, um grupo de macacos aprendeu a lavar batatas-doces na água do mar para remover a areia antes de comer. Quando o centésimo macaco aprendeu a lavar as batatas, de repente, todos os macacos da ilha começaram a lavar as batatas, e o hábito se espalhou para a segunda ilha, mesmo sem contato entre as comunidades.

teorias, pelo menos em parte, e sem negar o avanço da neurologia, que o coração também pensa, é um órgão pensador. Além disso, vai pontuar que o cérebro e o coração partilham do pensar, e que pensamentos que predominam no coração acarretam ações; às vezes, transcorrido algum tempo depois, parecem mais satisfatórios do que a dita lógica consciente.

De um modo ou de outro, seja falsa ou verdadeira, a hipótese do centésimo macaco de Sheldrake ilustra uma das mais ousadas e instigantes ideias científicas da atualidade: a hipótese dos "campos mórficos", que, talvez, colaboram para repensar a questão da linguagem como tem sido abordada até o presente momento.

Correndo no vazio, o fracsso do pensamento simbólico[134]

Em *Correndo no vazio, o fracasso do pensamento simbólico* (2002), John Zerzan segue trabalhando o tema da linguagem simbólica como elemento da domesticação e como uma forma fundamental de falsificação da realidade. Ele volta a insistir que os símbolos primeiramente mediaram a realidade e depois a substituíram: "No presente, vivemos com os símbolos num grau maior do que vivemos com nossos corpos ou diretamente uns com os outros." (ZERZAN, 2002, p. 1). Por exemplo, nós nos comunicamos mais tipo via telefonia, internet, fotografias, imagens etc., do que propriamente com nossos corpos diretamente:

> Quanto mais absorvido este sistema de representação interna, maior é a distância que nos separa da realidade ao nosso redor. [...] Debord descrevia a sociedade contemporânea como a aplicação da proibição da vida em favor de sua representação: as imagens agora no comando conduzem nossas vidas. Mas este não é um problema novo. (ZERZAN, 2002, p. 1-2)

Entretanto, será exatamente sobre a filosofia a partir de Heidegger, sobre a entranhável relação entre linguagem e "ser", esses pilares do pensamento moderno, que John Zerzan atacará a questão da linguagem em *Correndo para o vazio*, como a casa do ser, pensar e falar, e também um ataque frontal a questão da linguagem como clareira (*lichtung*), iluminação de Heidegger. Diz Zerzan:

> Existe um imperialismo, um expansionismo da cultura desde o princípio. E quanto já se conquistou? A filosofia hoje em dia diz que é a linguagem o que pensa e fala. Mas durante quanto tempo tem sido assim? [...] Sua razão instrumental é tão somente esta:

[134] Talvez a melhor tradução fosse "Correndo para o vazio" como propõe Janos Leite: "Nossa idolatria à filosofia, à ciência e à linguagem tropeça na crise civilizacional que ameaça varrer todos os nossos feitos para o vazio." (LEITE, 2009, p. 2).

> manipular e procurar dominar. Sua forma de atuar é "que a represente b", em lugar de que "a seja b". (ZERZAN, 2002, p. 2)

O que Zerzan nos apresentará será um outro conceito de cultura distinta, digamos: uma "não cultura", isenta da atávica necessidade e da adição da representação da qual estamos acostumados. Se algo precisa de representação para identificar-se é porque algo se perdeu, ou realmente está ausente.[135] Zerzan não só recuperará o tema da animalidade e da crítica ao *logos*, como o fez Derrida n'o *Animal que logo sou,* na passagem abaixo:

> A divisão definitiva entre corpo e mente, atribuída a Descartes em suas formulações no século XVII, é o epicentro da sociedade moderna. Aquilo ao que se considerou a grande "ansiedade cartesiana" sobre o espectro do caos moral e intelectual, foi resolvido em favor da supressão da dimensão sensual e passional da existência humana. De novo, vemos a urgência domesticadora que fundamenta à cultura, o medo de não estar sob controle, agora atacando aos sentidos como uma vingança. Enquanto a ciência e a tecnologia têm uma licença teórica para proceder sem limites, o conhecimento sensual tem sido efetivamente erradicado em termos de pretender a verdade ou o entendimento. (ZERZAN, 2002, p. 8)

Zerzan iria em *Correndo no vazio* elaborar a crítica à ideia de cultura, comprometendo e revelando que a cultura está intimamente associada à domesticação, cultura hoje essa que está na base da ciência e de tudo e que se tornou sinônimo de civilização, e de como ela está basicamente fundamentada na linguagem. "A palavra 'cultura' deriva do latim 'cultura', que se refere ao cultivo da terra; isto é, a domesticação das plantas e dos animais – e de passagem, de nós mesmos" (ZERZAN, 2002, p. 3). Em outras palavras:

> [...] isto tem a ver com o surgimento da agricultura, chegando até os dias de hoje com a mecanização agrícola. A cultura surgiu e floresceu através da dominação da natureza, seu crescimento é uma medida dessa maestria progressiva que se desdobrou com a divisão ainda maior do trabalho (ZERZAN, 2002, p. 8).

Prossegue Zerzan:

> A cultura é um assunto bastante recente. A arte rupestre mais antiga, por exemplo, é de aproximadamente 30.000 anos atrás, e a agricultura só começou a se sistematizar a cerca de 10.000 anos atrás. O elemento que faltava durante o enorme intervalo em que nossa capacidade intelectual foi suficiente para possibilitar a simbolização, mas não a produzia, foi uma mudança em nossa relação com a natureza. Parece plausível

[135] Em "*A representação de Mathias*" (2004), Fuão levantou o debate sobre os limites toleráveis da representação desde o ponto de vista político e ético, assim como examinou seu impensável desaparecimento. Ou seja: como poderemos viver sem as imagens circulantes imperiosas presentes na mídia? Como poderemos visualizar um mundo não mais mediado por imagens técnicas de qualquer espécie? Mas apenas por apresentações do corpo? Falou não só de representação, mas também de uma digitalização do esquecimento, da alienação, da cegueira. Porque é função mesmo da representação esse duplo paradoxo: fazer lembrar o representado e fazer esquecer por que se representa. É justamente o reino do incalculável, inumerável, da imprecisão, do proibido, onde se desborda os limites da representação, do questionamento.

> ver neste intervalo, uma recusa em tentar controlar a natureza. Pode ser que esta tendência se fez presente apenas quando se introduziu esta luta pelo domínio, provavelmente de forma inconsciente e mediante uma divisão gradual do trabalho, quando a simbolização das experiências começou a se firmar. (ZERZAN, 2002, p. 5)

A cultura simbólica suprime os canais de consciência sensoriais, como se referiu Nicolelis, nós vivemos uma existência a cada vez mais tecnológica, domesticada e sofisticada, levando-nos a confundir civilização com abundância e pobreza como selvageria ou estado de barbárie.

> É evidente como foram domesticados nossos sentidos nessa atmosfera cultural simbólica: submetidos, separados, dispostos numa reveladora hierarquia. A visão, sob o jugo da perspectiva linear moderna, o mais distanciador dos sentidos, foi o meio pelo qual o indivíduo foi transformado num espectador, e o mundo num espetáculo; e o corpo um objeto ou modelo. A primazia do visual não é acidental, já que a elevação deste sentido permitiu construir a base do princípio de controle ou dominação. O som ou o ouvir como o centro dos sentidos seria muito menos adequado para a domesticação, já que rodeia e penetra o falante tanto como ao que escuta.
> [...]
> Fora da civilização, a comunicação abarcava todos os sentidos, uma condição ligada às características chaves do coletor-caçador de abertura e cooperação. A capacidade de ler e escrever nos introduziu na sociedade dos sentidos divididos e reduzidos, e tomamos como se fosse um estado natural esta depravação sensorial, tal e como tomamos por natural essa capacidade de leitura e escritura. (ZERZAN, 2002, p. 9)

Significativo sobre este "sentido" é o livro *À escuta* de Jean-Luc Nancy (2014) que articula o escutar com o pensar, já que "pensar" e "pesar" tem correlações inegáveis em sua origem etimológica, ainda que, em *À escuta*, Nancy não questione radicalmente a linguagem, detendo-se na questão da escuta, no timbre, no timpanizar do corpo todo que escuta, porém não aprofundou nem mesmo a questão do silêncio, o silêncio da linguagem, como expressou Zerzan:

> A civilização é uma conspiração de ruído, projetada para encobrir os silêncios desconfortáveis. Wittgenstein, que honra o silêncio, compreendeu a perda de nossa relação com ele. O presente silencioso é um tempo de evaporação da capacidade de atenção, erosão do pensamento crítico e diminuição da capacidade de vivenciar experiências profundas. O silêncio, assim como a escuridão, é difícil de encontrar; mas a mente e o espírito precisam de seu sustento. Agora, é a ausência de silêncio que torna o mundo de hoje vazio e isolado. Suas reservas foram invadidas e esgotadas. A máquina avança globalmente e o silêncio é o lugar cada vez menor onde o ruído ainda não penetrou. Não haverá libertação dos humanos sem a ressurreição do mundo natural, e o silêncio é muito pertinente a essa afirmação. O grande silêncio do universo gera um temor silencioso. (ZERZAN, 2007, p. 1)

Zerzan nos explica também que não foi somente a primazia da visão sobre a audição, sobre a escuta. Os outros sentidos, como o olfato, também perderam sua importância ao serem suprimidos pela cultura, e este mencionado era na antiguidade um meio vital de conexão com o mundo.

A literatura, e a própria ciência tem ignorado, recusado, o olfato como uma forma de conhecer o mundo; quase que propositadamente o sentido do olfato, por sua impotência de registro, acabou sendo reduzido aos animais, o animal que cheira o outro. Também percebemos o outro pelo cheiro que se avizinha antes mesmo de avistá-lo; também a comunicação do mundo: o mundo exala em sua fala, se comunica por cheiros. A civilização menosprezou o cheiro enquanto sentido de conhecer o mundo, reservando-o para outros animais; assim, grosso modo, a visão se exacerbou sobre os demais sentidos, foi isolada de alguma forma e passou a ser considerada como o sentido mais humano. Já não sabemos distinguir a infinidade de cheiros e quiçá de sabores que significam; distinguimos poucos cheiros, e muitos deles artificiais.

E, depois de tudo, como diz Zerzan:

> [...] o olfato é pouco útil para o propósito da dominação; considerando como o olfato pode de forma direta trazer da memória inclusive recordações muito distantes, possivelmente, é inclusive uma forma de habilidade anti-dominação. Lewis Thomas (1983) indicou que "o ato de cheirar algo, qualquer coisa, assemelha-se muito ao fato de pensar em si mesmo". Se não o é, muito possivelmente o foi, e deveria sê-lo de novo. (ZERZAN, 2002, p. 7)

Em suma, Zerzan em *Correndo no vazio, o fracasso do pensamento simbólico* fez em poucas páginas uma contundente critica a divisão dos sentidos e ao aniquilamento dos outros sentidos que a linguagem simbólica não podia capturar. Outro dos sentidos que Zerzan vai tocar é o próprio tato, o tocar, o tocante e o tocado. Uma das perdas da dita civilização foi a perda de tatear o mundo como forma de conhecer e senti-lo, conhecer é encontrar o sentido das coisas, e muitas para ter o sentido é necessário tocá-lo, sentir o mundo vivo. Neste tocante está o extenso e profundo livro *Le Toucher* de Jacques Derrida em homenagem a Jean-Luc Nancy. O ato de tocar para Derrida é o supremo sentido, ele está ativo e participa o tempo todo junto com os demais sentidos, ele engloba todos os sentidos; por exemplo, o paladar só existe graças ao tocar com a língua, o beijar com o tocar dos lábios, tocamos o mundo com os pés, a própria visão é tocada, o meu olhar toca o outro quando lanço o olhar, o olhar do outro me toca, a música é tocada e nos toca. As palavras nos tocam, nos timpanizam. O mundo nos toca o tempo inteiro, mas infelizmente esse "tocar" tem se restringido somente a mão, e hoje dos dedos que digitam.

Tocar

E com razão, a mão é o sentido da economia, a mão de obra, também o sentimento do humano, e o trabalho que ela realiza é a propria economia, a própria casa, a própria morada

como descreveu Lévinas em *Totalidade e Infinito*. A morada passa pela construção da mão, pela economia e política da mão, sua importância revela-se mais ainda com os deficientes auditivos e de fala que se expressam pelas mãos, por Libras. O mais próprio do próprio do *humano*, talvez, esteja também na mão, na *mano* (*Human*). A mão é uma espécie de senha única, uma identificação, um envio ao ser e a sua morada, a sua propriedade.

O exercício de aplicá-la, calcá-la sobre uma superficie, ou o exercicio de contornar seus dedos à lapis como se fosse um território do próprio, configura-se a primeira autocartografia, mapa que as crianças fazem em seus primeiros anos. Entretanto, tal representação hoje é entendida como infantil e primitiva. Mas, ao contrário, ela é o equivalente a um autorretrato. É no espaço dos entre dedos que a criança começa a se conhecer e conhecer o mundo. A mão mesmo antes da fisionomia do rosto é portadora da identidade, a maneira mais imediata de se autorrepresentar, assim como nas pinturas rupestres da antiguidade. Em cada mão um rosto, e só a mão, o tato do corpo pode sentir a mão do outro. A mão fala, escreve, escuta, sente e guarda.[136]

Todos os nossos sentidos foram totalmente domesticados, como se refere Zerzan, por exaltação ou aniquilamento, agora nos cabe resgatar o aniquilado. Uma pintura de George Grosz, sem título, datada de 1920, retratou exemplarmente a questão da perda da humanidade na modernidade, ao representar o processo de domesticação proporcionada pela arquitetura e pelo trabalho industrial através da perda das mãos. Sua pintura é uma contundente crítica à cidade e a arquitetura moderna da chamada "Nova objetidade", assim como a mecanização, a industrialização e a perda da manufatura. Em sua pintura, Grosz colocou em primeiro plano uma figura meio humana meio autômata, sem as duas mãos e com uma cabeça sem rosto, em meio a uma cidade moderna sem pessoas, numa estética metafísica chiriquiana. Esses dois temas (rosto e mãos) seriam tratados com destaque na filosofia da alteridade de Lévinas.

A modernidade poderíamos caracterizá-la metaforicamente pela cultura da mão cerrada, a civilização dos sem mãos, um aniquilamento do tocar em todos os sentidos. De alguma maneira, metaforicamente, nossos edifícios colocam toda interioridade do mundo no interior da mão fechada e no olhar que só vê superficie, superficialidade e a profundidade construída pela perspectiva. A civilização da domesticação, hoje, prescreve o afastamentos dos corpos, o isolamento, o insulamento, o esquadriamento.

Os animais e as plantas, a terra, os rios, e as emoções humanas, os sentidos ficaram isolados e submetidos à análise da máquina da visão, privilegiou-se as representações em ilusão

[136] Sobre o trabalho da mão veja-se Fernando Fuão. *As formas do acolhimento*, em específico o capítulo: "Cola e 'Com-tato'".

de profundidade, a visão máquina cujo objetivo é fragmentar o mundo e afastar uns dos outros ainda que muito próximos, um exemplo disto é o uso do celular. Tanto Freud como Marcuse, e outros, viram que a civilização demanda a sublimação ou repressão dos prazeres dos sentidos que causam proximidade, de maneira que o indivíduo possa ser assim convertido em um instrumento do trabalho: "O controle social, através da rede simbólica, arranca deliberadamente a importância do corpo. Um contra mundo alienado, direcionado para uma ainda maior alienação, através de um aumento cada vez maior da divisão do trabalho" (ZERZAN, 2002, p. 8).

> A cultura triunfou finalmente com a domesticação. A extensão da vida se estreitou, especializou-se, forçadamente divorciada de seu estado de graça e liberdade espontânea anteriores. [...] Hoje está na moda, para não dizer que é obrigatório, sustentar que a cultura sempre existiu e sempre existirá. Ainda que seja demonstrável que existiu uma extremamente longa era "não-simbólica" humana, possivelmente cem vezes mais longa que a da civilização, e que o que se entende por cultura só existe à custa da natureza, se ouve por todas as partes que: o simbólico – como a alienação – é eterno, assim, como as questões sobre a origem e o destino da linguagem não fazem sentido, e que nada pode ser traçado além do semiótico no qual tudo está aprisionado. [...]
> A vastidão era anterior à chegada do ser simbólico, é uma realidade imensamente proeminente, e uma interrogação para alguns. Comentando sobre este "período que abarca mais de um milhão de anos de duração", Tim Ingold (1993) chamou-o "um dos enigmas mais profundos conhecidos para a ciência arqueológica". Mas a longevidade desta época estável, não cultural, tem uma explicação singela: como conjeturou F. Goodman (1988), "era uma existência tão harmoniosa e uma adaptação tão bem sucedida", que não se alterou materialmente durante milhares de anos. (ZERZAN, 2002, p. 4-5)

REFERÊNCIAS

BATISTA, Ronaldo de Oliveira. Descrição de línguas indígenas em gramáticas missionárias do Brasil colonial. *Delta* – Revista de Documentação em Estudos de Linguística teórica e aplicada. 21 jun. 2005. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-44502005000100005.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP. 2002.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

_____. *Vigiar e punir*: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

FUÃO, Fernando. *As casas dos três porquinhos*. Copelli-Texas: Amazon. 2024.

_____. Arquitetura e Domesticação I. *Vitruvius*. Arquitextos. 272.00 antropologia e arquitetura. Ano 23, jan. 2023.

Disponível em: https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/23.271/8703.

_____. Arquitetura e Domesticação II. *Vitruvius*. Arquitextos. 273.00 antropologia e arquitetura. Ano 23, fev. 2023.
Disponível em: https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/23.273/8721.

_____. As formas do acolhimento na arquitetura. In: SOLIS, Dirce Eleonora Nigro; FUÃO, Fernando Freitas (Orgs.). *Derrida e arquitetura*. Rio de Janeiro, EdUERJ 2015.

HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. In: *Ensaios e Conferências*. Trad. Maria Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEITE, Janos Biro Marques. Etologia da domesticação: ensaio de filosofia da biologia. *Revista Espaço da Sophia,* n. 31, 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70. 1980.

LIMA, Fernando Macena de. *Visão e Representação nas Gramáticas de Língua Tupi (Séculos XVI-XIX), Historiografia da descrição dos sistemas de posse*. (Dissertação). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Linguística, Pós- Graduação em Semiótica e Linguística. São Paulo. 2009.

NANCY, Jean-Luc. *À escuta*. Tradução de Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2014.

NICOLELIS, Miguel. *Brain Net antes da linguagem*. Entrevista para Breno Altmann no "Programa 20 minutos".
Disponível em: https://youtube.com/live/6iVM5n9Cg8g?si=IUqb9FopJ9rzhwn4.

PAULUK, Marcel Pereira. William S. Burroughs, o vírus da linguagem e a máquina de produzir alucinações. *INTERCOM* – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Bahia, Salvador. 1 a 5 set. 2002, p. 5-22.

RAMA, Angel. *A cidade das Letras*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

SALINGAROS, Nikos A. O vírus Derrida. Tradução para a língua portuguesa feita por Lívia Salomão Piccinini. Jornal *TELOS*, número 126 (2003), p. 66-80.

SHELDRAKE, Rupert. *Uma Nova Ciência da Vida*. São Paulo: Grupo Pensamento. 2013.

_____. *Ciência sem dogmas*. São Paulo: Cultrix, 2014.

ZERZAN, John. *Correndo no vazio, o fracasso do pensamento simbólico*. Feral House, 2002.

_____. Silence. *The Anarchist Library*, 2007. Disponível em: https://theanarchistlibrary.org/library/john-zerzan-silence.html. Acesso em: 18 de agosto de 2025.

_____. *Too Marvelous for Words (A linguagem brevemente revisada)*. 2011. Disponível em: https://protopia.fandom.com/pt-br/wiki/John_Zerzan:_Too_Marvelous_for_Words. Acesso em: 18 de agosto de 2025.

_____. Contra a civilização (Org.). Uncivilized Books, 1999. Edição expandida: Feral House, 2005.

_____. *Futuro primitivo*. Rosario: Kolektivo Editorial Último Recurso, 2004.

_____. *Quando somos humanos*: notas da era das pandemias. Feral House, 2021.

Manifestação de Pombagira: a interseção entre espiritualidade, gênero e raça na identidade afro-brasileira

Natália Rodrigues Stoco[137]

Resumo
Este artigo explora a manifestação de Pombagira na cultura afro-brasileira, a possível interseção social com questões de espiritualidade, gênero e raça. Apontando a sua importância na representação ancestral do Candomblé e da Umbanda. As Pombagiras, representadas e louvadas aqui pela figura de Maria Mulambo, são analisadas como entidades que desafiam normas sociais, patriarcais e racistas, celebrando a força e a resistência das mulheres negras. Através de rituais e práticas espirituais, Pombagira atua como guardiã das memórias ancestrais e como mediadora entre o mundo material e espiritual, subvertendo as expectativas convencionais de gênero e afirmando a identidade afro-brasileira. O artigo também discute conceitos filosóficos africanos como a Cosmosensação e Ubuntu, aplicando-os à compreensão da identidade e da espiritualidade no contexto afro-diaspórico.

Palavras-chave: Pombagira. Gênero. Raça. Cosmosensação. Maria Mulambo.

Abstract
This article examines the manifestation of Pombagira within Afro-Brazilian culture and its social intersections with spirituality, gender, and race. It highlights her significance in the ancestral representations found in Candomblé and Umbanda. The Pombagiras,represented and honored here through the figure of Maria Mulambo,are analyzed as entities that challenge social, patriarchal, and racist norms, celebrating the strength and resistance of Black women. Through rituals and spiritual practices, Pombagira functions as a guardian of ancestral memory and as a mediator between the material and spiritual realms, subverting conventional gender expectations and affirming Afro-Brazilian identity. The article also discusses African philosophical concepts such as Cosmosensation and Ubuntu, applying them to the understanding of identity and spirituality within the Afro-diasporic context.

Keywords*:* Pombagira; gender; race; Cosmosensation; Maria Mulambo.

Manifestação do Ser Pombagira

Pedacinho de Mulambo para quem tem fé.

A manifestação do "ser" refere-se ao processo pelo qual a essência ou a identidade de um ser se torna evidente ou perceptível no mundo. É como o ser se expressa ou se apresenta, seja através de ações, comportamentos, pensamentos ou presença relacionada à autenticidade de um indivíduo, sendo a expressão genuína de sua identidade e essência, como suas características intrínsecas se traduzem em suas interações com outras pessoas e com o ambiente. Em contextos espirituais ou filosóficos, a manifestação do ser pode também envolver a conexão com aspectos mais profundos da existência, como a alma, o espírito, ou a consciência universal.

A identidade racial é composta por várias camadas que incluem a autoidentificação, a

[137] Pedagoga (UFRRJ), Mestra em Educação (UFRRJ), Doutoranda em Filosofia (UFRJ). E-mail para contato: nataliastoco.dhrj@gmail.com.

percepção social e as experiências culturais e históricas; é influenciada por fatores sociais e históricos, como a discriminação, a ancestralidade e a representação cultural. Isso inclui a maneira como a raça é vivida e percebida dentro do contexto social mais amplo.

Pambu Nzila ou Pambo Njila é um conceito que pode ser traduzido como "Caminho dos Ancestrais" ou "Caminho da Sabedoria". Em muitas tradições africanas, especialmente nas que têm influência dos Bakongo e outras etnias Bantu da África Central, este termo se refere ao caminho espiritual ou ao percurso que deve ser seguido para alcançar a compreensão e a conexão com os ancestrais. No Brasil, o termo está relacionado ao Nkisse, entidade divinizada que é associada mitologicamente ao Orixá Encruzilhadas, na cosmogonia Yorubá. Em contextos africanos e afro-diaspóricos, este conceito pode estar relacionado à ideia de que o conhecimento e a sabedoria dos ancestrais são transmitidos por meio de práticas rituais, histórias e tradições que orientam a vida cotidiana e espiritual dos indivíduos e das comunidades.

Pombagira é o termo assimilado à Língua Portuguesa que representa uma entidade espiritual específica nas religiões de matriz africanas no Brasil, especialmente no Candomblé e na Umbanda. Ela é geralmente associada a aspectos de feminilidade e força, e é conhecida por sua personalidade expansiva e desafiadora. A Pombagira atua como uma intermediária entre as dimensões da espiritualidade afro-brasileira, conectando o legado de memória material e imaterial.

Essa conexão é fortalecida por um conceito-potência que, ao reverenciar o passado, assegura o futuro, gerando o porvir, de forma que desafia a concepção ocidental linear e causal de tempo e espaço. Nessa perspectiva, passado, presente e futuro não são temporalidades isoladas, mas se relacionam de maneira interdependente e não linear, atribuindo mutuamente sentido aos acontecimentos. A ideia de mem*óri*a, nesse contexto, não se limita a um vestígio do passado no presente ou ao que restará no futuro; em vez disso, ela dissolve a divisão convencional entre essas temporalidades, refletindo uma ontologia africana no Brasil, como encontrada nos candomblés brasileiros (CUNHA PAZ; PESSANHA; SARAIVA, 2019, p. 114).

A relação entre Pombagira e Pambo Njila pode ser vista na medida em que ambas representam caminhos de sabedoria e ancestralidade, referenciando o caminho dos ancestrais e a conexão espiritual. Pombagira é uma manifestação prática da conexão com as ancestralidades, expressando e negociando as sabedorias ancestrais no contexto da vida cotidiana. Tomando a ancestralidade como um valor fundamental para os povos africanos e afro-diaspóricos, é possível constatar um conceito de memória que se relaciona diretamente com o Orí, um elo profundo com as ancestralidades africanas, descrito por Paz (2019) como "memória, a flecha que rasura o tempo".

Identificar marcadores políticos de gênero associados às Pombagiras nas tradições afro-brasileiras é constatar a complexa interseção entre as práticas religiosas e as normas sociais, bem como a subversão das expectativas patriarcais e heteronormativas. Esses marcadores refletem a identidade e o poder das "moças", evidenciando como essas entidades femininas são celebradas e reconhecidas nos contextos de ritual e culto.

Segundo Simas e Rufino (2018), é através do corpo negro em diáspora que emerge o poder das múltiplas sabedorias africanas transladadas pelo Atlântico. O corpo, que foi objetificado e desencantado pelo colonialismo, é essencial para driblar e desafiar a lógica dominante, ao recriar mundos e encantar formas variadas. Assim, o corpo se torna um suporte de saber, memória e vida, ressaltando suas potências nos ritos. Esse entendimento ressalta como as Pombagiras, enquanto entidades femininas, operam na interseção entre poder, gênero e práticas religiosas, desafiando normas e expectativas estabelecidas.

Champanhe, cidra, rosas, roupas de renda, saias rodadas, perfumes, incensos e velas acesas são componentes essenciais dos rituais em que as Pombagiras se manifestam. Esses itens não são apenas símbolos de devoção, mas também atuam como marcadores de gênero e poder.

Nos processos de incorporação, nos terreiros de religiões de matriz africana, as Pombagiras descem à Terra para manifestar seus desejos e participar ativamente dos rituais, onde cantam, bebem, dançam e falam sem restrições de tópicos proibidos. Elas desafiam os padrões ortodoxos e estabelecem novas formas de conduta e expectativas sociais, atuando como mediadoras entre a moral e a ética. Abordam questões de justiça, amor, desejo, trabalho e a interação do cotidiano, criando novas perspectivas que subvertem normas conservadoras.

O conceito de "metáporo", descrito por Marcondes (2010) como a dissolução das fronteiras entre o observador e o vivido, pode ser aplicado para compreender o papel das Pombagiras. Assim como o metáporo transforma a experiência em testemunho, as Pombagiras desafiam normas estabelecidas e oferecem novas formas de entender as relações sociais e comportamentais, subvertendo tradições e conservadorismos.

Identidade racial e gênero

O gênero é vivido e experimentado em diferentes contextos, e uma vez que isso se relaciona com normas sociais e expectativas culturais, raça e gênero se interseccionam para formar uma identidade complexa, levando em conta como essas experiências interagem e se influenciam mutuamente. Por exemplo, a experiência de uma mulher negra pode ser diferente da experiência de uma mulher branca ou de um homem negro, devido à combinação específica

de raça e gênero.

A construção da identidade racial e de gênero nas religiões afro-brasileiras é um processo de constante negociação entre a autoidentificação e as expectativas sociais. A presença de figuras como as Pombagiras e Maria Mulambo desafia normas estabelecidas ao reivindicar espaço para a expressão da individualidade e da diversidade dentro das práticas religiosas. Através dos rituais, essas figuras reafirmam a complexidade da identidade racial e de gênero, criando um espaço onde os desafios sociais e históricos podem ser abordados e transformados. As manifestações culturais e espirituais dessas figuras oferecem uma alternativa ao discurso dominante, celebrando a pluralidade e a resistência das mulheres negras dentro das tradições afro-brasileiras.

A autoexpressão é como as pessoas expressam sua identidade racial e de gênero através de comportamentos, roupas, linguagem e interações sociais, e isso inclui como essas expressões são aceitas ou desafiadas pelo ambiente social. A identidade racial e de gênero pode se manifestar em diversas práticas culturais e espirituais, como rituais religiosos, tradições e comportamentos, essas manifestações refletem e reforçam a identidade pessoal e social.

A estrutura e a organização da existência, da identidade e da consciência de um ser envolve também aspectos filosóficos, dentre seus aspectos sistêmicos, forjando as estruturas de identidade, consciência e percepção, abrangendo também a experiência espiritual. No interior de práticas culturais e espirituais trata-se de um veículo poderoso para a afirmação da identidade. Em rituais como as giras em espaços de cultos de matriz africana, a expressão das Pombagiras não é apenas uma questão de performance ritual, mas uma manifestação da resistência e da afirmação de poder que desafia as normas patriarcais e heteronormativas. O uso de símbolos como champanhe, rosas e roupas de renda não é apenas decorativo, mas uma afirmação de identidade e autonomia dentro do espaço ritual, estabelecendo um campo de expressão onde as normas de gênero e poder podem ser contestadas e reformuladas.

O conceito de “memoricídio”, conforme discutido por Giselle Beiguelman (2019), pode ser entendido como o esforço deliberado de apagar e silenciar memórias, especialmente aquelas ligadas à violência colonial e às heranças e patrimônios negros. Esse processo visa eliminar qualquer traço que possa simbolizar resistência ou valorização de um passado marcado por luta e identidade. As Pombagiras, nesse cenário, atuam como guardiãs dessas memórias ancestrais, protegendo as mulheres negras das violências que lhes são historicamente impostas. Ao preservar e fortalecer a memória ancestral, as Pombagiras ajudam a manter viva a identidade e a resistência dessas mulheres, funcionando como um escudo espiritual contra as opressões que tentam apagá-las.

Ser cosmológico em consciência e existência

O conceito de ser cosmológico em consciência da existência é intrinsecamente ligado às cosmosensações, um conceito desenvolvido pela socióloga nigeriana Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (1997). "Cosmosensação" é uma forma inclusiva de entender o mundo que está para além das limitações visuais ou de uma única percepção sensorial, abrangendo uma abordagem mais holística da realidade, típica das culturas iorubás e outras que valorizam a integração dos sentidos. Esse conceito destaca como as Pombagiras, ao se manifestarem e atuarem nos rituais, não apenas rompem com normas sociais estabelecidas, mas também incorporam uma visão cósmica que interage com diferentes dimensões da nossa existência. Elas representam uma consciência cósmica que transcende o tempo e o espaço, trazendo uma compreensão profunda do cosmos que é sentida, vivida, e não apenas visualizada. Assim, as Pombagiras, ao desafiarem os padrões ortodoxos e sociais, exemplificam a cosmosensação ao criar novas formas de conduta e expectativas sociais, permitindo que a experiência espiritual se torne um testemunho dinâmico da interconexão entre o ser e o universo.

Nancy (1986) discute a ontologia do "ser-comum", que é fundamentalmente relacional e coletivo. Isso ressoa com a ideia de uma topologia do ser baseada na espiritualidade e na ancestralidade, onde a identidade coletiva é construída e vivida em comunhão com os outros, refletindo a interdependência e a conexão espiritual dentro da comunidade.

No contexto das religiões de matriz africana no Brasil, como o Candomblé e a Umbanda, a topologia do ser pode ser aplicada para entender o processo de incorporação, onde um médium, ou rodante, recebe a presença de uma entidade espiritual que, em nossa análise, se refere à entidade ancestral feminina associada a Exu na tradição afro-brasileira, reconhecida como Pombagira.

O rodante, enquanto ser humano, possui uma identidade e uma consciência pessoal que é estruturada por suas experiências, seus pensamentos e suas emoções. Durante o processo de incorporação, essa estrutura é temporariamente expandida ou alterada para permitir a chegada do ente espiritual. O que inclui a capacidade de criar um "espaço" interno para a manifestação da entidade, permitindo uma fusão temporária das consciências. A presença da entidade pode influenciar o comportamento, as emoções e as percepções do médium. Essa troca de energia e influência é uma parte crucial da topologia do ser nesse contexto, mostrando como as entidades espirituais podem moldar e transformar temporariamente a identidade do médium.

Na prática de incorporação durante a gira, o médium-rodante não apenas conecta-se com

a entidade espiritual, mas também reforça a continuidade entre os mundos visível e invisível, um princípio que ecoa fortemente na filosofia africana. A gira, ao mesmo tempo, encena essa continuidade, onde o movimento circular pode ser visto como uma manifestação simbólica da roda da vida e da perpetuação da energia ancestral.

Além disso, a ideia de que o médium se torna um "vazio" para que a entidade possa se manifestar ressoa com o conceito de "comunidade inoperada", onde o ser é compreendido na medida em que está em relação com o outro – ou, neste caso, com o espírito. O espaço ritual se torna, assim, um *locus* onde se realiza a topologia do ser, compreendida em termos de uma espiritualidade interconectada e coletiva, que é central tanto na cosmogonia afro-brasileira quanto na filosofia africana.

A ideia de uma topologia do ser, como discutida por Nancy (1986) e refletida nas práticas afro-brasileiras, sugere que a existência e a consciência são moldadas pela interconexão com os outros e com o mundo espiritual. A integração das entidades espirituais no processo ritual pode ser vista como uma expansão da consciência e uma reformulação da identidade individual e coletiva. A filosofia africana, com o seu enfoque na interconectividade e na ancestralidade, oferece uma perspectiva que enriquece a nossa compreensão da ontologia do ser, ao incorporar a dimensão espiritual e coletiva da existência. O princípio do Ubuntu, por exemplo, reforça a ideia de que a identidade é um fenômeno relacional, onde o eu só se torna pleno através da comunidade e da ancestralidade.

A filosofia africana, especialmente aquela derivada de tradições Bantu, como o Ubuntu, enfatiza a interconectividade de todos os seres. O princípio do Ubuntu – que pode ser traduzido como "Eu sou porque nós somos" – reflete uma ontologia coletiva em que o ser individual só adquire pleno significado dentro do contexto da comunidade e da ancestralidade. Ramose (1999) destaca que o Ubuntu é fundamental para a filosofia africana, sendo a raiz que sustenta tanto a ontologia quanto a epistemologia africanas. Ele descreve o Ubuntu como uma fonte fluida que conecta o conhecimento africano e que é composto por duas partes: "ubu" e "ntu". O "ubu" representa a força vital, que é uma condição de possibilidade para o que está por vir, enquanto o "ntu" se refere às existências distintas e particulares. Assim, quando um rodante incorpora uma Pombagira, e as pessoas à volta compreendem a importância da chegada dessa ancestral e a celebram durante a gira, isso se torna o ponto de interseção coletivo entre o mundo visível e o invisível, manifestando essa interconectividade essencial.

Os rituais espirituais, entendidos como "giras", "funções" e "festas de Pombagira" permitem que essas figuras espirituais femininas sejam manifestadas e celebradas, criando um ambiente onde as mulheres negras podem explorar e expressar diferentes dimensões de seu

poder e identidade. A influência das entidades espirituais na vida das rodantes pode transformar a forma como elas veem a si mesmas e a sua posição no mundo, incluindo uma transformação pessoal que ocorre quando essas energias são integradas e expressas.

As histórias e os atributos da Pombagira oferecem um modelo de libertação e de autoafirmação. Sua presença constante nas práticas religiosas é uma forma de celebrar e afirmar a identidade feminina negra, que é frequentemente desafiada por estruturas sociais opressivas. Na ortodoxia cristã, a figura de Maria é tradicionalmente associada à santidade e à virgindade; nas religiões de matriz africana, Maria é ressignificada, sendo vista como a dona da Calunga pequena, do cabaré e das ruas. Segundo Correia (2024), as Marias das tradições religiosas afro-brasileiras, como Maria Mulambo e Maria Padilha, por exemplo, simbolizam poder e sedução, desafiando normas convencionais e oferecendo novas perspectivas sobre o papel e a força da mulher na espiritualidade afro-brasileira.

Pombagira caminho ancestral

A Pombagira é uma entidade que representa a força, a independência e a capacidade de desafiar e reformular normas sociais, e que simboliza a assertividade de influência e consciência geracional de identidade racial e de gênero através de comportamentos, roupas, linguagem e interações sociais. Isso inclui como essas expressões são aceitas ou desafiadas pelo ambiente social. Maria Mulambo é uma figura espiritual reverenciada nas religiões afro-brasileiras, especialmente na Umbanda, onde é considerada uma Pombagira.

Assim como outras Marias, Maria Mulambo é vista como uma entidade que transita entre o mundo material e o espiritual, atuando nas encruzilhadas da vida, onde decisões cruciais são tomadas. Ela é frequentemente associada a todos que foram marginalizados ou excluídos da sociedade, representando um arquétipo de resistência e resiliência.

O termo “mulambo” deriva de uma palavra de origem bantu que foi apropriada pela língua portuguesa, assumindo uma conotação estereotipada colonial, que se refere a trapos ou restos, desarrumação, desalinho, sujeira. Contudo, no contexto da Umbanda, essa conotação é reinterpretada pela manifestação da entidade, de forma positivada, simbolizando transformação e renascimento a partir da adversidade. Na perspectiva afro-brasileira, diante de uma narrativa de empoderamento, Maria Mulambo encarna uma síntese cultural que reflete a luta dos povos afrodescendentes no Brasil. Essa figura representa o poder feminino que se levanta das margens da sociedade para afirmar sua força e dignidade.

Contrariamente às representações estereotipadas de mulheres negras como submissas

ou servas, Maria Mulambo é vista como uma senhora de si, uma entidade que, apesar das suas origens humildes e sofridas, mantém uma postura altiva e poderosa. Ela resgata a dignidade daqueles que a sociedade despreza, oferecendo-lhes proteção e orientação espiritual. Maria Mulambo enquanto representação da mulher negra desafia as normas e expectativas tradicionais impostas pela sociedade patriarcal e racista. Ela é uma figura de poder e liberdade, que se move com certa desenvoltura entre o sagrado e o profano, a vida e a morte, o positivo e o negativo, o material e o espiritual.

Como Pombagira, Maria Mulambo teve sua história muitas vezes ligada à narrativas de rejeição, exclusão e pobreza, mas esta entidade ressignifica essas experiências como fontes de força, poder. Ela simboliza a mulher negra que, apesar das adversidades, encontra em si mesma a capacidade de se reconstruir e proteger a sua comunidade.

Espiritualmente, Maria Mulambo é procurada para questões de amor, justiça e proteção. Ela é vista como uma defensora dos injustiçados e uma guerreira nas causas dos marginalizados. Sua presença é invocada sob a missão de ensinar aos "vivos", seus descendentes sociais, para trazer harmonia e resolver conflitos, especialmente aqueles relacionados ao campo emocional, afetivo e estrutural. Maria Mulambo é, portanto, uma figura que sintetiza a complexidade da mulher negra na diáspora africana, refletindo tanto as lutas cotidianas quanto o poder inato que emana das profundezas da experiência afro-brasileira. Seria Maria Mulambo uma mãe preta? Guardiã das encruzilhadas, nas quais o passado, o presente e o futuro se encontram, e onde a transformação pessoal e coletiva é possível. Maria Mulambo é uma figura rodeada de histórias e lendas, transmitidas oralmente através das gerações nas práticas de Umbanda e Candomblé. Essas narrativas variam dependendo da região e da tradição específica, mas todas compartilham a essência de sua força e resiliência.

Calunga é um termo de origem africana, particularmente da língua bantu, que possui múltiplos significados no contexto afro-brasileiro. A palavra pode se referir ao mar (Calunga Grande) ou ao cemitério (Calunga Pequena). Em ambos os casos, a Calunga simboliza o limiar entre a vida e a morte, representando um espaço de transição e contato com o mundo espiritual. A Calunga Grande representa a vastidão do oceano, visto como um portal para o mundo dos mortos e o reino dos ancestrais. O mar é associado à fertilidade, ao mistério e à ligação entre os mundos físico e espiritual. Calunga Pequena refere-se ao cemitério, considerado o lugar onde as almas descansam e de onde podem ser invocadas para interagir com os vivos. É um espaço sagrado, marcado pela presença das energias dos mortos. As Pombagiras são frequentemente associadas aos locais de encruzilhada e ao cemitério, onde elas guardam as almas e atuam como intermediárias entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

Na prática religiosa, Maria Mulambo é vista como uma senhora que tem poder sobre as almas que transitam entre esses dois mundos. Seu papel é proteger, orientar e, em muitos casos, auxiliar aqueles que buscam conexão com o espiritual através dos rituais realizados na Calunga Pequena. O conceito de genocídio descrito por Abdias do Nascimento, que envolve medidas sistemáticas para a destruição de um grupo racial ou cultural, é útil para entender a função das Pombagiras nas práticas religiosas afro-brasileiras. Segundo Nascimento (1978), o genocídio negro se caracteriza por estratégias deliberadas e sistemáticas que visam exterminar ou destruir aspectos fundamentais da identidade de um grupo.

Nesse contexto, as Pombagiras, como Maria Mulambo, atuam como guardiãs das almas, especialmente aquelas marginalizadas e rejeitadas em vida. No cemitério, Maria Mulambo protege e orienta essas almas, oferecendo conexão espiritual e auxílio, o que pode ser visto como uma forma de resistência e preservação cultural frente a esses esforços de destruição sistemática. Calunga Pequena, enquanto um espaço de morte, também é um símbolo de renascimento. Maria Mulambo, frequentemente invocada em rituais que buscam transformação pessoal, representa a possibilidade de renascimento espiritual, mesmo que venha do sofrimento ou da marginalização.

Conclusão

Em sociedades matriarcais, a mulheridade é celebrada e respeitada como uma força central da organização social e espiritual. As práticas e identidades femininas em contextos afro-diaspóricos muitas vezes desafiam as normas estabelecidas, criando novas formas de existência e expressão. O diálogo manifesto com as Pombagiras nos pode oferecer alternativas aos padrões patriarcais e normativos. As Pombagiras representam uma forma de resistência e subversão das normas sociais, evidenciando a identidade feminina como força de transformação e afirmação dentro das religiões afro-brasileiras.

A manifestação do ser, no contexto das tradições afro-brasileiras, pode ser compreendida como a expressão da conexão espiritual profunda que os indivíduos mantêm com suas origens e práticas ancestrais. Segundo Oliveira (2008), a palavra “ancestralidade” revela e esconde os mistérios pronunciados pelos guardiões das memórias e dos costumes locais. Ela mantém viva a tradição em diversas dimensões, como: mito, religião, filosofia, arte e cultura, e guarda os princípios do feminino, masculino, híbrido e coletivo. A ancestralidade, portanto, tem o poder de harmonizar os descendentes com o passado e o presente, refletindo a maneira como os indivíduos nas tradições afro-brasileiras se conectam espiritualmente com suas raízes e práticas.

No Candomblé e na Umbanda, essa manifestação vai além da expressão pessoal e individual, refletindo a integração da identidade espiritual e cultural no cotidiano de seus praticantes. Por exemplo, a incorporação das entidades espirituais femininas, que narram suas próprias histórias, enquanto encarnadas durante os rituais, não apenas manifesta uma identidade ancestral, mas também revitaliza e reconfigura as práticas e crenças coletivas da comunidade. Esta integração não é meramente simbólica, pois ela atua como uma forma de resistência e afirmação cultural, preservando e transmitindo tradições que ainda enfrentam a marginalização e a invisibilidade na sociedade contemporânea.

A figura da Pombagira é uma representação poderosa da identidade e do poder feminino negro nas religiões afro-brasileiras. Sua conexão com a Calunga, tanto Grande quanto Pequena, simboliza o limiar entre a vida e a morte, e a transformação pessoal e coletiva. Sua presença nos ritos ancestrais não apenas desafia estereótipos e normas patriarcais, mas também oferece uma visão alternativa de força e dignidade para as mulheres negras. O artigo evidencia como as Pombagiras, em suas interações e práticas, subvertem normas sociais e afirmam novas formas de existência e expressão. Além disso, reconhecer e valoriza a força e a resistência manifestas através de figuras como Maria Mulambo, que desempenham um papel crucial na transformação social e na redefinição das normas de gênero e raça. As práticas religiosas afro-brasileiras, com sua rica tradição de resistência e renovação, oferecem um campo fértil para a análise das formas de poder e autoafirmação das mulheres negras. A conexão de Maria Mulambo com a Calunga Pequena, em particular, ilustra a importância dos espaços de transição e transformação dentro dessas práticas espirituais.

A presença de Maria Mulambo nos rituais e sua atuação como mediadora entre o mundo material e o espiritual não só desafia normas estabelecidas, mas também reafirma o papel vital das mulheres negras na construção de novos paradigmas culturais e sociais. A manifestação dessa entidade espiritual representa uma forma de resistência contra a marginalização e a opressão, refletindo uma visão de empoderamento e autonomia. Ao abordar a relação do ser-existir e continuidade das Pombagiras, dando destaque a Dona Maria Mulambo como exemplo, este estudo contribui significativamente para a compreensão das complexas interseções entre religião, cultura e identidade racial e de gênero.

Além disso, a pesquisa aponta para a necessidade de mais investigações que explorem as dinâmicas específicas das entidades espirituais afro-brasileiras e a sua influência na vida das comunidades afro-diaspóricas. O aprofundamento desses estudos pode revelar novos aspectos da interseção entre espiritualidade, resistência e empoderamento, ampliando a compreensão das práticas e crenças que moldam a identidade afro-brasileira. A análise das práticas e narrativas

associadas a essas entidades oferece *insights* valiosos sobre como as tradições afro-diaspóricas podem promover resistência e renovação, e como elas desempenham um papel essencial na formação de novos paradigmas culturais e sociais.

Em última análise, Pombagira e outras figuras semelhantes não apenas contribuem para o entendimento acadêmico das religiões afro-brasileiras, mas também enriquecem o debate sobre a representação e o empoderamento feminino nas narrativas afro-diaspóricas presentes no cotidiano de cada comunidade que as cultua enquanto ancestrais. Ao valorizar a resistência e a transformação associadas a essas entidades, este estudo fortalece o reconhecimento do papel e a energia vital dessa falange de grandes senhoras que retornam, semeando ensinamentos de dignidade, respeito e autonomia, baseadas nos arquétipos e reminiscências de mulheres negras.

Mulambo foi você quem falou que gostava de mim.
Maria Mulambo quando você for embora,
quando você for embora,
deixe uma rosa pra mim.

REFERÊNCIAS

BEIGUELMAN, Giselle. *Da escravidão à ditadura, esquecimento é marca do Brasil*. Entrevista à Folha de São Paulo, 10 de agosto de 2019.
Disponível em: http://abre.ai/daescravidaoaditadura. Acesso em: 31 de Julho de 2024.

CORREIA, Bruna dos Santos. Exu-feminina: sentido e erotismo em Maria Padilha de Bixarte. *Bakhtiniana*: Revista de Estudos do Discurso, v. 19, n. 2, p. e62737p, 2024.

CUNHA PAZ, Eliseu; PESSANHA, Luis Augusto Ferreira; SARAIVA, Luis Augusto Ferreira. Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e memória, possíveis leituras a partir de uma filosofia africana e afrodiaspórica. *Voluntas*, Santa Maria, v. 10, p. 110-127, set. 2019. Disponível em: https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39949. Acesso em: 31 de Julho de 2024.

BITETI, Mariane de Oliveira. Morte e Vida Pombogira. *Abatirá*: Revista de Ciências Humanas e Linguagens, v. 2, n. 4, p. 101-114, 2021.

GLOVER, Kaiama L. Sylvia Wynter: On Being Human As Praxis. *Contemporary Women's Writing*, v. 10, n. 1, p. 145-147, mar. 2016.

MARCONDES, Ciro. *O princípio da razão durante*: o conceito de comunicação e a epistemologia metapórica. São Paulo: Paulus, 2010.

NANCY, Jean-Luc. *A comunidade inoperada*. Tradução de Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro*: Processo de um Racismo

Mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. *Candomblé e educação*: estratégias para o empoderamento da mulher negra. 2008. 213 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de Concentração: Cultura, Organização e Educação, Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

OYEWÚMÍ, Oyèrónké. *The invention of women*: making an African sense of western gender discourses. University of Minnesota, 1997.

PAZ, Francisco Phelipe Cunha. Memoría, a flecha que rasura o tempo. *Problemata*: Revista Internacional de Filosofía, v. 10, n. 2, p. 147-166, 2019.

RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato*: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 2002.

Sobre o direito de aplicação de penas por uma nação ofendida conforme a noção de guerra justa em Francisco de Vitória

Uellinton Valentim Corsi[138]

Resumo
Neste estudo, pretendemos trabalhar a questão do *ius post bellum* (direito pós-guerra) em Francisco de Vitória, especialmente o processo em que um governante se torna juiz marcial para julgar a parte ofensora em uma guerra justa. Inicialmente, trabalharemos o conceito de guerra justa apresentando a sua finalidade. Após, formularemos a relação entre autodefesa, restituição e satisfação para, enfim, analisarmos a aplicação de punição e satisfação à nação ofensora, destacando o papel do juiz no emprego de punições a culpados, salvaguardando os direitos básicos aos inocentes de ambas as partes: ofensora e ofendida.

Palavras-chave: Guerra Justa; Autodefesa; Paz e Segurança; Juiz Marcial; Inocentes.

Abstract
In this study, we aim to examine the issue of *ius post bellum* (post-war law) in Francisco de Vitoria, with particular attention to the process by which a ruler becomes a martial judge in order to judge the offending party in a just war. We begin by addressing the concept of just war and presenting its purpose. We then establish the relationship between self-defense, restitution, and satisfaction, and finally analyze the application of punishment and satisfaction to the offending nation. In doing so, we highlight the role of the judge in imposing punishments on the guilty while safeguarding the basic rights of innocents on both sides of the conflict, both the offending and the offended parties.

Keywords: Just War; Self-Defense; Peace and Security; Martial Judge; Innocents.

Introdução

Francisco de Vitória (1483-1546) visa estabelecer os fins e os objetivos que permeiam uma guerra justa. Roedel destaca que, em sua obra, Vitória menciona cinco aspectos imediatos a sua definição de guerra justa, quais sejam: (1) o restabelecimento da justiça e do direito; (2) a defesa da nação, da vida e bens de seus componentes; (3) a recuperação de todos os bens subtraídos; (4) medidas necessárias de segurança para obtenção da paz estável e duradoura; (5) a punição ao inimigo conforme certo critério de proporcionalidade.[139]

---

[138] Bacharel em Filosofia pela PUC-RS. Pós-graduado em Ciência Humanas pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Pós-graduado em Direitos Humanos, Responsabilidade Social e Cidadania Global pela PUC-RS. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS/CAPES). Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS/CAPES). Professor de Filosofia na SMED-POA. Membro do Grupo de Trabalho (GT) "Filosofia na Idade Média", cujas atividades estão vinculadas à Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Membro da Sociedade Brasileira para o Estudo de Filosofia Medieval (SBEFM). Membro Titular da *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM).
E-mail: uellintoncorsi@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9252808194783358>.

[139] Roedel, Cezar Cauduro. *Jus Post Bellum*: Modelos clássicos e contemporâneos. 2019. Doutorado (Tese de Doutorado em Filosofia), Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/9017>. Acesso em: 20 de junho de 2024, p. 23-24. Rojas-Orozco apresenta a dissonância entre os estudiosos do *ius post bellum* sobre esses critérios, por assim dizer, elegidos por Vitória. Para tanto, conferir, Rojas-Orozco, César. *International law and transition to Peace in Colombia*: Assessing jus post bellum in practice. Boston: Brill Nijhoff, 2021, p. 31-35.

Ao se tratar sobre a definição de guerra justa em Francisco de Vitória, é imprescindível que façamos menção ao contexto histórico do autor. Quando redige a sua obra *De Indis* (1539), já havia a expansão colonial da Espanha na América. Com a dominação de vários territórios, antes habitados unicamente pelos povos aborígenes, questões éticas envolvendo o tratamento dado aos povos originários pelos espanhóis começaram a surgir. A situação de guerra contra os povos ameríndios passa a ser algo notório, pois Salamanca era um reduto dos clérigos da Ordem dos Pregadores para se prepararem para as missões no Novo Mundo. Naquele período, Vitória teve contato com muitos missionários dominicanos recém-chegados das missões ultramarinas, de modo que tomou consciência das narrativas permeadas de injustiças apresentadas por seus colegas clérigos.[140]

Diante disso, não é de se espantar que Vitória tenha produzido uma obra tratando sobre questões sobre as possibilidades de uma guerra justa e dos direitos dos povos (*ius gentium*). Algo interessante em seu argumento é o aspecto social vinculado ao ser humano. Isso possibilita aos humanos ultrapassarem a barreira de seus limites físicos e se agruparem para sobreviver e se autodefender. É em comunidade que o ser humano se desenvolve política e virtuosamente com mútua colaboração. Aí surge a república enquanto comunidade ética-teológica (SOUZA, 2017, p. 67).[141]

Como comunidade formada por seres humanos, que visam a autoproteção e o desenvolvimento de suas potencialidades, há o surgimento da república. A sujeição do indivíduo ao poder civil é entendida como um modo de união entre os cidadãos. Isso é o que constitui uma comunidade, pois a sujeição de todos ao poder civil garante que o bem comum seja preservado.[142]

Nesse ditame, encontramos a necessidade de uma república *proteger seus cidadãos*, assim como o bem público. O *direito à autoproteção*, então, surge como um *direito natural* em Vitória, pois, segundo o autor, se Deus ordenou tudo conforme a sua vontade, Deus também fez

---

[140] Souza, Renata Floriano de. *Guerra Justa*: Início, meio e fim em Francisco de Vitória. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.
Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/7443>. Acesso em: 19 de junho de 2024, p. 62;
D'Oca, Fernando Rodrigues Montes. "Política, Direito e Relações Internacionais em Francisco de Vitória". In: *Revista Opinião Filosófica*, [S. l.], v. 3, n. 1, 2017.
Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/447>. Acesso em: 1 de julho de 2024, p. 178.
[141] Hidalgo, Adolfo Sánchez. "Vitoria y Suárez: el Derecho Internacional en el tránsito a la modernidad". In: *Anales De La Cátedra Francisco Suárez*, v. 51, p. 163-182, 2017.
Disponível em: <https://doi.org/10.30827/acfs.v51i0.6252>. Acesso em: 2 de julho de 2024, p. 165-166.
[142] Vitória, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria:* relecciones teológicas. Tradução de Teófilo Urdánoz, O. P. Madrid: BAC, 1960, p. 157.

os seres humanos dotados de razão e, consequentemente, também ordenou a vida em sociedade (VITÓRIA, 1960, p. 158).[143] Por isso que a república deve proteger o bem comum, mesmo que seja necessário entrar em guerra contra outras nações, quando sofrendo ameaças e injúrias.

O objetivo do presente trabalho é analisar o problema do *ius post bellum* (direito pós-guerra) em Francisco de Vitória, tencionando o processo em que um governante se torna juiz marcial para julgar os ofensores num contexto de guerra justa. Assim, será necessário verificar especificamente quais os critérios para considerar uma guerra justa e como se relacionam com os conceitos de autodefesa, restituição e satisfação.

A relevância desta pesquisa se dá quando encontramos inúmeras guerras, por exemplo, Ucrânia e Rússia, Israel e Palestina, Iêmen, Sudão etc. Diante desse cenário, a pergunta pela legalidade da guerra surge em uníssono pelos mais variados grupos sociais. Em uma guerra, podemos questionar qual das partes é amparada pela legalidade de seus atos; quais devem ser as sanções que a ONU deve aplicar; qual conceito, ou entendimento, de justiça devemos adotar em situações como essas. E, mais, se essas guerras são legais ou não, afinal, há inocentes dos dois lados que guerreiam. A nossa pesquisa se insere nesse cenário, sem ter a pretensão de apontar respostas objetivas e determinar qual das partes é a certa. Antes, buscaremos as bases do argumento em torno da guerra justa segundo Francisco de Vitória, para, então, elucidar como a parte injustiçada, se houver, deve se portar enquanto ofendida.

Assim, pois, no primeiro capítulo, apresentamos os princípios da guerra justa em Francisco de Vitória, capítulo preambular para entender quais os critérios desenvolvidos pelo Mestre Salmantino para determinar o direito de iniciar uma guerra. Após, no tópico seguinte, abordamos a relação entre guerra justa e os princípios de autodefesa, restituição e satisfação de uma nação ofendida, isto é, uma nação que sofreu com o ataque de outra. A metodologia utilizada é de abordagem qualitativa, natureza básica e procedimento bibliográfico, mantendo as obras de Vitória como principal referencial teórico.

1. Os princípios da guerra justa em Francisco de Vitória

[143] Não entraremos no mérito de como são eleitos os soberanos e os pormenores da vida de uma cidade, ou república, conforme os moldes do autor. Para o propósito desta pesquisa, essa breve introdução é o suficiente. Para mais, confira também: Francisco de Vitória, 1960, p. 164; Souza, 2017, p. 69-70; Bertelloni, Francisco. Hacia la superación de la tolerância: los derechos de los índios en las relectiones de Francisco de Vitoria. In: Rivas, R. Peretó. (org.). "Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media". *Actas del Coloquio de Mendoza* (15-18 de junio de 2011). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2012, p. 37.

Em sua *Relectio Posterior*, Francisco de Vitória inicia apresentando quatro principais debates em torno da guerra justa, quais sejam: 1) se é lícito aos cristãos fazer guerra; 2) em quem reside a autoridade de declarar e realizá-la; 3) quais podem e devem ser as causas de uma guerra justa; 4) quais atos são lícitos contra os inimigos em guerra justa (VITÓRIA, 1960, p. 815). Para o nosso propósito, interessa a questão 3, porém, há aspectos das outras que se demonstram igualmente interessantes.

Na questão de número um, ao expor os seus argumentos a favor dos cristãos realizarem guerra, Vitória comenta, em sua oitava e última prova, que a guerra justa é uma guerra *defensiva*, isto é, quando uma nação se protege contra os ultrages de outra (VITÓRIA, 1960, p. 818).[144] Esse é, por assim dizer, o primeiro critério para se ter uma guerra justa. Em complemento a isso, na questão de número dois, Vitória afirma que a qualquer um é lícito defender-se de ofensas empregadas contra si, sendo justo defender-se com as armas para proteger a si e as coisas materiais. A esse argumento, ele utiliza a lei natural, quando compete, quando não, a licitude do ato é própria da lei civil (VITÓRIA, 1960, p. 820).[145]

Francisco de Vitória chama a atenção, ainda, para o fato de o direito de autodefesa se estender *durante* o perigo, isto é, não é lícito que, após ter passado a ocorrência, o ofendido ofenda seu ofensor. A isso, chama-se *in continenti* (VITÓRIA, 1960, p. 820). Passada a necessidade de defesa, também cessa a permissão de guerra.

Indo um pouco além, o Mestre Salmantino comenta que a república, ao contrário dos indivíduos, pode exigir, mesmo depois da ofensa, reparação das injúrias.[146] Apelando a autoridade de Aristóteles, Vitória menciona que "a república deve bastar-se a si mesma, e não poderia conservar suficientemente o bem público e seu próprio estado, se não pudesse vingar as injúrias e infundir respeito a seus inimigos" (VITÓRIA, 1960, p. 821, tradução nossa). Por isso, afirma ele, é preciso que se conceda à república autoridade para exigir reparação e até mesmo entrar em guerra, quando a causa for justa.

Em consonância com esse direito da república, Vitória comenta que cabe ao príncipe, quando legítimo, decidir pela república se é devido ou não entrar em guerra (VITÓRIA, 1960,

---

[144] Vitória também comenta em outra questão, que o direito de autodefesa é um direito natural irrevogável, incapaz de ser negado mesmo se alguém o tentar renunciar. Portanto, se a república é formada naturalmente pela associação de pessoas, então, a república, assim como as pessoas, tem um direito natural irrevogável de autodefesa (VITÓRIA, 1960, p. 166). Confira também, Souza, 2017, p. 70.

[145] Vide nota anterior.

[146] Vitória entende a injúria (*inuria*) como uma injustiça praticada negando um direito devido. Ao cometer injúria a um Estado, ou uma república, está cometendo injúria aos seus cidadãos, pois o estado, ou república, é um corpo político de indivíduos socialmente organizados em comunidades. Desse modo, como ao indivíduo é irrevogável o direito de autodefesa, ao estado também o é. Sobre isso, veja, Vitória, 1960, p. 663; Miralles, Ángela Aparisi. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares, 2007, p. 100; Souza, 2017, p. 72.

p. 821). Esse fato é interessante, uma vez que está sendo dito que o príncipe recebe seus poderes por eleição da república, então, ele faz o que é necessário devido à sua autoridade. Há um imperativo: o príncipe deve, em menor ou maior medida, representar e proteger o bem público, independente dos meios necessários para isso (VITÓRIA, 1960, p. 821).

Interessantemente, Francisco de Vitória acaba questionando o que é uma república e quem propriamente pode chamar-se de príncipe. Em sua definição de república, ele a apresenta como uma *comunidade perfeita*. Contudo, em que consiste essa perfeição? Ao definir o que seria uma comunidade perfeita, Vitória menciona que deve ser algo entendido como um todo, ou seja, uma comunidade que seja independente, que não lhe falte nada, que tenha suas leis, conselhos e magistrados, e não ser subordinada a nenhuma outra (VITÓRIA, 1960, p. 822). Assim, quando uma república, presidida por seu príncipe – entendamos, aqui, seu governante –, pode declarar guerra de forma legítima.

A grande questão em torno de *o que é* a guerra justa e quais suas causas legítimas permanece. De imediato, Vitória afirma que a diversidade religiosa não legitima uma guerra. Em seguida, também é negado o direito de aumentar o território por meio da guerra, tornando-a, então, não-justa. Também a glória e o proveito particular do príncipe, ou governante, não tornam uma guerra justa, porque o rei, ou governante legítimo, ordena seu governo ao bem público, não ao benefício próprio. Caso contrário, o governante seria considerado um tirano. Os tiranos é quem ordenam o seu governo, súditos e proventos públicos ao benefício próprio. Caso ocorra que um rei, príncipe ou governante, conduza os cidadãos a guerra não-justa (entendendo que o conflito teria como causa algum interesse particular do governante), eles não serão mais cidadãos, antes serão escravos (VITÓRIA, 1960, p. 823-825); (SOUZA, 2017, p. 101-102).

Portanto, Vitória estabelece a única causa de uma guerra justa: *a injúria recebida*. Isso é fundamentado a partir do direito natural[147], pois é proibido fazer mal aos inocentes, isto é, àqueles que não causam mal algum. Assim, a guerra justa é pautada, primeiramente, em um direito de autodefesa, por assim dizer, de atacar aqueles que atacam, de repelir aqueles que dirigem algum mal para o ofendido (VITÓRIA, 1960, p. 826). Ao afirmar que ao ser atacada uma nação pode, justamente, entrar em guerra com outra, Vitória menciona que isso dá direito ao atacado aplacar as injúrias feitas contra ele, de modo a aplicar as mesmas penas para aquele que ataca. Os danos causados pelos ofensores devem ser aplacados, "porque a dureza da pena deve ser proporcional a gravidade do delito" (VITÓRIA, 1960, p. 826).

[147] Sobre a definição de direito natural em Francisco de Vitória, indicamos Souza, 2017, p. 65-66.

O Mestre Salmantino outorga o direito ao ofendido de utilizar todos os meios possíveis para defender o bem público. Somado a isso, é lícito recobrar todas as coisas perdidas e seus interesses, e reparar-se com os bens do inimigo quanto aos gastos da guerra e de todos os danos causados injustamente. Dado que aquele que ataca realiza tal ato sabendo de todas as suas consequências, perde, assim, o direito de reclamar reparação sobre os bens perdidos, pois o ataque partiu da parte que cometeu injustiça. De outro modo, aquele que sofre a injustiça permanece com o direito de defender-se e reclamar reparação para os bens perdidos, bem como para os gastos dispensados para autodefender-se (VITÓRIA, 1960, p. 827).

Esse argumento é realizado no intuito de definir *o que é* uma guerra justa e qual a sua finalidade. Uma guerra justa está associada intimamente ao direito de defesa, com o direito de defender-se dos ataques de um inimigo. Já a finalidade da guerra justa é a paz[148] e a segurança.[149] Para que seja possível garantir a paz e a segurança da república, Vitória afirma que é legítimo ao governante construir, se for preciso, fortificações em territórios inimigos para certificar a segurança de seu povo. Isso se justifica, porque a paz e a segurança, ou tranquilidade, contam entre os bens humanos que o governante deve garantir (VITÓRIA, 1960, p. 827).

2. Guerra justa: o meio termo entre autodefesa, restituição e satisfação

Francisco de Vitória, repetidamente, menciona o direito de autodefesa de uma nação ofendida. Contudo, guerra não equivale à autodefesa, porque temos que colocar a perspectiva da justiça. Se há uma ofensa, é justo que haja autodefesa. Mas se há uma ofensa, somente haverá justiça se além da autodefesa o agressor injusto for punido.[150] Além da autodefesa, a guerra contém punição ao agressor. E a punição ao agressor é um contexto de guerra ofensiva.

---

[148] Isso acarreta um problema referente a dimensão de extensão temporal do *ius post bellum*. Quando determinar que cessou o conflito e que a paz é alcançada? Como saber se já se goza de paz absolutamente? A temporalidade vinculada ao direito pós conflito é um dilema que envolve o *ius post bellum* do Mestre Salmantino. César sugere que não devemos estar preocupados com a determinação do fim da guerra, antes com as práticas de "limpeza" dos resquícios do conflito. Não apenas uma limpeza literal, como também uma limpeza institucional e política (ROJAS-OROZCO, 2021, p. 37-39). Somado a isso, Valdés e Santibáñez afirmam que, dentre muitas objeções, é possível afirmar que o conflito terminou quando cessam as hostilidades entre as partes. Os tratados de paz apenas aparecem certo tempo depois que o conflito cessa. Para tanto, confira, Valdés, Ilssy Macchia; Santibáñez, Iliana Rodríguez. La necesidad de un marco normativo postconflicto o *ius post bellum* para lograr la paz. In: *Anuario Mexicano De Derecho Internacional*, v. 22, n. 22, p. 195–234, 2022.
Disponível em: <https://doi.org/10.22201/iij.24487872e.2022.22.16952>. Acesso em: 30 de junho de 2024, p. 204-205. Veja também, May, Larry. *After War Ends*. Nova York: Cambridge University Press, 2012, p. 2-4.

[149] Sobre isso, confira, Vitória, 1960, p. 167; Souza, 2017, p. 73; Guimarães, Hiago Mendes. Os direitos dos índios e da guerra segundo Francisco de Vitória: leitura das primeira e segunda *relectii* sobre os direitos dos índios e da guerra. In: *Revista quaestio iuris*, v. 14, n. 01, 2021, p. 257-290.
Disponível em: <https://doi.org/10.12957/rqi.2021.48353>. Acesso em: 20 de junho de 2024, p. 282.

[150] Precisamos manter em mente a definição de injustiça de Aristóteles, dado que o pano de fundo mantido por Vitória é a obra do Estagirita, *Ethica Nicomaquea*. Vejamos: "O termo 'injusto' se aplica quanto às pessoas que

A finalidade da guerra justa é a paz e a tranquilidade, portanto, ao sofrer injúrias de um inimigo, o que, por certo, retira a tranquilidade e a paz pública, o governante têm o direito de defender seu povo.[151] Após vencer a guerra (supõe-se que a parte injustiçada seja a vencedora), o governante deve recobrar a tranquilidade e a paz de sua república para, então, aplicar penas aos inimigos. A pena tem a finalidade de atemorizar o malfeitor e reprimi-lo para que não cometa mais injustiças aos inocentes (VITÓRIA, 1960, p. 828); (GUIMARÃES, 2021, p. 282).

De onde vem o poder do governante para aplicar penas aos seus inimigos após vencer uma guerra justa? O Mestre Salmantino comenta que todas as ações que são necessárias para o governo e a conservação do mundo estão incluídas no direito natural. Do mesmo modo, uma república tem, por direito natural, autoridade para castigar os seus cidadãos perniciosos. Então, ao governante também cabe castigar os seus inimigos após vencer uma guerra, principalmente quando ela é declarada justamente.[152] Os inimigos ficam sob a autoridade do governante para sofrer as penas devidas conforme os crimes cometidos (VITÓRIA, 1960, p. 828-829).

Isso é confirmado, porque é impossível que se conquiste a paz e a seguridade exceto se se castigue seus inimigos para que não retornem a cometer as mesmas injustiças. Ao governante não cabe apenas defender os bens materiais sobre os quais exerce seu poder, deve também proteger a honra e a autoridade de sua república (VITÓRIA, 1960, p. 829).

Há quatro ideias que perpassam o argumento sobre a guerra justa de Francisco de Vitória. A primeira, é a ideia de defesa, ou melhor, de autodefesa que a parte ofendida tem. Esse direito é garantido para a parte ofendida, ou injustiçada, que sofre com ataques de outra.[153] A segunda,

---

infringem a lei quanto às pessoas ambiciosas (no sentido de quererem mais do que aquilo a que têm direito) e iníquas, de tal forma que obviamente as pessoas cumpridoras da lei e as pessoas corretas serão justas. O justo, então, é aquilo que é conforme à lei e correto, e o injusto é o ilegal e iníquo" (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4 ed. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2001, p. 92) [*EN* V, 1129a]. Dessa forma, percebemos que aqueles que seguem a lei e são corretos, são justos, pois não buscam ultrapassar os limites estabelecidos pelo direito, tampouco buscam mais do que possuem direito. Quando injúrias são cometidas a uma nação, é justo que ela busque e reestabeleça a paz e a tranquilidade, além de aplicar penas aos injustos que cometeram atos ilícitos e iníquos. Veja também, May, Larry. *After War Ends*. Nova York: Cambridge University Press, 2012, p. 6-10.

[151] É importante ressaltar que a paz e a segurança não devem ser iguais ou semelhantes ao estado anterior ao conflito, antes, devem ser qualificadas e sustentáveis. Não é para retornar a um estado igual ao anterior, mas realizar uma superação do conflito em um estado de paz e seguridade superior ao até então gozado (Rojas-Orozco, 2021, p. 41; Valdés; Santibáñez, 2022, p. 206-207).

[152] Sobre esse ponto é importante ter em mente o fator retributivo, isto é, na esfera da punição daquele que fere a ordem pública em consonância com a justiça internacional. A punição deve ser atribuída segundo o critério de proporcionalidade, levando em consideração os danos causados pela parte ofensora. Contudo, é importante ressaltar, como veremos mais abaixo, que Vitória chama a atenção para a proporcionalidade das penalidades, de modo que o juiz não conceda penas maiores ou desproporcionais. Ele deve evitar humilhações e, quando possível, reparar sem causar danos a nação ofensora. Sobre isso, confira, Roedel, 2019, p. 25-26; May, Larry. "Jus Post Bellum, Grotius, and Meionexia". In: Carsten Stahn; Jennifer S. Easterday; Jens Iverson. (ed). *Jus Post Bellum*: Mapping the Normative Foundations. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 15-25; Hidalgo, 2017, p. 166.

[153] É importante salientar que Vitória afirma que se a guerra justa não promover um bem maior, antes um mal maior, ela perde a qualidade de ser justa, isto é, perde a sua razão de ser (VITÓRIA, 1960, p. 167).

é a ideia de restituição, que visa recuperar o que foi perdido. Restituir é devolver (*reditio*). A restituição deve estar no horizonte de devolver aquilo que foi tomado. Se isso não for possível, devemos entender o verbo "devolver" como uma [re]compensa (*recompensatio*), no sentido de compensação, enquanto alguma coisa que recompense o objeto perdido. Podemos não devolver tudo, mas podemos tentar compensar as coisas perdidas, porém, nem sempre conseguimos. A terceira, é a ideia de satisfação (*satisfactio*). A satisfação está na fronteira que ultrapassa a ideia de desigualdade, é uma imposição de pena. Enquanto se restitui propriedade, dignidade, nome, se satisfaz mais do que a ofensa cometida, é algo que vai além da desigualdade causada. Sem a plena justiça corretiva, a *pax et securitas* não é possível.

Devolver, compensar e satisfazer constituem os passos indispensáveis para que a *pax et securitas* seja restabelecida.[154] Ninguém satisfaz um bem, alguém satisfaz a justiça em dois aspectos: um julgador e uma vítima. Devolve-se o bem tirado, compensa-se o bem tirado e não mais retornável. Mas não se satisfaz o bem. A relação da satisfação não tem como finalidade o bem tomado como bem consumido. É um princípio de justiça corretiva que toca a exigência do juiz e da vítima, toca diretamente certas exigências dos ofendidos.

A quarta ideia é a de *pax et securitas*. Devemos entender *pax* como oposta a *bellum* e *securitas* como oposta a *violentia*, ou seja, *pax* é o oposto da guerra injusta. Seria uma *pax iusta*. Não é a mesma coisa que a não violência, mas sim o reestabelecimento do caminho da justiça. Novamente, existiria um vínculo justo entre as nações. *Securitas* compreende a ausência de violência. É o meio pelo qual é garantido que depois da guerra a condição de violência é anulada.

Assim, afirma Vitória:

> Qual pode ser a causa e razão de uma guerra justa? Se prova que não pode ser a diversidade da religião. Não pode ser guerra justa o desejo de aumentar o próprio território. Não é causa justa de uma guerra a glória do príncipe, nem qualquer outra conveniência sua. A única coisa justa para declarar uma guerra é ter recebido uma ameaça, ou injúria. Não basta uma ameaça qualquer para declarar guerra. Durante uma guerra justa é lícito fazer todo o necessário para defender o bem público. Em uma guerra justa é lícito recobrar todas as coisas perdidas e seus interesses. Em uma guerra justa é lícito ressarcir com os bens do inimigo com os gastos da guerra e de todos os danos injustamente inferidos por ele. (VITÓRIA, 1960, p. 811)

[154] Cezar e May mencionam que há outros critérios após o conflito, a saber, retribuição, reconciliação, reconstrução, restituição, reparação e proporcionalidade. Contudo, em nosso estudo, nós daremos maior ênfase à restituição e à reparação vinculadas ao critério de proporcionalidade. Para tanto, confira Roedel, 2019, p. 25-35. May dedica todo seu estudo para esses cincos aspectos do *ius post bellum*. Cada parte de sua obra analisa um dos momentos após a guerra. Portanto, indicamos a conferência de todo o seu estudo para maiores detalhes (May, 2012).

O que queremos ressaltar com isso são as duas características associadas ao *ius post bellum* (direito após conflito)[155]: a restituição e satisfação.[156] É em sua última reflexão sobre a guerra justa que Vitória trata sobre a sua finalidade, a punição dos ofensores perante as injúrias e danos cometidos antes e durante a guerra. A restituição e a satisfação são punições de razões diferentes, sendo que a restituição é dita diretamente da justiça comutativa e a satisfação da injustiça.[157] Souza comenta que,

> a restituição tem como finalidade devolver aquilo que foi tomado em prejuízo de outrem, enquanto a satisfação corresponde à pena exemplar de maior dimensão do que a injúria praticada contra o outro como medida para que a ofensa seja completamente punida e compensada. (SOUZA, 2017, p. 113)

Ao tratar de restituição e satisfação precisamos ter em mente essa diferença, dado que a restituição compete à devolução daquilo que foi entendido como prejuízo causado, e a satisfação é uma penalidade que corresponde a algo além da injúria cometida. Podemos dizer, talvez, que restituímos um bem, ou algo que porventura seja passível de "recolocação" ou "readequação", ao passo que satisfazemos não a um bem, mas algo além, pois a satisfação não compete diretamente a sua devolução, mas aplacar uma injúria cometida, o que nem sempre ocorre com a restituição de algo que foi perdido, ou consumido injustamente (ROEDEL, 2019, p. 33-34).

Passado o período de guerra, aqueles que cometeram injustiças devem ser punidos como forma de evitar que novamente causem o mal. A pena serve como um meio educativo, ou corretivo, em vista de dissuadir os malfeitores a replicar o mal cometido (VITÓRIA, 1960, p. 829). Ao ser aplicada uma pena, faz-se justiça ao mal sofrido e pleiteia-se a paz e a segurança almejadas pelo príncipe aos seus súditos. Contudo, algo deve ser observado na aplicação de tais penas: elas não devem exceder as injúrias sofridas, caso contrário, a justiça não será feita, antes a injustiça (VITÓRIA, 1960, p. 858). Deve haver um critério de *proporcionalidade* entre a

---

[155] Falar do *ius post bellum* enquanto direito após a guerra é, conforme aponta César, uma tarefa difícil, pois não podemos afirmar com precisão quando começa e termina um conflito. Por isso devemos falar em um processo de transição em uma série de continuidades, não sendo possível determinar o fim de uma guerra e o início da paz. A transição do conflito para a paz é um processo sem pontos determinados de início e fim, porque conflitos são períodos complexos não-lineares. E isso retira os nossos parâmetros de entendimento do processo histórico vivido. Para determinar o fim do conflito e o início da paz, estima-se que sejam necessários, pelo menos, dois pontos: (1) a intensidade decrescente do conflito e (2) um acordo de paz que estabeleça um acordo de paz. Sua *ratione temporis* sempre será transitória. É um *continuum* de dinâmicas práticas e jurídicas, que sempre colocará o "pós" em um estado relativo. Sobre isso, confira, Rojas-Orozco, 2021, p. 36-37; Valdés; Santibáñez, 2022, p. 204-205.

[156] Estamos nos referindo ao *ius post bellum* em consonância com a teoria da guerra justa de Francisco de Vitória, a outra perspectiva conforme o direito internacional público não será matéria deste estudo. Para tanto, sugerimos, Roedel, 2019.

[157] Souza apresenta essa distinção em sua pesquisa de modo bastante eloquente, por isso, decidimos por manter a sua distinção. Para tanto, confira, Souza, 2017, p. 113.

ofensa recebida e a punição aplicada, de modo que não cause humilhações que atrapalhem o reestabelecimento da paz.[158]

O critério de proporcionalidade é retirado de Aristóteles, especificamente da *Ética a Nicômaco*, vinculado à questão da justiça corretiva. O Estagirita comenta que deve haver justiça corretiva quando há injustiça entre duas partes, ou seja, não há proporcionalidade entre as duas, ou se havia, ela foi modificada por atos voluntários injustos de uma delas (ARISTÓTELES, 2001, p. 97-98) [*EN* 1131b-1132b]. No caso da guerra justa, o ofensor, ao cometer injúrias ao ofendido, rompe com a proporcionalidade entre as partes, gerando perdas à parte injustiçada. Essas perdas são voluntárias da parte do ofensor, uma vez que a injustiça é litigada por ele. Desse modo, a parte injustiçada, ao entrar em uma guerra justamente, no intuito de reestabelecer a paz e a segurança, após vencer a guerra, exerce a função de juiz marcial (VITÓRIA, 1960, p. 828-829).[159]

Enquanto juiz, o príncipe, ou governante, deve assumir uma posição equidistante, no sentido de afastar-se da ira, ou vingança, para buscar o meio termo entre as duas partes.[160] O governante somente será justo ao aplicar as penas ao ofensor se for equidistante e assumir o papel de juiz e não de acusador. Vitória menciona que o juiz deve ter moderação e modéstia cristã para aplicar penas à república que cometeu injúrias. Apela-se, aqui, para o aspecto moral do legislador. Agir com modéstia cristã é agir sem vingança, ira, com parcimônia e perdão.

Ao aplicar sansões à parte ofensora, o juiz deve ter em mente não causar danos ao outro para aplacar a sua ira. Pelo contrário, deve satisfazer a nação ofendida, o quanto for possível, sem causar grandes danos e prejuízos à nação ofensora. Isso, porque, em grande medida, a parte ofensora estava obedecendo ordens de um governante injusto, e, nesses casos, os súditos não devem pagar pelos delírios de seu rei (VITÓRIA, 1960, p. 858).[161] O juiz deve considerar a presença de inocentes nas duas nações: a ofendida e a ofensora. Inocente é aquele que não foi nocivo a outro. Em um universo de conflito onde tem injúria e culpabilidade pelo conflito, o inocente precisa ser protegido, pois não teve culpa. Foi vítima do processo.

---

[158] Sobre o critério de proporcionalidade, Francisco de Vitória se baseia na obra de Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, livro V, especificamente na parte em que o Estagirita trata sobre a definição de justiça e de injustiça, e como são aplicadas as penas conforme um critério de proporção. Para tanto, confira, Aristóteles, 2001, p. 97-98 [*EN* 1131b-1132b]. Confira também, Roedel, 2019, p. 34-35.

[159] Por óbvio, Vitória não evoca a ideia de Tribunal Internacional, pois essa é uma ideia contemporânea. Na contemporaneidade é que se tenta buscar em Vitória e em Francisco Suárez os fundamentos teóricos para a ideia de Tribunal Internacional, que visam a aplicação da lei em âmbito internacional (ROEDEL, 2019, p. 26).

[160] Essa posição equidistante é retirada de Aristóteles (ARISTÓTELES, 2001, p. 97-98) [*EN* 1131b-1132b]. Vitória comenta que o príncipe não deve aplicar as penas como acusador, antes como juiz para satisfazer a nação ofendida. No quanto for possível, acarretando o menor dano e prejuízo a parte não ofensora (VITÓRIA, 1960, p. 858).

[161] Confira também, May, 2014, p. 20; Guimarães, 2021, p. 281.

O termo “inocentes” (*innocentes*: não lesantes) pode ser entendido de dois modos: (1) não consiste em uma categoria social, mas jurídica e política. Ela está sendo circunstanciada para uma categoria de lei marcial. Com o conceito de inocentes, Vitória designa aqueles que não causam danos/mal a ninguém. Alguém que não prejudica, não lesa o outro. Não tem parte direta e ativa no conflito, como uma parte que interage danificando ou lesando; (2) inocente é simultaneamente um inculpável, não participa na culpa ou na injustiça.

Destarte, essa categoria, que deve permanecer ilesa de quaisquer punições, é composta por crianças; mulheres, quando não culpáveis de algum envolvimento bélico; trabalhadores inofensivos; pessoas pacíficas; peregrinos e hóspedes quando estão entre inimigos, porque estão entre os inimigos, não são inimigos; clérigos, quando não envolvidos no embate (VITÓRIA, 1960, p. 841-846).

Há inocentes na parte política que merecem punição. Contudo, não basta dizer que eles não agridem, não lesam. É importante que não tenham parte na culpa daquela injustiça. Vitória é enfático ao determinar que os inocentes não merecem punição, exceto se for constatado alguma culpabilidade. Por isso, o juiz marcial deve levar em consideração essa dimensão do envolvimento de um povo em uma guerra no processo de punição e satisfação. Os inocentes não devem sofrer punições, tampouco danos devido à ações de outros. Como juiz, o até então governante, deve satisfazer a parte ofendida sem causar grandes perdas aos ofensores, pois a nação ofensora também é composta de inocentes de guerra (VITÓRIA, 1960, p. 841-846).

Considerações finais

Ao lidar com a questão da guerra justa em Francisco de Vitória, é possível perceber que o Mestre Salmantino estabelece critérios estritos para determinar a licitude de um governante entrar em guerra justamente. É interessante o fato de o governante ter o seu poder confirmado pelo povo sobre o qual legisla. Por possuir seu poder legalmente, o governante deve, antes de qualquer interesse próprio, preocupar-se com o bem público, de modo que busque, de todas as formas possíveis, preservar a paz e a segurança de sua república. Caso contrário, o governante não será nada além de um tirano, que ao invés de tutorar o bem público, prioriza seus próprios interesses. Seus súditos deixarão de ser seu povo e passarão a ser seus escravos, pois estarão a serviço de seus interesses pessoais.

Tendo estabelecido o que deve mover um governante a entrar em uma guerra justamente[162], Vitória estabelece o que deve ocorrer após a guerra (*ius post bellum*). O papel de juiz que o governante deve exercer é indispensável para entender a definição de justiça adotada pelo Mestre Salmantino. O governante deve assumir uma posição equidistante, de modo a não buscar vingança contra o seu ofensor e estabelecer penas justas para corrigir o mal cometido.

Assim, deve-se estabelecer penas justas e não causar danos e prejuízos ao seu inimigo, principalmente aos inocentes de uma nação vencida em uma guerra justa. Caso isso ocorra, o processo de punição e satisfação seria visto como uma vingança do governante tornado juiz marcial e não como justiça. Caso se promova vingança, não se cometerá justiça corretiva, antes replicará o mal promovido pela parte ofensora.

Em consonância com o que trabalhamos neste estudo, está o artigo 51 da *Carta das Nações Unidas*, quando aborda os casos excepcionais para o uso da força. Há duas prerrogativas para que uma guerra seja legal, a saber: a legítima defesa e a autorização pelo Conselho de Segurança da ONU.[163] A Carta afirma que a legítima defesa, tanto individual como coletiva, é legal e não é necessário que haja uma autorização prévia do Conselho de Segurança. Contudo, salienta, deve-se respeitar o princípio de *proporcionalidade* ao ataque recebido, não causando danos maiores e mais intensos do que aqueles causados pela parte ofensora. Além disso, a resposta deve ser necessária para que o ataque cesse e, após o início do conflito, o Estado deve comunicar imediatamente o Conselho de Segurança da ONU. Nesse sentido, percebemos como Francisco de Vitória ressoa no Direito Internacional vigente, tanto que Mazzuoli (2019) reconhece que Vitória é um dos precursores do Direito Internacional.

O fato é que a Carta das Nações Unidas é o principal tratado que regulamenta a legalidade das guerras no hodierno. A carta estabelece que os Estados membros da ONU devem resolver seus conflitos de forma pacífica. Contudo, em casos de legítima defesa e/ou autorização do Conselho de Segurança, o uso da força é legal. De toda forma, sabemos da diferença temporal entre a ONU e Francisco de Vitória. Não queremos, com isso, afirmar que Vitória pensou em um Conselho de Segurança, ou em uma instituição de abrangência mundial tal qual a ONU. Nosso intuito é apenas enfatizar que o Mestre Salmantino, em alguma medida, pensa e reflexiona em algo, senão igual, mas aproximado daquilo que encontramos na *Carta das Nações*

---

[162] Vale ressaltar que Francisco de Vitória pergunta sobre a justiça da guerra, ou seja, se uma guerra é travada justamente. Diferentemente do que é trabalhado no Direito Internacional Moderno, em que se pergunta sobre a legalidade. Para saber mais sobre isso, confira, Mazzuoli, Valerio de Oliveira. *Curso de Direito Internacional Público.* 12. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2019.

[163] ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Carta das Nações Unidas e Estatuto da Corte Internacional de Justiça*. São Francisco, 1945. Disponível em: https://www.un.org/en/about-us/un-charter/full-text. Acesso em: 08 out. 2024.

Unidas. Por fim, um estudo mais aprofundado sobre a relação entre Vitória e o Direito Internacional fica como proposta para novos empreendimentos acadêmicos.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4 ed. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2001.

BERTELLONI, Francisco. Hacia la superación de la tolerância: los derechos de los índios en las relectiones de Francisco de Vitoria. In: RIVAS, R. Peretó. (org.). Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media. *Actas del Coloquio de Mendoza* (15-18 de junio de 2011). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2012.

D'OCA, Fernando Rodrigues Montes. Política, Direito e Relações Internacionais em Francisco de Vitória. *Revista Opinião Filosófica*, [S. l.], v. 3, n. 1, 2017. Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/447>. Acesso em: 1 de julho de 2024.

GUIMARÃES, Hiago Mendes. Os direitos dos índios e da guerra segundo Francisco de Vitória: leitura das primeira e segunda relectii sobre os direitos dos índios e da guerra. *Revista quaestio iuris*, v. 14, n. 01, 2021, p. 257-290. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/rqi.2021.48353>. Acesso em: 20 de junho de 2024.

HIDALGO, Adolfo Sánchez. Vitoria y Suárez: el Derecho Internacional en el tránsito a la modernidad. *Anales De La Cátedra Francisco Suárez*, v. 51, p. 163-182, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.30827/acfs.v51i0.6252>. Acesso em: 2 de julho de 2024.

MAY, Larry. *After War Ends*. Nova York: Cambridge University Press, 2012.

_____. Jus Post Bellum, Grotius, and Meionexia. In: Carsten Stahn; Jennifer S. Easterday; Jens Iverson. (ed). *Jus Post Bellum*: Mapping the Normative Foundations. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. *Curso de Direito Internacional Público*. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2019.

MIRALLES, Ángela Aparisi. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares, 2007.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Carta das Nações Unidas e Estatuto da Corte Internacional de Justiça*. São Francisco, 1945. Disponível em: https://www.un.org/en/about-us/un-charter/full-text. Acesso em: 08 out. 2024.

ROEDEL, Cezar Cauduro. *Jus Post Bellum*: Modelos clássicos e contemporâneos. 2019. Doutorado (Tese de Doutorado em Filosofia), Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/9017>. Acesso em: 20 de junho de 2024.

ROJAS-OROZCO, César. *International law and transition to Peace in Colombia*: Assessing jus post bellum in practice. Boston: Brill Nijhoff, 2021.

SOUZA, Renata Floria de. *Guerra Justa*: Início, meio e fim em Francisco de Vitória. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/7443>. Acesso em: 19 de junho de 2024.

VALDÉS, Ilssy Macchia; SANTIBÁÑEZ, Iliana Rodríguez. La necesidad de un marco normativo postconflicto o ius post bellum para lograr la paz. *Anuario Mexicano De Derecho Internacional*, v. 22, n. 22, p. 195-234, 2022.
Disponível em: <https://doi.org/10.22201/iij.24487872e.2022.22.16952>. Acesso em: 30 de junho de 2024.

VITÓRIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitória*: Relecciones Theologicas. Tradução para o espanhol de Teófilo Urdánoz. Madrid: BAC, 1960.

Entrevista

A propósito da Filosofia – Diálogo entre duas gerações

Dirce Eleonora Solis[164]

Nathan Braga Fontoura[165]

Nathan Fontoura: Em primeiro lugar, quero agradecer imensamente por aceitar o meu convite para essa entrevista. É um prazer poder estabelecer um diálogo com você a respeito da trajetória acadêmica e profissional que construiu, bem como sobre temas em comum que nos concernem, enquanto estudiosos do intitulado "pensamento da desconstrução", atribuído ao filósofo franco-argelino Jacques Derrida.

Professora Dirce, o seu trabalho e a sua experiência na área de Filosofia são notáveis, eu não diria que falam por si só, pois se refletem na formação de inúmeros profissionais, seja na própria Filosofia ou em outras áreas do saber. Com mais de cinquenta anos dedicados ao magistério e à pesquisa filosófica, tendo passado por diferentes instituições de ensino superior – PUC-Rio, UERJ, UFRJ, Universidade Santa Úrsula –, é admirável que o seu esforço tenha formado gerações de pensadores e contribuiu, inegavelmente, para a consolidação da área de Filosofia em nosso país, sobretudo no âmbito do Estado do Rio de Janeiro. Portanto, quero iniciar nossa entrevista lhe fazendo um pedido especial: comentar como se deu o seu primeiro encontro com a Filosofia, e por quais razões você decidiu seguir através desse difícil, entretanto, belo caminho.

Dirce Solis: O meu primeiro encontro com a Filosofia foi através de uma leitura informal de filósofos, tais como Platão e a sua *República*, os representantes da filosofia grega dos vários períodos, e como fiz Clássico tive a oportunidade de ter no currículo, nos seus três anos, uma carga horária relevante de Filosofia. Nessa época, nos anos 1960, já líamos obras ou passagens das obras de filósofos clássicos ocidentais, dos gregos aos modernos, e nós tínhamos algum conhecimento de Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche e Sartre. No Ensino Médio da época, houve uma forte inspiração em professores que, segundo o nosso entender, nos encaminharam para continuar a Filosofia na universidade. Em minha turma do Clássico foram cinco estudantes

[164] Professora Titular do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); Coordenadora do Laboratório de Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia (LLPEFIL) e Coordenadora do GT Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa da ANPOF. Possui ampla experiência na área de Filosofia, especialmente com o pensamento de Jacques Derrida.

[165] Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), sob a orientação da Prof.ª Dirce Eleonora Solis. Bolsista CAPES.

que seguiram na universidade o curso de graduação em Filosofia. No Clássico, tínhamos aulas de inglês, francês, latim e grego clássico, o que auxiliou nas leituras das obras de Filosofia cuja tradução ainda não era suficiente no Brasil. Líamos, também, comentadores de Filosofia em livros mais ou menos didáticos – muitos deles eram conservadores, mas considerados eruditos da Filosofia (Jacques Maritain, Guillermo Fraile, M. Sciacca e outros) – que nos auxiliavam no então 2º grau e nos anos da Graduação em Filosofia. Questões que impactavam a adolescência desde o Clássico eram, sobretudo, aquelas do ser, do conhecer, do existir, a epistemologia das ciências, os aforismos nietzschianos, o Ser e o nada sartriano, entre outras. Cumpre lembrar que estávamos vivendo o começo da ditadura militar brasileira (1965-1967 no Clássico;1968-1971 na Graduação em Filosofia). Na universidade nós compartilhávamos professores conservadores e alguns mais progressistas, nessa situação bastante complicada. Guardo até hoje uma carta de um padre dominicano, nosso colega da Filosofia, que fora preso pela ditadura militar e não pôde participar, por esse motivo, de nossa formatura em 1971. Mas guardo, também, a lembrança do entusiasmo e do anseio de uma juventude reprimida pelo contexto político que adquiriu o gosto pela Filosofia e fez dela sua vida inteira.

NF: Inúmeros foram os seus interesses filosóficos ao longo dos anos, considerando a sua ampla experiência com a Filosofia e o seu ensino, e é realmente de se admirar a versatilidade de escolas, filosofias, pensadores, temas etc. com os quais tem trabalhado desde que iniciou os seus estudos em Filosofia no final da década de 1960. Particularmente, acredito que isso representa um traço importantíssimo que os profissionais de nossa área não deveriam perder jamais de vista, a saber, uma curiosidade pela história do pensamento, melhor dizendo, a prazerosa sede de reflexão que desconhece limites e não se sujeita a pré-conceitos, mantendo uma abertura radical para acolher outros pensamentos. Certamente, isso é algo que aprendemos com alguns filósofos, dentre eles Jacques Derrida, essa figura inigualável da história ocidental que aqui nos reúne. Desde a década de 1990, você vem dedicando uma atenção especial a esse pensador. Poderia compartilhar algo a respeito dessa decisão?

DS: Havia uma opção nas universidades pela formação generalista em várias áreas das humanas, e um lema que costumava acompanhar a formação universitária nos anos 1960/1970: antes de ser especialista, seja generalista, algo que estava presente na maioria das grades curriculares das diretrizes para cada curso de graduação que lidava diretamente com a questão do humano. Isso até hoje encontra-se refletido na maioria dos currículos, notadamente na Filosofia. Poderíamos abrir uma longa discussão a esse respeito, o que era pensado, sempre, quando

apareciam as tais reformas curriculares, das quais, na Filosofia, participei de várias. Mas não é o caso aqui. O fato é que, resumidamente, a posição generalista abria portas para as escolhas especialistas, e nesse sentido, creio eu, a Filosofia nunca abandonou totalmente essa perspectiva.

No entanto, há que se fazer uma ressalva: embora Ensino não se dissocie de Pesquisa (e nem de Extensão, pelo menos não deveria), o que geralmente observamos é que para realizar a pesquisa, um profissional da Filosofia escolhe uma determinada área, um determinado problema ou um(a) autor(a). E isso o especializa, pelo tempo dedicado, pelos anos de aprofundamento de temáticas autorais ou não. No meu caso específico, eu vinha me especializando em autores da Filosofia Francesa Contemporânea desde os anos 1980, e o meu interesse por Derrida surgiu, inicialmente, ao ministrar cursos de Filosofia para as áreas de Psicologia e de Estética para a Arquitetura na Universidade Santa Úrsula (USU). A partir dos anos 1990, coordenei um curso de "Especialização em Filosofia" e uma "Especialização em Filosofia e Psicanálise", onde fui responsável pela parte de Filosofia e a professora Ângela Coutinho do CEPCOP-USU pela parte de Psicanálise, o que de certo modo selou o meu interesse bastante aprofundado pelo pensador Jacques Derrida.

Convém ressaltar, ainda, que a experiência com Jacques Derrida, também nos cursos de Graduação em Psicologia e em Arquitetura da Santa Úrsula, e nos cursos de Especialização, me proporcionou um cabedal de análise das questões derridianas que me fez assumir o mote, mesmo que em tom de brincadeira, de que "tudo na filosofia começou na *Gramatologia*", uma das obras debutantes do pensamento de Derrida. Essa proposição, tomada nesse sentido, quer dizer, não só que parecia que tudo que discutia o pensador Derrida, o por vir (*à venir*) derridiano, já estaria de algum modo antecipado nessa sua obra, mas também que o movimento de pensamento para trabalhar a Filosofia seria aquilo que, aparadas as devidas resistências, convencionou-se chamar de Desconstrução.

Então foi possível, debater, por exemplo, com estudantes de Psicologia e psicólogos em formação, além da *Gramatologia* (1967), o texto "Freud e a Cena da Escritura" presente em *A Escritura e a Diferença* (1967), que serviu como o ponto de partida para questões de "Moi – la Psychanalyse", editado em *Psyché, Inventions de l'autre* (1987), de *Mal de Arquivo, uma impressão freudiana* (1995), de *Estados d'alma da Psicanálise* (2001). Na pós-graduação foi a vez do debate sobre o "*Cartão-postal: De Sócrates a Freud e Além* (1980). Os grupos de estudos sobre Lacan que pude participar auxiliaram na discussão do pensamento lacaniano e a visão da Desconstrução, e serviram de suporte às discussões mais recentes de *A Besta e o Soberano I* e

II (2008/2010) de Derrida. Observo que estou citando os anos em que as obras de Derrida saíram pela primeira vez na França ou nas primeiras edições, e não as edições em português.

Na Arquitetura, Derrida aparece no bojo da discussão estética a partir de *Choral L Works* (1991) de Peter Eisenman e Jacques Derrida, além de outras obras que, gradativamente, foram plasmando possíveis relações entre arquitetos, pensadores da Filosofia, Derrida e a questão da Desconstrução, de onde retirei a inspiração para minha tese de doutorado sobre a desconstrução derridiana, cujo título é "Arquitetura da Desconstrução e Desconstrução em Arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida."[166]

É preciso ressaltar que a partir desse interesse comum entre a Arquitetura e a Filosofia, promovi várias exposições sobre o tema com estudantes de Graduação em Arquitetura nos anos 1990, e esse meu trabalho somado à tese de doutorado me colocou em contato com inúmeros arquitetos brasileiros, notadamente aqueles que se interessavam por Derrida, o que resultou no grupo de pesquisa do CNPQ que até hoje perdura "Arquitetura, Derrida e Aproximações", que tem como primeiro líder o arquiteto Fernando Freitas Fuão e como segunda líder a filósofa Dirce Eleonora Solis. Este grupo, bastante atuante, congrega além de filósofos e arquitetos, estudiosos interessados de outras áreas afins, e ele se mantém, mesmo com algumas adversidades normais, realizando a cada dois anos congressos internacionais, além de publicações em coleções bastante relevantes.

NF: De fato, sua trajetória é impressionante, considerando o tempo de carreira que possui, assim como as inúmeras referências e os saberes que traz consigo na sua prática profissional; inclusive é necessário reconhecer seu trabalho – como de outros profissionais da área –, que resistiram na Filosofia em um período problemático de nossa história nacional, marcado por uma perseguição às chamadas "ciências humanas", período cujos efeitos, infelizmente, ainda são sentidos em pleno séc. XXI. Além disso, é interessante notar que sua atividade filosófica esteve sempre atravessada pela interdisciplinaridade da Filosofia com outras áreas do conhecimento, como descreve na sua experiência docente em graduações de Arquitetura e Psicologia; é significativo também que essa vivência lhe propiciou uma porta de entrada para o pensamento da desconstrução, e nós sabemos que um longo caminho precisou ser percorrido até que fosse possível começar nos estudos sobre Desconstrução na área de Filosofia.

[166] Uma síntese da tese mencionada foi publicada na forma de livro em 2009 pela Editora UAPÊ em colaboração com a Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF) sob o título "Desconstrução e Arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida".

Jacques Derrida foi mais do que um mero filósofo, foi um pensador. Suas contribuições ultrapassam em muito os limites estreitos e estritos do campo dito filosófico. Dentre as diversas áreas nas quais se arriscou pensar há as Artes Visuais, o Direito, a Literatura, a Psicanálise etc., só para mencionar algumas. Na sua opinião, a que se deve essa diversidade temática com a qual o filósofo franco-argelino engajou-se durante a sua trajetória intelectual?

DS: Não foi apenas Derrida que se preocupou, na Filosofia, com a diversidade temática. Aliás, desde os filósofos gregos, na filosofia ocidental, essa preocupação com temáticas variadas, que implicavam em problemáticas de vida e de ação, na maioria dos casos, sempre esteve em pauta. Pensemos em Sócrates, Platão e Aristóteles e tantos outros que traziam questões de suas épocas. Sempre foi assim na Filosofia. E não há especialista que, uma vez questionado, não pudesse se posicionar sobre as questões de seu mundo – uns mais, outros menos –, mas isso sempre foi uma preocupação do pensamento em geral. A discussão assume uma nova perspectiva, entretanto, quando os filósofos do *logos* e da identidade são confrontados por pensadores que não se pautam nesse privilégio logocêntrico e se colocam como pensadores da diferença.

No entanto, o campo filosófico parece que, tradicionalmente, esteve limitado ao que é a Filosofia enquanto produtora de verdades, geralmente binárias. Era como se conformavam as "partes" divisórias da Filosofia, as quais, ainda hoje, são aquelas reconhecidas pelas diretrizes curriculares dos cursos de Graduação e de Pós como áreas filosóficas propriamente ditas. Vejam como são tratadas até hoje pelo CNPQ: as principais (História da Filosofia, Metafísica, Lógica, Epistemologia, Ética) e as suas subsidiárias como complemento; "partes" pensadas em termos de uma centralidade, como o uno e o múltiplo, como referência da racionalidade e seu contrário, para não ir muito além. O domínio filosófico do pensamento onde ser = a pensar = a representar.

Ainda podemos dizer que a Filosofia sempre se relacionou com todas as outras áreas de saber, histórica ou epistemologicamente falando, investigando e dando um cunho filosófico aos problemas aventados nessas outras. E então, aparecem inúmeros pensadores que passam a dizer que para o mundo – assim como àquilo que se costuma chamar de realidade –, para a experiência hoje, não basta um tratamento binário (a Lógica disse tantas vezes isso...) ou identitário, e a partir daí as "filosofias da diferença" começam a ganhar espaço na discussão, com temáticas que antes não eram abordadas e são consideradas "mais atuais".

Derrida, pensando a questão da diferença, chamou a atenção para as soluções fáceis da identidade, e vai se colocar na perspectiva da identificação (*O monolinguismo do Outro*, 1996), que passa a simbolizar a Desconstrução, bem como o rastro (*trace*) que é um deslocamento com relação ao traço (*trait*) logocêntrico e um desvio do privilégio do *logos* e da identidade. Adota

o termo *différance* com "a", o jogo das diferenças, para justificar essa questão do deslocamento. E não esqueçamos a questão da espectralidade como problema trazido em grande parte das obras de Jacques Derrida, que ganhou maior densidade em *Espectros de Marx* (1993), nem tampouco da discussão fenomenológica que Derrida empreende nessa obra e sua preocupação agora como intelectual francês, mais do que argelino-francês, com a discussão da fenomenologia husserliana nas universidades francesas e em seus comentários sobre a fenomenologia (seus comentários à *Origem da Geometria* de Husserl (1962) e sua obra *A voz e o fenômeno* (1967) sobre o problema do signo na fenomenologia de Husserl, por exemplo).

Uma outra questão a pontuar é: o que é um filósofo e o que é um pensador; falamos de Filosofia ou de pensamento? Onde situar a Desconstrução nessa discussão? Questão complicada porque se poderia assumir que ser filósofo é nome somente para alguns poucos, a partir de uma certa especificidade já caracterizada historicamente tantas vezes. No entanto, pensamento serve para todos que se dedicam intelectualmente a algum assunto. Assim, a maioria dos intelectuais da diferença, mesmo abordando de forma "filosófica" problemas da Filosofia, estariam alijados de serem nomeados filósofos, sendo, portanto, reconhecidos como pensadores, ou melhor, como não-pertencentes a essa suposta "elite intelectual". Eis uma faca de dois gumes que, em nossa atualidade, na qual qualquer expressão de conhecimento pode ser considerada "pensamento", e dependendo de como se encaminhe, poderia estar anunciando o fim da Filosofia?

NF: Certamente, na Filosofia sempre houve espaço para uma pluralidade temática de conteúdos e estilos/metodologias, algo que se tornou ainda mais evidente na contemporaneidade do mundo globalizado e hiperconectado nas mais diversas mídias. Pensadores como Derrida e outros dessa geração da segunda metade do séc. XX são exímios representantes dessa diversidade estilística, eu diria, não só pelos problemas que discutiam e refletiam, mas também pela maneira como eles praticavam a Filosofia. Talvez tenhamos a infinita tarefa de repensar nossas práticas filosóficas, a fim de que não se submetam irrefletidamente aos modelos hegemônicos-homogeneizantes de Filosofia. E entendo a sua posição em relação à diferença entre "Filosofia" e "pensamento"; há, como em tudo que fazemos, certas forças operando politicamente, e por essa razão não podemos abrir mão desse nome tão importante que é "Filosofia", mesmo que "pensamento" possa parecer mais abrangente e não restrito a uma área específica do saber humano.

Como sabemos, a obra derridiana sofreu, e ainda hoje sofre, certas resistências por parte de setores da academia filosófica. A recepção de Jacques Derrida na Filosofia é tardia

comparada à outras áreas que acolheram o seu pensamento desde as primeiras publicações. Há situações em que a simples menção ao nome "Derrida" é capaz de gerar um certo incômodo e a Desconstrução é tratada como absurdo, *nonsense*. É um tanto curioso que esse constrangimento e essas críticas partam, muitas vezes, de pessoas que são da própria área de Filosofia, as quais, presume-se, são mais "abertas" à pluralidade de ideias, perspectivas, valores etc. Por que há, até este momento, desconfiança, implicância, e mesmo temor, em relação à Derrida, principalmente entre os nossos pares?

DS: Na história do pensamento, o que vale não apenas para o campo filosófico em si, mas para as diversas áreas do conhecimento, é que qualquer suposta novidade pode se apresentar como possível de intranquilizar, deslocar ou mesmo destruir um determinado campo de saber, e assim ela pode ser vista como erro, como insuficiente ou como eivada de incertezas. O problema é que ninguém quer perder a hegemonia dos seus saberes ou se sentir ameaçado de não mais possuir o domínio, o privilégio. Conservar o que já se sabe ou o que se apresenta como o mais correto, ainda mais quando se trata de defender a cômoda verdade – como se ela fosse única! –, traz, ao menos, a garantia da propriedade, da centralidade do *lógos*. Se temos um certo pensamento que por trabalhar no desvio não-binário é domínio da diferença (da *différance* com "a"), com o im-possível, o indecidível, que muitas vezes traz uma espécie de abismo – o *Abgrund* de Heidegger ilustra bem isso –, é claro que ele intranquiliza o centralismo do *lógos*, é um pensamento tornado imensamente desconfortável. Então, temos: o *lógos* é o conforto da Filosofia; o desvio do *lógos*, é o seu desconforto – da Ciência, da Filosofia, de outras áreas do saber reconhecidas como bem estabelecidas; e então, aparentemente, isso pode ser entendido como absurdo ou *nonsense*. Não fosse já a literatura e/ou as artes dando conta desse universo. Mas aí pode, não? É ficção para o senso comum.

Derrida desconforta porque para ele a Filosofia pode produzir o novo, a desconstrução como acontecimento desestabiliza o velho e provoca, ou ironiza, as formas de se fazer filosofia, política ou as ciências em geral nas suas possibilidades de segurança. Lembremos mais uma vez de *Psyché, Inventions de l'autre* (1967): é uma grande provocação inventar, inventar o outro. O conservadorismo não pode deixar que isso aconteça. Mas a provocação abre, no entanto, portas para a discussão filosófica de temas e pensamentos outros, como por exemplo, o debate sobre o gênero, o racismo, o feminino, as mulheres, os pensamentos dos povos originários considerados não-filosóficos, a desconfiança das origens, e muitas outras temáticas que não são consideradas tão usuais para o pensamento filosófico tradicional, o que pode criar vários níveis de resistência.

NF: Derrida, assim como Nietzsche e outros, é realmente um pensador singular que desestrutura as bases do antigo edifício metafísico ocidental, e nem todos estão preparados para lidar com a instabilidade no pensamento racional. Nesse sentido, deveríamos tentar ver o que está para além de uma certa visibilidade que só nos permite visualizar aquilo que aparece sob uma determinada luz. Ao desestabilizar, provocando, a habitual textualidade da Filosofia Ocidental, Derrida abriu espaço para possíveis questionamentos invisibilizados.

Atualmente notamos um incentivo maior em departamentos brasileiros de Filosofia pela inclusão de outras maneiras de pensar, para além do cânone filosófico da tradição eurocentrada, logocêntrica, ocidental. Enquanto pensador que sempre esteve às margens da tradicionalidade, Derrida parece beneficiar-se dessa abertura, embora possamos dizer que, em parte, e ao mesmo tempo, ela tenha sido proporcionada pelos seus esforços. No decorrer das duas últimas décadas, nós vimos crescer o interesse pelo pensamento de Jacques Derrida em nosso país, sobretudo na cidade do Rio de Janeiro. Decerto, isso é fruto de um trabalho extenso e duradouro de divulgação e ensino da Desconstrução realizado por um exímio grupo de pessoas no qual você está incluída, junto do Paulo Cesar Duque-Estrada (PUC-Rio), do Rafael Haddock-Lobo e da Carla Rodrigues (UFRJ), do Marcelo Moraes (FFP/UERJ), só para citar alguns. O resultado disso é nítido quando contabilizamos o número crescente de orientações e publicações que tratam de Derrida, surgidas nessas duas décadas anteriores. Como você percebe essa mudança? Penso que é peculiar ter se formado, não-sistematicamente, uma espécie de "núcleo carioca" em torno de Derrida, algo que, na Filosofia dos dias atuais, não vimos acontecer em nenhum outro lugar do mundo.

DS: Bem, não foi uma trajetória fácil, nem imediatamente palatável, para os círculos filosóficos brasileiros assumir o pensamento de Jacques Derrida. Foram inúmeras as vezes que esse grupo citado por você teve que justificar, desde o início, o que era o pensamento do autor, o porquê da Desconstrução, o que eram os quase-conceitos, os operadores da Desconstrução. Na verdade, o pensamento de Derrida era, anteriormente, muito mais estudado pelos pesquisadores da área de Letras e da Linguística que pela Filosofia. Mas aqui já há uma grande afinidade com as questões filosóficas. Nos anos 1970, ainda possui muito mais aderência, também, em áreas não filosóficas tal como a Arquitetura e nesse caso o pensamento de Derrida, e o que passa a ser conhecido por Desconstrução, mereceria uma atenção bastante especial: a diferença entre a Desconstrução e o Desconstrutivismo na área de Arquitetura, o interesse pelas questões desconstrucionistas pelos arquitetos, a preocupação não apenas com a dimensão estética, mas

ético-política por essa área, voltada para os deslocamentos próprios à Desconstrução; os famosos Choral Works que trazem o pensamento de Derrida para essa área na relação com Peter Eisenman; os trabalhos de Bernard Tschumi e o projeto desconstrucionista para o Parc de La Villette; os posicionamentos de Frank Gehry, arquiteto canadense, de Zaha Hadid, arquiteta iraquiano-britânica, e outros, colocaram a Desconstrução derridiana em proeminência na Arquitetura, antes dela aparecer na Filosofia.

Quando Derrida surge nos departamentos de Filosofia, nos anos 1980 e 1990 – embora já existissem pensadores da Filosofia estudando isso –, quando a chamada Desconstrução vai se legitimando nesses departamentos, a Filosofia encontra um espaço fértil para suas elaborações. E, então, no Brasil aparecem esses nomes importantíssimos que você cita, e outros. O "núcleo carioca", se através dele o pensamento derridiano se dissemina, não discute somente Derrida. Faz sempre passagem por autores clássicos, e por outros autores da Filosofia Contemporânea. Além disso, como estabelecemos relações com muitas áreas do saber, já anteriormente citadas, o pensamento derridiano se dissemina por elas, e reconheçamos: isso deu margens, pelas suas noções de deslocamento, de desvio, de in-decidibilidade, dentre outras, a que outras escrituras pudessem ser melhor discutidas na Filosofia, com a adesão aos pensamentos e pensadores não-ocidentais, com a possibilidade, também, de trazer pensamentos originários, sua espacialização colocada para a Filosofia, e com relação à atualização de preocupações mais antigas que já eram trazidas, por exemplo, pelas Ciências Sociais (Antropologia, Sociologia), repito: as mulheres, o feminino, o racismo, as questões de gênero etc., que começam a possuir um espaço privilegiado de discussão na área de Filosofia). Há que ressaltar, ainda, que em função de nossa relação com a Arquitetura, o Brasil é o único lugar do mundo que possui o núcleo de pesquisa anteriormente já citado por mim (Arquitetura, Derrida e Aproximações).

NF: É lugar-comum na história do pensamento ocidental tratar Derrida como um filósofo difícil, mesmo entre "derridianos". Sem sombra de dúvidas, a leitura dos seus textos é complicada para quem não está familiarizado com seu estilo único e as suas noções filosóficas (conhecidas como *indecidíveis* ou *quase-conceitos*, ou como você prefere, os *operadores da desconstrução*). Além disso, Derrida está o tempo todo confrontando-se, criticando, referenciando aspectos da tradição filosófica na qual ele está inscrito, ou seja, temos que ler e conhecer as diferentes heranças com as quais dialoga, para não ficarmos em desvantagem em relação aos seus textos.

No meu caso, recorri aos comentadores de seu trabalho, porque tive a necessidade de me familiarizar com os contextos das questões que eram propostas pelo filósofo franco-

magrebino. Outro caminho que recomendo sempre aos amigos interessados é iniciar pelas entrevistas como *Posições*, a título de exemplo, pois tenho a impressão de que nesses diálogos Derrida revela-se menos ensaístico e possui a tendência de expressar-se mais "objetivamente". Dito isso, pergunto se Derrida é, verdadeiramente, um filósofo difícil – alguns até diriam impossível – ou os leitores apressados/precipitados não possuem a diligência e a paciência necessárias para lê-lo?

DS: Temos que pensar inicialmente que uma das tarefas mais difíceis para o pesquisador não é dizer o que a Filosofia é, e nem apenas construir discursos explicativos, apresentar argumentos confiáveis e/ou não contraditórios, o que já é muito complicado. E embora, no caso de Derrida existiram muitas interpretações equivocadas de seu "Não há nada fora do texto", a Filosofia não é apenas um texto, mas um texto que é ele mesmo contexto, ou melhor, é uma busca de sentido. A dificuldade está, então, em compreender "qual é o sentido implicado em se fazer Filosofia?"

Em termos de aprofundamento de uma questão, a perspectiva que a Filosofia abre pode ser infinita, eu diria, constante, diária. Ou porque o texto não diz tudo, ou porque a interpretação é suficiente de um lado, mas por outro lado ela é insatisfatória, ou porque é possível – e aí entra o Derrida – pensar as suas indagações no sentido do desvio, do por vir, quando estas se colocam à margem da centralidade ou do privilégio de um certo tipo de *lógos*. Porém, não vejo esse autor ora mais ensaístico, ora menos. Para mim, é sempre ensaístico, mesmo quando aborda questões nas quais parece que ele argumenta apenas em função dos logocentrismos que se lhe apresentam. Esse movimento de por um lado e por outro, ou isto ou aquilo, a possibilidade do talvez... São garantias para que o ensaio se mantenha como retórica no sentido dado por Derrida; não há nada que desabone o pensamento por isso. Discutir se há retórica, ou metáforas, em um determinado pensamento para procurar eliminá-los é preocupação do logocentrismo e não da Desconstrução. Derrida nunca viu nenhum filósofo sem retoricidade, mesmo quando supostamente eles atacam a retórica. Agora, dificuldade todo e qualquer pensamento pode ter, mesmo o menos obtuso, isso depende de quem o lê ou o interpreta.

NF: Essa seria, na minha opinião, uma das grandes lições aprendidas com Derrida, a saber: que a Filosofia pode ser lida, relida, repensada de diferentes maneiras; que a Desconstrução propicia novos olhares sobre as estruturas logocêntricas historicamente sedimentadas, considerando uma ausência radical de fundamentos últimos que configuram e formam o real. E, nessa perspectiva, inscreve-se a questão do estilo – isto é, dos estilos, no plural –, discutida, sobretudo, em *Esporas*

(1976); aqui, Derrida propõe uma pluralidade estilística, inspirada na filosofia nietzschiana, que não se traduz em metodologias ou outras formas preestabelecidas do filosofar. Não se trata mais de adequar/ajustar conteúdo e forma reciprocamente, e sim compreendermos que ao (d)escrever estilisticamente alguma coisa, altera-se, significativamente, o objeto (d)escrito. Então é possível repensar, talvez, tudo que Derrida disse/escreveu como sendo da "ordem" do ensaio, da retórica, como escolhas estéticas e/ou estratégias ético-políticas que deslocam a Filosofia de suas típicas zonas de conforto textuais.

Derrida faleceu em outubro de 2004, portanto, no ano de 2024 marcaram-se exatos vinte anos desde a sua partida, tendo sido ele o último de uma geração – que compreende nomes como Althusser, Deleuze, Foucault, Lyotard, entre outros – a nos deixar. Há quem diga que Derrida é página virada na História da Filosofia, considerando que seu falecimento marcou o início do fim de uma era para a Desconstrução no cenário midiático-político mundial e que os seus constantes esforços em desconstruir as bases do edifício metafísico do Ocidente não foram suficientemente bem-sucedidos. Penso que nada disso seja verdade, pois sabemos que Derrida jamais teve como propósito pôr abaixo a construção milenar da metafísica ocidental – pelo contrário, muitas vezes ele prezava pela salvaguarda dessa tradição, e por tudo aquilo que nos legou como contribuição filosófica. Além disso, Derrida possui uma obra extensa que ultrapassa uma centena de escritos, publicados e não publicados, logo, é insensato afirmar que o tempo da Desconstrução já passou, uma vez que ainda há muito o que explorar a partir dela. Nesse sentido, lhe pergunto: como nós poderíamos pensar a atualidade do pensamento derridiano? Onde ela se inscreve?

DS: Acho muito estranhas essas afirmações, se elas vêm dos filósofos. Em geral, eu perguntaria: qual seria o sentido de estudarmos, ainda hoje, Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino e outros, se suas questões fossem consideradas defasadas com relação ao mundo contemporâneo e só significassem uma perspectiva histórica para a Filosofia? E Descartes, Leibniz, Spinoza, se os problemas filosóficos trazidos por eles carecessem de uma possível atualização? E talvez não pudéssemos também falar de Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl ou Heidegger? E se ousássemos dizer que não existe mais nenhuma possibilidade de trabalhar com o pensamento logocêntrico no mundo de Inteligências Artificiais? Não estariam defasados? Por que a Filosofia ainda insiste neles? Vejam, não se trataria de concordar com as concepções de cada um, nem de apontar que há neles retrocesso ou não, mas de legitimá-los como possíveis respostas à questões que nos impactam atualmente. Filosofias da identidade são tranquilamente aceitas, mas aquelas da diferença, não? Se fôssemos indagar a atualidade de

cada um desses pensamentos e, também, aqueles discutidos pela Desconstrução, há que medi-los pela sua defasagem ou pela atualidade? Derrida pensou – ou deu margem, se preferir – para pensarmos grande parte dos problemas que atingem a humanidade em nossa época, e de um modo que pode assustar o conservadorismo do pensamento, e por isso é um pensamento que obsidia e assombra. Penso, então, que na Filosofia não há ocaso do pensamento porque não trabalhamos com modismos, e sim com a possibilidade de envolvimento da Filosofia e de seu fazer com o mundo e a vida.

NF: Parece que hoje, mais do que nunca, nós precisamos recuperar o lugar e o papel de destaque que a Filosofia ocupou outrora, e isso diz respeito ao projeto de um mundo no qual desejaríamos viver. Em vista disso, a Filosofia não deveria permanecer sendo tratada como um artigo de luxo, exclusivo para poucos iniciados que têm o privilégio de usufruí-la, ou, o que eu considero muito pior, como uma coisa dispensável, insignificante, que não teria mais chances nesse mundo atual. Ambas possibilidades me parecem terríveis, entretanto, por outro lado, elas nos obrigam a reagir diante de posições reacionárias, retrógradas, ultraconservadoras. É necessário prosseguir com o trabalho de base, seja na educação básica ou no ensino superior, seja através de diferentes meios de comunicação, e existem hoje uma infinidade deles! Mais que isso: devemos insistir para que nossos estudantes voltem a ler com afinco, dedicação, não apenas as filosofias que, de imediato, lhes interessam, mas também os grandes clássicos da história do pensamento que jamais poderão ser desprezados ou relegados à certa secundariedade.

Diversas questões ocuparam Derrida no decorrer de aproximadamente quarenta anos de vida acadêmica, incluindo reflexões sobre as escolas, as universidades e a importância do ensino de Filosofia nas nossas sociedades para as futuras gerações. O histórico da Filosofia em um país como o Brasil mostra que esta disciplina sempre se encontrou num lugar de disputa institucional e política, seja para permanecer como disciplina obrigatória nos currículos mínimos da educação básica – o que é essencial para a sobrevivência dos profissionais na área – ou simplesmente para preservar a sua relevância como uma área indispensável do saber humano. Costuma-se dizer que "a educação é uma luta", vemos inúmeras pessoas levantarem essa "bandeira" mundo afora. Eu, particularmente, não gosto desse *slogan*, porque, na minha opinião, a educação não deveria ser sinônimo de sofrimento por parte de estudantes e professores, afinal, é um direito fundamental inalienável de todos, devendo ser respeitado em quaisquer circunstâncias. Com isso, afirmo que ela não pode ser negociável ao ponto de ter sua qualidade, oferta e gratuidade diminuídas. Ainda assim, aconteceu novamente a redução da carga horária de Filosofia no ensino básico brasileiro, um problema que afeta desde os alunos

e o professor do ensino médio, até aqueles que estão no ensino superior, que, por sua vez, torna a sofrer com a baixa procura de interessados em ingressar na área. Quais seriam suas perspectivas para o futuro da Filosofia no Brasil diante de um cenário como esse? Podemos reverter esta situação?

DS: Essa é uma longa conversa que não envolve somente o pensamento de Derrida, porém hoje trabalhamos muito em nossas entidades para garantir o ensino e a permanência da Filosofia em todos os níveis da educação no Brasil, desde o ensino fundamental até às universidades. Temos, também, várias instituições em defesa da Filosofia que sempre se preocuparam e que continuam nessa tarefa de defesa do ensino de Filosofia: a Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF), pioneira na luta pela garantia do ensino e da pesquisa em Filosofia no Brasil desde sua fundação em 1976; a Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) que, desde 1983, tenta garantir a difusão das pesquisas filosóficas, e também o seu ensino pelo Brasil afora; as associações formadas recentemente, de nível nacional e regional, que discutem a difusão e a manutenção da Filosofia no ensino básico, como a Associação Brasileira de Ensino de Filosofia (ABEFil) e a Associação de Professoras e Professores de Filosofia do Rio de Janeiro (APROFIL-RJ), entre muitas outras.

Quanto a Derrida, lembremos que ele foi sempre um defensor do direito à Filosofia para todos os povos do planeta. Em seus escritos sobre essa questão, intitulado *Do Direito à Filosofia* (*Du droit à la philosophie*) de 1990, ele nos dá mostras de que é importante garantir o ensino de Filosofia na educação, desde a França. A área da educação no Brasil começa a se interessar pelo pensamento de Derrida a partir daí, mas, também, considerando o que ele coloca como essencial para o ensino: a questão da *différance*, da alteridade e do monolinguismo; a possibilidade de se discutir o colonialismo filosófico do pensamento; a recepção, ou a exclusão, das ditas potências hegemônicas do mundo, principalmente as europeias; as populações sem teto e sem documentos (a questão dos excluídos, dos exilados), a questão da hospitalidade e da *hostipitalidade* (onde se discute o *Unheimlich*, também) etc. Essas são questões que implicam um novo modo de se fazer Filosofia. Reverter a pouca atenção dada à Filosofia nas escolas sempre foi um processo de luta. Nunca na história da educação brasileira nós deixamos de lutar por ela e continuamos até hoje. Continuaremos inspirados, também, em Derrida.

NF: Mais uma vez, professora Dirce, muito obrigado por aceitar participar desse diálogo e pelas valiosas considerações.

Introduction: the Future is Necessarily Monstrous

Debra Higgs Strickland[167]

(Tradução) Introdução: o futuro é necessariamente monstruoso[168]

Bruno Latini Pfeil[169], *Cello Latini Pfeil*[170]

> O futuro é necessariamente monstruoso: a figura do futuro, quer dizer, aquilo que só pode ser surpreendente, aquilo para o qual não estamos preparados, veja bem, é anunciado por espécies de monstros... Toda experiência aberta ao futuro está preparada ou se prepara para receber o monstruoso porvir... Esse é o movimento da cultura.[171]

Figura 1: Blemmye, As Maravilhas do Oriente, Londres, British Library, MS Cotton Tiberius B.v., fol 82r (detalhe).

Em maio de 1990, Jacques Derrida comentou sobre cultura e monstruosidade durante uma entrevista na qual também observou que, ao identificarmos e tentarmos explicar um monstro, começamos a domesticá-lo, algo que, por sua vez, nos força a modificar nossos

---

[167] Universidade de Glasgow.

[168] Originalmente publicado em inglês, no periódico *Different Visions*: New Perspectives on Medieval Art, 2 (2010). Disponível em: https://doi.org/10.61302/FUST8967. Esse texto foi publicado como apresentação do dossiê "Monstrosity".

[169] Psicólogo, Mestre em Filosofia (PPGF/UFRJ) e Doutorando em Filosofia (PPGF/UFRJ). E-mail para contato: brunopfeil8@gmail.com.

[170] Doutorando em Filosofia (UFRJ). Bolsista CAPES. E-mail para contato: mltpfeil@gmail.com.

[171] Jacques Derrida, "Passages – from Traumatism to Promise," em *Points*: Interviews, 1974-1994, ed. Elisabeth Weber, translation by Peggy Kamuf, et al. (Stanford: Stanford University Press, 1995), p. 386-87. Disponível em: https://doi.org/10.1515/9781503622425.
A versão original é: "The future is necessarily monstrous: the figure of the future, that is, that which can only be surprising, that for which we are not prepared, you see, is heralded by species of monsters... All experience open to the future is prepared or prepares itself to welcome the monstrous arrivant ... This is the movement of culture."

próprios hábitos. Esse é o "movimento da cultura" ao qual ele se refere na citação acima. Com essa visão da monstruosidade como um processo inevitável e perpétuo de lidar com o estranho e o desconhecido, a Idade Média é um campo especialmente adequado para se investigar suas manifestações visuais e verbais. Não é de se surpreender que quatro dos seis estudos da presente coletânea (Kim e Mittman, Mittman e Kim, Oswald, Saunders) questionem a monstruosidade na Inglaterra anglo-saxônica, um terreno fértil monstruoso do qual surgiram, entre outros, Beowulf, os demônios de Saint Guthlac, Lúcifer caído, os monstros descritos no *Liber monstrorum* (Livro dos Monstros) e as *Maravilhas do Oriente*. Um quinto estudo (Strickland) muda o foco monstruoso para a Alemanha medieval tardia e o conto de Herzog Ernst, e o último (Lewis) examina diversas representações medievais primitivas do monstro supremo, o Anticristo. Desde a serpente falante no Jardim do Éden até o Anticristo no fim dos tempos, o mundo medieval estava repleto de monstros. Assim, nosso objetivo é analisar com especificidade alguns deles para continuar – ou, em alguns casos, começar – sua domesticação moderna.

Esta coletânea de artigos foi inspirada em uma série de encontros sobre monstruosidade organizada por Asa Mittman para o International Medieval Congress (Congresso Medieval Internacional) realizada na Universidade de Leeds em julho de 2008. A linha temática daquele ano foi "The Natural World" ("O Mundo Natural") e, portanto, os encontros foram anunciados sob a rubrica antitética de "The Unnatural World" ("O Mundo Não Natural"). Três dos presentes estudos nasceram de trabalhos apresentados durante esses encontros, e os outros três foram convidados para complementar e expandir alguns de seus principais temas. Em relação às nossas respectivas seleções de textos e imagens medievais, primeiro perguntamos: o que os torna monstruosos? Em segundo lugar, perguntamos de forma mais ampla: a que propósitos culturais serviam suas monstruosidades? Reconhecemos os manuscritos e incunábulos medievais como veículos culturais particularmente enriquecedores para a aplicação da variedade de abordagens críticas literárias e históricas da arte que empregamos em nossas respectivas análises. Além disso, reconhecemos que palavras e imagens demonstram monstruosidade com a mesma intensidade. Eu argumentaria, no entanto, que até mesmo a literatura contemporânea testemunha o fato de que a monstruosidade é primeiramente apreendida pela visão: você conhece um monstro quando vê o branco de seus olhos (ou olho), seja ele furioso no pântano ou pintado ou impresso na página de um livro. É a identidade enfaticamente visual do monstro que sempre justifica a análise sob a perspectiva da cultura visual, um princípio que torna a primeira pergunta acima a mais fácil de ser abordada.

A segunda questão, sobre as funções culturais da monstruosidade, é mais difícil de abordar, mas é uma dificuldade auxiliada pela aplicação da teoria crítica. Recorremos a elaborações de vários críticos medievais e modernos a fim de fornecer a compreensão mais ampla possível dos múltiplos significados da monstruosidade. Os trabalhos de certos críticos, como Julia Kristeva, Jacques Derrida, e Jeffrey Jerome Cohen, operam como um leitmotiv ao longo desses estudos – mas o mesmo acontece com *A Cidade de Deus* de Agostinho e as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha. Talvez mais no mundo monstruoso do que em outros, as preocupações medievais e modernas frequentemente convergem. Por exemplo, a ligação observada entre a corrupção moral interna e a aparência física externa é demonstrada com tanta força no cinema atual quanto nas imagens da Paixão do século XIII.[172]

David Williams e Bruno Roy, entre outros, construíram taxonomias da monstruosidade, um objetivo compartilhado por teólogos e bestiaristas medievais.[173]

Tal como naquela época, as tentativas de construir taxonomias monstruosas são profundamente problemáticas, dado que um aspecto fundamental de um monstro, como demonstram os estudos atuais, é sua resistência à classificação e sua recusa definitiva em ser categorizado. A análise de Suzanne Lewis sobre as imagens do Anticristo no início da Idade Média destaca esse problema em relação aos demônios e monstros bíblicos que simultaneamente incorporam formas bestiais e humanas, e de maneira ainda mais problemática, formas mutantes. Podemos também lembrar de criaturas, como o basilisco, que confundiam os bestiaristas (pássaro? animal? réptil?).

Mesmo um tipo de monstro definido por gênero, como a Mulher Barbada, não está isento de problemas de classificação: Dana Oswald nos pediu para considerar, por exemplo, como uma raça exclusivamente feminina que vive remotamente e não recebe visitantes masculinos pode se reproduzir. Ainda mais difíceis de desconstruir são aqueles monstros definidos por suas descrições textuais como sendo de um sexo, mas cujo comportamento se assemelha mais fortemente ao outro; e cujos retratos artísticos são concomitantemente bastante ambíguos, como as *Wonders Huntresses* (analisada por Oswald) e o aparentemente hospitaleiro Donestre (examinado por Rosalyn Saunders).

---

[172] Esse problema foi abordado recentemente por Madeline Caviness, "From the Invention of the Whiteman in the Thirteenth Century to The Good, the Bad, the Ugly," *Different Visions* 1 (2008): p. 1-32. Disponível em: https://doi.org/10.61302/YOTW3684.

[173] Bruno Roy, "En marge du monde connu: les races de monstres," em *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, ed. Guy-H. Allard (Montreal: L'Aurore, 1975), p. 70-81; David Williams, Deformed Discourse: the Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1996), 107-76. Disponível em: https://doi.org/10.1515/9780773565883.

Essa última observação destaca as fortes conexões entre monstruosidade, corpo e gênero, que são bem reconhecidas na literatura atual.[174] Na presente coleção, tanto Lewis quanto Saunders observam como a nudez opera como um signo proeminente de monstruosidade em textos e imagens concernentes ao Anticristo e ao Donestre, respectivamente. No mundo medieval, genitais monstruosos são especialmente problemáticos, sejam os cuidadosamente retratados genitais femininos do decapitado Tiberius Blemmye (Figura 1)[175], ou o gigantesco chapéu fálico que o Anticristo de Morgan Beatus usa. O pênis vermelho e brilhante de Tiberius Donestre similarmente não inspira conforto, mas então, é difícil encontrar algo reconfortante em um orador com cabeça de animal que fala todas as línguas e que habitualmente devora (exceto suas cabeças) novos conhecidos com quem acabou de se relacionar. Incorporada e apresentada pelo monstro, a sexualidade é tanto desviante quanto perigosa (Figura 2). Da mesma forma, para os cristãos medievais, a hipersexualidade poderia tornar monstruosos os seres humanos comuns.

Para além da sua aplicação a tipos específicos de seres híbridos, alguns críticos definiram a monstruosidade temporalmente, como um conceito teórico aplicável a todo o período da Idade Média, desafiando-nos a confrontar diretamente os aspectos estranhos destes dez séculos repletos de costumes e conceitos tão díspares da sensibilidade moderna. Apresentado de forma sucinta como "a monstruosa Idade Média", tal projeto desloca a atenção acadêmica da compreensão para a explicação.[176] A convicção que subjaz a essa posição é a de que há pouco a se ganhar intelectualmente ao se normalizar ou remodelar a Idade Média para a percepção moderna. Como Caroline Walker Bynum urgiu ao final de sua discussão seminal sobre a "maravilha" medieval:

> Portanto, não apenas como acadêmicos, mas também como professores, devemos nos surpreender e nos maravilhar. A visão plana, generalizante e presentista do passado o

[174] Ver especialmente Caroline Walker Bynum, "Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective," *Critical Inquiry* 22 (1995): p. 1-33; Jeffrey Jerome Cohen, *On Giants*: Sex, Monsters, and the Middle Ages (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); e Suzanne Lewis, "Medieval Bodies Then and Now: Negotiating Problems of Ambivalence and Paradox," em *Naked Before God*: Uncovering the Body in Anglo-Saxon England, ed. Benjamin C. Withers e Jonathan Wilcox (Morgantown, WV: West Virginia University Press, 2003), p. 15-28.

[175] Como discutido por Asa Simon Mittman e Susan M. Kim, "The Exposed Body and the Gendered Blemmye: Reading the Wonders of the East," em Fundamentals Of Medieval And Early Modern Culture, vol. 3, *The History of Sexuality in the Middle Ages and the Renaissance*, ed. Albrecht Classen e Marilyn Sandidge (Berlin: Walter de Gruyter, 2008), p. 171-215. Disponível em: https://doi.org/10.1515/9783110209402.171.

[176] Paul Freedman e Gabrielle M. Spiegel, "Medievalisms Old and New: The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies," *American Historical Review* 103 (1998): p. 677-704. Ver também Bettina Bildhauer and Robert Mills, "Introduction: Conceptualizing the Monstrous," em *The Monstrous Middle Ages*, ed. Bettina Bildhauer e Robert Mills (Cardiff: University of Wales Press, 2003), p. 1-27.

> encerra e o torna enfadonho, enquanto a surpresa anseia por uma compreensão, um significado, que está sempre um pouco além de nossas teorias e de nossos medos.[177]

Nosso objetivo na presente coleção é continuar este tipo de trabalho cultural: ao explicar os monstros, esperamos nos aproximar de uma compreensão das sociedades que os produziram, retomando Derrida tal como a observação frequentemente citada de Jeffrey Cohen de que "O monstro é pura cultura".[178] Mas nós não esperamos alcançar uma compreensão completa.

Como todos nós somos historiadores de arte ou literatura preocupados com as relações entre texto e imagem, é apropriado dizer algo sobre os objetos de nosso estudo e como eles servem a outra importante tendência analítica da última década. O apelo de Michael Camille, em 1996, para "repensar o cânone" não estava coincidentemente ligado a seus próprios interesses em monstros medievais. Camille via os monstros, com suas contingências e radicais corporeidades, suas evocações de "sensação pura", como ricos substitutos para o que ele considerava objetos comparativamente antissépticos, desencarnados e principalmente confinados a museus, que por muito tempo povoaram exclusivamente o cânone convencional das grandes obras de arte medievais[179]. Nesta coleção, seguindo os passos de Camille, nós abraçamos o anonimato artístico quando e conforme necessário e nos identificamos como leitores-espectadores. Definitivamente evitamos o cânone. As imagens desenhadas, pintadas e impressas nos livros que examinamos a partir de nossas diferentes perspectivas teóricas são modestas e imperfeitas, pequenas, múltiplas, e iconograficamente obscuras. *The Devil riding Behemoth*, *Two-Heades Snakes*, *Tusked Woman*, Donestre, *Crane Men*, e acima de tudo, as *Burning Hens*[180], provavelmente não aparecerão nas listas de monumentos importantes para os alunos de graduação de História da Arte memorizarem. E, porém, nós nos lembramos deles porque, como monstros, eles nos mostram coisas. Em sua entrevista de 1990, Derrida também observou,

> Um monstro está sempre vivo, não podemos nos esquecer. Monstros são seres vivos. Um monstro é uma espécie para a qual não temos um nome, o que não significa que

---

[177] Caroline Walker Bynum, "Wonder," *American Historical Review* 102 (1997): p. 26. Disponível em: https://doi.org/10.2307/2171264.
A versão original: "Not only as scholars, then, but also as teachers, we must astonish and beastonished. The flat, generalizing, presentist view of the past encapsulates it and makes it boring, whereas amazement yearns toward an understanding, a significance, that is always just a little beyond both our theories and our fears".
[178] Jeffrey Jerome Cohen, "Monster Culture: Seven Theses," em *Monster Theory*: Reading Culture (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), p. 4.
A versão original é: "The monster is pure culture".
[179] Michael Camille, "Prophets, Canons, and Promising Monsters," Art Bulletin 78 (1996): p. 198-201. Disponível em: https://doi.org/10.2307/3046172.
[180] N.T.: respectivamente, O Diabo montado em Behemoth, Cobras de Duas Cabeças, Mulher com Presas, Donestre, Homens-Garças e, as Galinhas em Chamas.

> a espécie seja anormal, isto é, que seja a composição da hibridização de espécies já conhecidas. Simplesmente, ele se mostra [elle se montre] – é isso que a palavra monstro significa –, ele se mostra em algo que ainda não foi mostrado e que, portanto, parece uma alucinação, chama a atenção, assusta justamente porque nenhuma antecipação preparou a pessoa para identificar essa figura.[181]

Camille pontuou isso de maneira mais precisa: "o monstro, sendo instável, cruza as fronteiras entre o humano e o não-humano, misturando o apropriado e o inapropriado, mostrando-se de maneiras constantemente novas e inesperadas"[182]. Todos os estudos aqui mostram monstros em ação, apontando o caminho para algo, mesmo se esse algo for um vazio estarrecedor. Os monstros de Herzog Ernst apontam para a corte ocidental; o Donestre aponta para a ambiguidade de gênero. *The Huntresses* e *Turked Women* apontam para as ansiedades que atravessam a maternidade, e, ainda mais ameaçadoramente, o Anticristo aponta para o fim de tudo. Os monstros do manuscrito de Beowulf apontam para si mesmos.

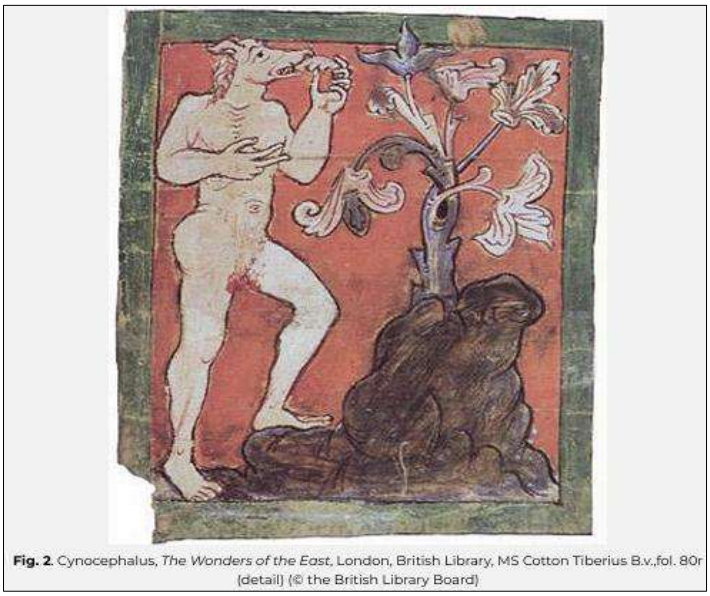

Figura 2: Cynocephalus, *As Maravilhas do Oriente*, Londres, British Library, MS Cotton Tiberius B.v, fol 80r (detalhe).

[181] Derrida, "Passages," p. 386-87.
A versão original: "A monsters is always alive, let us not forget. Monsters are living beings. A monster is a species for which we do not have a name, which does not mean that the species is abnormal, namely the composition of hybridization of already known species. Simply, it shows itself [elle se montre] – that is what the word monster means – it shows itself in something that is not yet shown and that therefore looks like a hallucination, it strikes the eye, it frightens precisely because no anticipation had prepared one to identify this figure".
[182] Camille, "Prophets, Canons," p. 200. On the medieval understanding of "monster" in relation *to monstrare* (to show), but also *monere* (to warn), ver Asa Simon Mittman e Susan M. Kim, "Monsters and the Exotic in Early Medieval England," *Literature Compass* 6 (2009): p. 6. Disponível em: https://doi.org/10.1111/j.1741-4113.2008.00606.
A versão original: "the monster, being unstable, crosses boundaries between human and nonhuman, mingling the appropriate and the inappropriate, showing itself in constantly novel and unexpected ways".

Em conjunto, nossos estudos identificam monstros medievais desde Grendel até o Anticristo como sendo esquivos, renegados, mutáveis, aterrorizantes e artistas da fuga. Analiticamente, três temas principais emergem. Para copiar o agora clássico e enumerativo formato inaugurado por Jeffrey Cohen em "Monster Culture (Seven Theses)"[183], listo-os um por um abaixo.

Tema 1. *Monstruosidade é contingente*. Ela precisa de um contexto social, um *milieu* cultural, um sistema de valor, ou um sistema de crenças contra o qual, ou dentro do qual, pode ser inteligibilizada como aberrante. É portanto aparentemente irônico que o padrão ideológico entre os cristãos medievais fosse localizar a monstruosidade "alhures". Temporalmente isso poderia ser o passado distante ou um futuro distante; geograficamente, o exótico Oriente ou o extremo Norte, por mais vagamente determinado. Em relação às *Maravilhas do Oriente* e seus múltiplos enquadramentos, Asa Mittman e Susan Kim desvendam a especificidade técnica dos nomes de lugares e distâncias geográficas, precisamente enumerados, que aparentemente permitem ao aspirante a viajante visitar, digamos, a colônia de ovelhas gigantes (a apenas 115 léguas da Babilônia) a fim de explicar como tal precisão na verdade desloca os monstros. A terra da Bavária em Herzog Ernst, em contraste, é "Aqui", e ainda o que ocorre quando o monstro chega, eu argumento, derruba as mesmas convenções sociais que deram origem às sagas monstruosas medievais. Todavia, como observado, o conceito de alhures não é necessariamente uma designação geográfica; como argumentou Lewis, também é uma designação temporal, como significado pela monstruosidade escatológica. Onde vivem os monstros medievais, ou quando eles se materializam; sua aparência e suas ações violam consistentemente as regras culturais de acordo com os parâmetros específicos adotados pelo autor ou artista. Mesmo quando Donestre adota complacentemente convenções sociais ocidentais – em outras palavras, segue as regras culturais –, como demonstra Saunders, o efeito é totalmente perturbado pelo objetivo final perverso da conformidade. Uma contingência adicional é criada pelo texto e pela imagem: quando artistas e autores medievais não trabalhavam em conjunto, interpretações concorrentes criavam rupturas adicionais. É comum o caso, em apresentações monstruosas, de que imagens nem sempre corroborem os textos, ou de que textos sejam incompletos, estejam totalmente ausentes ou sejam internamente inconsistentes. Nossos quatro estudos Anglo-Saxões também mostram que a monstruosidade era expressada linguisticamente, que as próprias línguas do Inglês Antigo e do Latim podiam ser manipuladas para criar seus próprios espaços monstruosos.

[183] Como no n. 9, acima.

Tema 2. *A monstruosidade reside tanto na presença quanto na ausência*. Ou, em outras palavras, a monstruosidade medieval pode ser positiva ou negativa. A monstruosidade positiva diretamente evoca a presença física de um monstro; ela coloca a criatura diante dos olhos ou da mente do leitor-espectador, seja visualmente na página, seja verbalmente na literatura imaginativa. A monstruosidade negativa, conforme entendida no estudo de Lewis, nega ao leitor-espectador uma experiência sensorial completa por meio de uma iconografia incompleta ou completamente "ausente". Por esse modo de expressão, o artista omite algo que significa – e aterroriza – por sua ausência. Como Kim e Mittman identificam, o horror do que não está lá pode ser expressado através da manipulação da característica aparentemente inofensiva da moldura, que, longe de ser mera decoração, opera na seção *Maravilhas* do Manuscrito de Beowulf de formas enfaticamente expressivas que moldam as percepções do monstro que ela isola – ou que não consegue isolar. Em seu segundo estudo sobre o *ungefrægelicu* ("não-ouvido")[184], esses dois autores também explicam como tanto a retórica quanto a ausência retórica nos textos em Inglês Antigo e Latim de *Maravilhas* podem intensificar a experiência do grotesco, ao mesmo tempo em que problematizam seu "valor de verdade".

Tema 3. *A monstruosidade é desafiadora*. Essa é argumentativamente sua característica mais fundamental. Da classificação à integridade física (Lewis) a papéis de gênero (Oswald, Saunders); da localidade e controle (Mittman e Kim) a convenções literárias contemporâneas (Strickland), monstros desafiam tudo, e tudo sobre eles é mutável, de suas aparências aos seus próprios nomes. Baseados em suas análises dos textos e imagens de *Wonders of the East*, Kim e Mittman averiguam mais sucintamente: monstros são inconcebíveis. Nestes seis estudos, nós tentamos, assim, conceber apenas alguns deles e, assim, domesticá-los. Na discussão da última de suas sete teses, Jeffrey Cohen adverte que os monstros sempre retornam[185], e por isso todos nós esperamos ansiosamente por um futuro necessariamente monstruoso.

[184] N.T.: no original, "unheard-of", ou seja, não-conhecido, desconhecido. Optamos por manter uma tradução fiel à "escuta" em virtude do tema.
[185] Cohen, "Monster Culture," p. 20.